

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

Mia Couto: Memória e Identidades em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*

Jorge de Nascimento Nonato Otinta

SÃO PAULO

2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

Mia Couto: Memória e Identidades em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*

Jorge de Nascimento Nonato Otinta

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Natal Chaves

SÃO PAULO

2008

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

OTINTA, Jorge de Nascimento Nonato,
Mia Couto, Moçambique, identidades, memória, romance / Jorge de
Nascimento Nonato Otinta, Orientadora: Rita de Cássia Natal Chaves – São Paulo, 2008

Dissertação (mestrado – Programa de Estudos Comparados de Literaturas de
Língua Portuguesa)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

1. Mia Couto 2. Moçambique 3. identidades 4. Memória 5. Romance

Dedicatória

Para minha filha Ylse Bobiny (Adah), pelo sorriso cândido e meigo e pelo amor que
nutrimos um pelo outro, apesar da distância
a minha avó Bah-yn Koh &
meu pai Raimundo Otinta *in memoriam* pelo afeto e pela educação;
minha mãe Ana Afame Djú &
meus irmãos Zeca, Eurizanda, Denilson, Cosme e Marilda Otinta pela saudade

.

Agradecimentos

Longos anos de aprendizado. De certezas e incertezas. De estímulos e cansaços; dores e alegrias. Afinal a vida tem destas faces. Tenho para mim guardados, em silêncio, todos estes fatos, sinal de que o caminho faz-se caminhando. Este caminhar pelas identidades e memórias me conduziu por terras do Índico, mas por uma em especial: Moçambique. E especial também por um autor de grande magnitude, celebrado e consagrado nas letras africanas: Mia Couto. Eu, que vim do Atlântico para desaguar-me no Índico, por motivações de vária ordem, sendo a principal de todas a escrita da utopia necessária de Couto num país que me fascina, apesar de ainda me ser desconhecido. Foi difícil a caminhada; mas, fi-la apesar das agruras e dos pedregulhos da estrada, sempre paciente, mesmo nos momentos de grandes dúvidas. Fui aceitando as minhas; afinal *Kada nha na psiloh** – Cada um com os seus problemas/suas dificuldades. Mesmo sem *Kbés*, sabendo-a *keya** (sem dinheiro), teriam me respondido os *balantas*. Reconheço que *Ulemp kalilan** (é gostoso trabalhar mesmo assim), acrescentarão os *manjacos*. Porque isto é produto de alma nobre, aquela de uma *anura makan**, beleza de uma mulher esplendida, em *Mancanha*. Afinal se tratava do meu ophyr, meu interesse, me rematariam os pepeis. Enfim, nestas incursões pela pátria de Samora Machel e Eduardo Mondlane, algumas figuras são-me, desde logo, especiais e que, por isso mesmo, merecem os meus humildes agradecimentos:

À Profa. Dra. Rita Chaves que orientou-me nesta dissertação, pela compreensão e presença sempre amiga; pelas aulas-viagem no imaginário africano;

Ao Prof. Dr. Benjamin Abdala Junior, por suas aulas singulares e por ter aceite participar da minha banca de qualificação, juntamente com o Prof. Dr. Carlos Serrano, a quem também dirijo minhas *manteñas* guineenses;

À Profa. Dra. Tânia Macedo pela presença alegre e estupendas aulas;

Ao Zé Luís pelas poucas mas valiosas conversas sobre as áfricas que carregamos dentro de nós, o meu *Kanimambo***;

Aos colegas com que de, correria em correria, pelos corredores da Faculdade, pude estabelecer uma certa amizade, em especial a Lilian Moraes. E também ao Camarada Roberto, amigo dos tempos da PUC-SP;

Aos colegas guineenses, não posso nomeá-los a todos, mas aqui vão alguns nomes: Ju Nancassa, Caramó Có Junior, Nené Barbosa, Justino Có, aquelas *manteñas* da terra ;

À Creusa e à Mary do Centro de Estudos Portugueses pela disponibilidade sempre amiga;

Mais uma vez, aos meus irmãos Zeca, Eurizanda, Denilson, Cosme e Marilda; aos meus primos Januário Mendes (Bebé), Junior Ophys Cá e a Suzete; à nossa mãe Ana Afame Djú que sozinha soube nos ajudar a construir o melhor dos mundos possíveis, no tão difícil viver nosso de cada dia;

A minha filha, Ylse Bobiny (Adah), com saudades e carinho;

Enfim, à CAPES e ao CNPq, pela bolsa de estudos; pois sem o apoio financeiro das duas instituições a realização deste trabalho não teria sido possível;

A todos os que não nomeei, o meu imenso *onjarama*^{***}.

* Expressões em itálicos são de algumas das línguas nacionais da Guiné-Bissau, cujo significado neste contexto foi supra traduzido: pepel, balanta, manjaco e mancanha, respectivamente.

** Significa Obrigado numa das línguas nacionais de Moçambique

*** *Onjarama*, lê-se ondjarama, significa *Obrigado* em fula, uma das línguas da Guiné-Bissau.

Resumo

O presente trabalho, fruto de nossas incursões pela obra de Mia Couto, aborda mais especificamente as relações entre a memória e as identidades no romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, considerando a sua participação na construção da moçambicanidade. Para este estudo apoiamo-nos em vários autores, que vão desde Amílcar Cabral e Frantz Fanon, dois autores de relevância nas revoluções africanas (e, especialmente, nas revoluções dos países que alcançaram as suas independências por via armada como é o caso de Moçambique) até Stuart Hall e Terry Eagleton, dois estudiosos das questões da pós-modernidade como migração, diásporas, e identidades. O trabalho focaliza ainda as relações entre a oralidade e a escrita, entre o pós-colonialismo e pós-independência, o pós-modernismo e a pós-modernidade. E, por fim, busca-se refletir sobre o lugar da literatura e o papel do narrador num romance que se movimenta num terreno pleno de conflitos, tais como aqueles que encontramos no par tradição/modernidade, cidade/campo, passado e presente.

Palavras-Chave: 1. Mia Couto; 2. Moçambique; 3. Identidades; 4. Memória; 5. Romance.

Abstract

The present study is based on our readings on Mia Couto and deals specifically with the relations between memory and identities in *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, from the perspective of its contribution to the building of a “Mozambicanship”.

Amílcar Cabral and Franz Fanon, two key authors on the issue of African revolution (mainly in the countries that attained their independence through a armed liberation struggle, which is the case of Mozambique), were among my most important theoretical references about Africa. On the questions of migration, diasporas and identities I supported my work in post-modern authors, in particular in Stuart Hall and Terry Eagleton.

My work focus also on the relations between postcolonialism and post-independence, postmodernism and postmodernity, oral tradition and novel.

Finally, I try to elaborate on the place of literature and the role of the narrator in a romance whose action occurs in a field of conflicts as those between urban and rural environment, tradition and modernity, past and present.

Key words: 1. Mia Couto; 2. Mozambique; 3. Identities; 4. Memory; 5. Novel.

Sumário

Introdução.....	11
I. Identidade e Identidades: um contraponto	24
1. Conceito de Identidade	24
2. Identidade cultural no império português em África	26
3. A revolução, um marco para a nova identidade	33
II. Pós-Independência e Pós-Colonialismo: um contraponto.....	49
1. A escrita como resistência	64
2. Contar histórias para fazer História.....	67
III. A Identidade cultural na sociedade pós-independência.....	70
1. Memória: o papel do passado na construção da história	81
2. A perpetuação da herança	82
3. O desejo de viver em conjunto.....	83
IV. A questão da ambigüidade na construção da identidade cultural do narrador de <i>Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra</i>, de Mia Couto.....	87
1. Ou isto ou aquilo – a questão de identidade na ótica de Descartes.....	87
2. Marianinho: da memória à ambígua construção da identidade.....	92
3. O passado é um país estrangeiro: a (des)locação do narrador	100
4. Passado colonial, memória e romance	105
5. Os fios da identidade de uma nação através da narração	109
6. O cortejo fúnebre como uma forma de identidade cultural do povo	110
7. A oralidade como fonte da escrita.....	114
8. As cartas do avô Mariano.....	118
9. A valorização da oralidade	124
Considerações Finais	130
Bibliografia	135

O Outro

Sem família
Nem etnia
Sem fiança
Nem fiança
Sem peso até
Que dê
Para perder
O pé

Todo este circo é feito
Sem rede.

Queda, portanto, não.

Sem rede,
só.

Introdução

O futuro do indivíduo é determinado pelo passado coletivo; o indivíduo não constrói seu futuro, este se revela; daí o papel do calendário, dos presságios, dos augúrios.

Tzvetan Todorov¹

Neste trabalho procuramos refletir sobre a literatura moçambicana, movidos pelo desejo de saber como a atividade literária pode gerar e revelar a estrutura cultural de movimentos políticos que levaram à criação e à consolidação do Estado-nação. Para tal, centramos nossa atenção em Mia Couto, um de seus mais expressivos escritores, focalizando especialmente, um de seus romances: *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, publicado em 2003.

Procuramos compreender a idéia da construção da identidade cultural de Moçambique, examinando sinais da influência desta literatura no despertar das consciências cívicas e políticas, sem perder de vista o processo que culminou com a autonomia político-administrativa e jurídica do país.

Devemos frisar que durante as décadas de 60 e 70 do século XX, marcantes no cenário de libertação de nações no continente africano, o Estado-nação moçambicano, que, na altura era colônia, estava ainda a ser engendrado em termos da práxis revolucionária. Deste modo, recordamos a opinião de Patrick Chabal, para quem o estabelecimento do Estado precedeu a construção da nação.² Sem nos alongarmos muito, assinalamos que o nosso objetivo foi sobretudo o de, através de uma das obras de Mia Couto, refletir sobre Moçambique e seu povo. "Povo" no sentido de Amílcar Cabral, que faz a seguinte observação ao alertar que a consciência do povo deve ser um produto da história e, portanto, construída historicamente, em cada momento da sua evolução; considerando esta — a evolução — também fruto da própria história:

A nação do povo depende do momento histórico que vive o país. População é todo o mundo, mas povo deve ser definido em relação à sua própria história. É necessário definir claramente o povo em cada momento da vida de uma população. (...) Pertence ao nosso povo [moçambicano] [aquele] que defende os interesses do povo e para ele foi capaz de criar esse movimento [a FRELIMO, em Moçambique, para libertá-lo e promover o seu bem-estar].³

¹ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 67.

² CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994, p. 17.

³ CABRAL, Amílcar *apud* SERRANO, Carlos. *Angola: Nasce uma Nação – Um estudo sobre a construção da identidade nacional*. FFLCH/USP. São Paulo: Departamento de Antropologia, 1988, p. 19-20. TD.

Na verdade, "identidade não tem só dimensão política",⁴ pois, de acordo com Cabral, a formação da identidade individual e coletiva surge dos aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais característicos do crescimento e da história da sociedade em questão.

Assim, no primeiro capítulo, numa tentativa de aproximar a literatura e a história, observamos alguns aspectos acerca da distinção pós-colonialismo versus pós-independência, numa tentativa de iniciar nossa discussão sobre questões relativas à identidade nacional da literatura moçambicana. Desta maneira, fazemos nossas as palavras de Cornejo Polar, para quem as literaturas, são postulações objetivas e *desiderativas* de uma identidade nacional que vão além do signo lingüístico, na medida em que remetem para "categorias supra-estéticas: o homem, a sociedade, a história".⁵

Sabendo que a literatura é, acima de tudo, uma forma de diálogo entre o real, o imaginário e o fictício e, ao mesmo tempo, se institui como um espaço simbólico capaz de possibilitar uma catarse dos momentos problemáticos do passado, ou até mesmo, dos desassossegos que o porvir provoca; é de salientar também que ela é uma forma de resistência face às atitudes que visem silenciar o povo.

Se em Moçambique o contexto histórico-social parece ser o da plena crise instaurada no momento inaugural da emergência do Estado-nação, isto é, do pós-independência, deve-se dizer que, de um lado, vivenciam-se os estertores do sistema de dominação colonial e, de outro, a luta pela independência que desponta para o tão almejado fim da opressão. Por isso, a literatura como tal serve de resgate histórico, mas jamais pode ser vista como a construção de uma nova verdade histórica que, ao que nos parece, está no reino do inatingível, porque condenada ao inapreensível em termos de origem.

Deve-se ter em conta que, além dos aspectos organizativos levados a cabo pelas três maiores forças de libertação nacional nas ex-colônias portuguesas em África (a FRELIMO em Moçambique; o PAIGC, na Guiné-Bissau e o MPLA, em Angola) que se traduziram na montagem de uma estrutura orgânica e de estratégia militar em termos regionais (como a criação da Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional), interferiu ainda no processo a contestação, pelos nacionalistas, no campo cultural, manifestada nas tentativas de afirmação da personalidade dos então colonizados.

⁴ SERRANO, Carlos. *Op. Cit.* p. 19.

⁵ POLAR, Antonio Cornejo. *O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-americana*. VALDÉS, Mario J. (Org). Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000, p. 16.

Apesar da preocupação e dos esforços, os problemas que se situam no plano da dependência cultural sobreviveram à conquista da independência. Os contornos do verdadeiro drama lingüísticos, comuns a tantos países africanos, comprovam as dificuldades. A língua do colonizador, depois de simbolicamente dilacerada e, portanto, violentada, será inscrita no corpo do colonizado, "tornando-se, metaforicamente, uma tatuagem, uma marca irremovível".⁶

O contexto presente vem ao encontro da constatação de Wesseling para quem o fim da colonização pressupõe a desativação das três forças que decidem as suas formas, mas não o resultado do processo: o poder colonial, a situação na colônia e o fator internacional.⁷ Impunha-se, portanto, a necessidade de construir sobre as novas sociedades a serem fundadas uma visão que refletisse a sua condição periférica, tanto no nível estrutural como conjuntural. Seria esse o quadro do pós-colonialismo, isto é, a fase posterior ao colonialismo que procuraria constituir uma ruptura em relação à fase anterior.

Neste sentido, coube aos escritores pós-coloniais o papel de alertar as consciências para o fato de que as "feridas não cicatrizadas e os fantasmas da história poderiam ressurgir inesperadamente",⁸ de modo a comprometer a nova nação que se ergue dos pesados escombros do recente passado colonial africano, em geral, e moçambicano, em especial.

Os textos de Mia Couto denunciam, cumprindo o papel acima citado, o despertar da consciência dos cidadãos moçambicanos, retratando a realidade cotidiana do país e dos indivíduos, com uma lúcida visão política. Por outro lado, eles vão traçando, através do desejo de construção de um novo país, o "mapa de uma nação re-imaginada, à procura de sua própria identidade".⁹

No retrato da realidade, a prosa coutiana navega pelos vários assuntos que, direta ou indiretamente, assolam o seu país: o consumismo da elite moçambicana, o desemprego crônico, os deslocados de guerra e da seca a incharem os bairros de caniços na periferia urbana, a corrupção, o conflito entre os espaços urbanos e rurais, o conflito idiomático entre a língua portuguesa, a língua oficial do Estado moçambicano, e as várias

⁶ SALGADO, Maria Teresa. A presença do cômico nas literaturas africanas de língua portuguesa. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 111.

⁷ WESSELING, Henk *Apud* MATA, Inocência. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares comuns. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 45-46.

⁸ SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Mia Couto: E a 'Incurável doença de sonhar'. In: SEPÚLVEDA, Maria do Carmo & SALGADO, Maria Teresa. (Orgs.). *África & Brasil: Letras em laços*. São Caetano do Sul: Yendis Editora, 2006, p. 280.

⁹Id *Ibid* p. 281.

línguas nacionais a conviverem no mesmo espaço, as querelas políticas entre a FRELIMO (partido atualmente no governo) e a RENAMO (partido da oposição).

No segundo capítulo procuramos desenvolver a noção de identidade cultural do sujeito, desde o sujeito cartesiano — o sujeito suficiente ou aquele que se basta —, passando pela noção do sujeito sociológico, o da inserção social até o sujeito pós-moderno, o sujeito descentrado, inacabado; portanto em construção, compósito, enfim.

Essas noções de sujeito reafirmam que há lugar para grandes relatos onde os mitos se decifram, espaço onde se crê ser possível abrigar o precário, o instável, e no qual, ao mesmo tempo, conforme Laura Padilha "se pode matar, como faziam e ainda fazem os nômades do deserto africano, o que metaforicamente pode representar a necessidade da preservação da cultura".¹⁰ Tal seria a marca da pós-modernidade e, por extensão, no contexto das literaturas periféricas, da pós-colonialidade: o lugar da alteridade em permanente construção e desconstrução para construir algo que dure, ao menos provisoriamente.

Assim, podemos dizer que o repertório cultural pós-colonial permite a construção de pontos de encontro entre as culturas tradicionais africanas e a modernidade importada do ocidente, onde o local, o nacional e étnico "confluem supranacionalmente para o comunitário, e este imbricado no social".¹¹ Tais imbricamentos culturais desenham as experiências históricas que fazem com que o indivíduo ao interagir com o mundo vai modelando seus pensamentos e ações. Mas sempre trazendo em si a marca da alteridade, e na dinâmica do diverso vão se erguendo as laçadas/troncos da identidade nacional. "Na perspectiva dessa dinâmica que aspira à plenitude, aparecem o relativo, o não acabado. Enfim, um processo crítico e autocrítico de vozes diferentes que constroem mas não se reduzem ao canto coletivo".¹²

É neste contexto que Stuart Hall propõe repensar a cultura em meio a uma globalização complexa e contraditória, focalizando suas dimensões político culturais na diáspora negra, confrontando as antigas colônias com a antiga metrópole, por meio das "relações [que os países periféricos estabelecem] com o centro imperial e as formas pelas

¹⁰ PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos Pactos, Novas Intenções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2002, p. 314.

¹¹ ABDALA JR., Benjamin. *Literatura, História e Política: literaturas de língua portuguesa*. 2°. Ed. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2007, p. 22.

¹² Id Ibid p. 278-279.

quais lhes é permitido 'estar no centro sem ser dele'.¹³ É isso, em suma, o que procuraremos desenvolver em nosso segundo capítulo.

Adicionalmente, se consideramos que se há margem há rio, o pós-colonialismo pode apontar para respostas sobre os problemas e as estratégias político-culturais das nações ex-coloniais em África, e o pós-modernismo obrigar-nos-á a indagações sobre o sujeito humano, em seu modo de existir, pensar, aspirar e construir.

É, portanto, pertinente aqui recorrer ao escritor angolano Manuel Rui e perguntar com ele:

Quem é do rio? Quem nasceu por causa da margem?
 Quem é margem?
 Quem faz voar o rio e nunca por renúncia ao ódio o fez secar?
 Os da margem (é claro)¹⁴

No terceiro capítulo nos debruçaremos sobre a memória e a identidade, focalizando problemas pertinentes ao par oralidade/escrita, propondo uma análise sobre as cartas contidas no romance em estudo, como se tratando de uma segunda narrativa.

Para ilustrarmos o nosso estudo, fomos beber de outras fontes, a exemplo de outra obra de Mia Couto, *Terra Sonâmbula*, que focaliza o Moçambique do pós-guerra, envolto em ruínas e destroços, mas que palmilha, segundo Carmen Lúcia Secco, "através da enevoada memória popular, nergas de ilusões que [podem] atenuar as monstruosidades do real".¹⁵ Segundo Virgílio de Lemos, essa espécie de sonho, que ele batiza de barroco estético, "contém uma parte do sonho onde o imaginário se serve ao vivo. Vivo, ele vai metamorfosear a viagem lúdica",¹⁶ empreendida pelos que procuram as raízes de sua cultura.

Desta maneira, as personagens Kindzu, Muidinga e Tuahir, efetuam, por assim dizer, uma viagem iniciática para, em meio ao horror da violência e da fome provocados pela guerra, reaprenderem os caminhos dos sonhos e da paz. Nessa busca pelo amor e pela amizade, com a consciência de que "só sabiam sonhar em português", também buscam a identidade perdida, em meio aos antigos fantasmas que povoam a memória

¹³ HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. de Adelaide La Guardia Resende et alii. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 107.

¹⁴ MONTEIRO, Manuel Rui. *Pensando o texto da memória*. ANAIS do 2º. Congresso da ABRALIC: Literatura e memória cultural. Belo Horizonte: ABRALIC, 1991, pp 542-544.

¹⁵ SECCO, Camen Lúcia Tindó Ribeiro. *Op. Cit.*, p. 281.

¹⁶ LEMOS, Virgílio de. *Eroticus mozambicanus*. In: *Panorama Congresso Intermacional: novas literaturas africanas de língua portuguesa*. Lisboa: Edição do grupo de trabalho do Minsitério da Educação para a Comemoração dos Descorimentos Portugueses, 1997, p. 133.

difusa das aldeias e das línguas originárias, que passaram por uma tentativa de dizimação ao longo dos séculos de opressão.

Mas, igualmente importante nesta busca de identidade é a denúncia que o romance faz da colonização portuguesa, principalmente através de sua política de assimilação do indivíduo africano na "civilização" ocidental, uma tentativa de "apropriar-se do Outro pela recusa de suas diferenças".¹⁷ Isso levou à difusão de estereótipos pelo tratamento como "outros", não somente os negros de origem banto, mas também os árabes, os "mouros negros", e os indianos que ali viviam.

Em contraposição a um tal discurso etnocêntrico, *Terra Sonâmbula* traz a opinião da personagem Surendra Valá, um comerciante indiano, que não se vê como um indiano em África, mas sim como um homem "do Índico", como o são também todos os moçambicanos. Assim ele diz: "Somos de igual raça, Kindzu. Somos índicos".¹⁸ Por meio dessa personagem, o racismo é criticado como uma questão universal, não mais apenas particular e restrita à realidade moçambicana. Diferentemente de Surendra Valá, o português Romão Pinto, ainda guarda os preconceitos etnocêntricos herdados da colonização.

Prosseguindo nossa linha de raciocínio, ainda na obra coutiana, desembocamos em *A Varanda de Frangipani*, em que o passado das crenças e tradições moçambicanas é lembrado pela personagem Nãozinha que, preocupada com a "amnésia" em relação aos ritos das tradições culturais, adverte: "Quem nos mandou afastar das tradições. Agora perdemos os laços com os celestiais mensageiros. Restavam as escamas que o halakavuma [peixe mitológico] deixara escapar da última vez que tombara".¹⁹ Por outro lado, neste mesmo romance, temos uma passagem em que o narrador, sendo um xipoco [espírito, fantasma], condensa os mitos presentes nas lembranças dos mortos e dos vivos, para evitar o seu esquecimento. Isso porque, ele transita na esfera destes e daqueles, mergulha nas raízes do passado, resgatando lendas antigas que remetem "à semântica da perpétua regeneração cósmica, da qual a árvore do frangipani é símbolo",²⁰ tanto que se torna o "lugar do milagre".²¹

Nesse sentido, veremos na obra que constitui o nosso corpus de análise — *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* — o percurso do narrador-protagonista, Marianinho, em busca de sua origem, uma viagem que remete aos eventos do passado,

¹⁷ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 29.

¹⁸ COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. Lisboa: Caminho, 1992, p. 29.

¹⁹ COUTO, Mia. *A varanda de Frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996, P. 140.

²⁰ SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. *Op. Cit.*, p., 285.

²¹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 149.

os quais estimulam sua imaginação, num regresso por vezes nada agradável, como na cena em que se depara com as fotografias da vida da personagem-matriarca, a avó Dulcineusa, ou com as cartas do patriarca, o avô Mariano. A sensação de desconforto se dá, principalmente, quando os eventos desse passado parecem ao mesmo tempo próximos e distantes, na medida em que o protagonista encontra dificuldades para dar sentido às experiências que está vivenciando. Por outro lado, esse "retorno ao passado" remete de certa forma a um tempo presente, sem que, no entanto, o seu sentido e valor sejam totalmente compreendidos.

Nas palavras do sociólogo português Boaventura Sousa Santos: "em vez da invenção de um lugar totalmente outro, [propõe-se] a deslocação radical dentro de um mesmo lugar, o nosso";²² no caso, o moçambicano, agenciando, assim, a catarse dos lugares coloniais, como as tensões pós-coloniais ainda presentes na vida de muitos moçambicanos, desiludidos com os rumos que o país está tomando, como a corrupção, por exemplo.

A visita ao passado fez o narrador, Marianinho, imaginar, conforme as palavras de Benedito Nunes, com os olhos da

... memória, a mãe das musas, a palavra poética [que] retrocede ao manancial, escavando nos vocábulos o que precisa ser lembrado. [Pois] A lembrança cria proximidade com as coisas, chamando-as à presença, desvelando-as na linguagem.²³

É nesse sentido que — retomando o tema de *A varanda do frangipani* — a árvore do frangipani na história de Marianinho se erigiria como a figura axial que estabelece uma comunicação entre o céu e a terra, entre a morte e a ressurreição, oferecendo-se como caminho de acesso aos antepassados, aos que transitam entre o visível e o invisível. Portanto, funciona como um espaço sacralizado que abriga os mortos e as tradições culturais. Em suma, o frangipani representaria o eixo do mundo, o eixo da memória, o eixo da narrativa, a árvore ambivalente que deita raízes na terra, enquanto seus galhos estendem sonhos na direção do céu.

No quadro da relação entre oralidade e escrita, temos ainda que considerar o contexto lingüístico em que se confrontam a língua portuguesa — europeia e estrangeira — e as línguas nacionais africanas. A discussão sobre a oralidade será desenvolvida,

²² SANTOS, Boaventura Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3°. Ed. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 279-280.

²³ NUNES, Benedito. *Passagem para o Poétido. Filosofia e Poesia em Heidegger*. 2°. Ed. São Paulo: Ática: 1992, p. 275.

com mais detalhe, no capítulo quatro deste estudo. Concernente a análise oralidade *versus* escrita, Laura Cavalcante Padilha afirma haver uma incorporação cada vez mais instigante de termos, expressões, estruturas asiáticas e morfológicas das línguas nacionais, ao mesmo tempo, que a língua europeia, "base da expressão, bafejada por esses novos ventos, vai deixando de ser europeia para ganhar contornos angolanos, moçambicanos, são-tomenses etc".²⁴

Pois a língua, tendo uma vez atravessado o Oceano Atlântico ou Índico, transformar-se-á numa margem terceira destes Oceanos, embora sem abdicar de ser ela mesma, sofrerá influências significativas no contato com outras línguas não europeias, mais especificamente as africanas.

Por isso, afirma Makhily Gassama, cuja experiência enquanto africano, senegalês e falante do francês: "são palavras da França, precisamente, que se devem dobrar, submeter-se, para ganhar os contornos por vezes tão sinuosos, tão complexos dos nossos pensamentos".²⁵

No mesmo diapasão, diria o angolano Manuel Rui, na interação entre a língua portuguesa, que ele denomina — a língua do nômade —, e as línguas africanas, cujo contato e imbricação é inevitável, confluem de tal modo que o retorno às origens, quer de uma quer de outra, se torna quase impossível; pois, para ele, "Somos muitas línguas. Muitas diferenças culturais. E há significantes na língua do nômade que servem melhor o poema que penso mesmo quando escrito na língua em que me expresso. Interferida. Híbrida".²⁶

No contexto do pós-colonialismo em Moçambique surgem escritores cuja temática, no exercício da arte da palavra, passa a ser o cotidiano do tecido social moçambicano. Dentre vários, destacamos, para fins deste estudo, Mia Couto. É sobre este tópico — o cotidiano moçambicano — que refletirá o quarto capítulo, destacando a busca da identidade cultural e, portanto, lingüística do seu sujeito pós-colonial.

A questão lingüística nas literaturas africanas, em geral, e moçambicana, em especial, pode ser traduzida como um jogo simbólico onde se encena o encontro de culturas, as africanas e a europeia, ou no caso de Moçambique, a também a asiática, e onde as fronteiras se esgarçam. Assim, ao mesmo tempo, exalta-se o múltiplo e reafirma-

²⁴ PADILHA, Laura Cavalcante. Op. Cit., p. 37.

²⁵ GASSAMA, Makhily *apud* PADILHA, Laura Cavalcante. Op. Cit., p. 37.

²⁶ MONTEIRO, Manuel Rui. *Entre mim e o nômade – a flor*. Teses angolanas: documentos da IX Conferência dos Escritores Afro-asiáticos. Lisboa: Edições 70, para a União dos Escritores Angolanos, 19981, p. 31.

se a diferença, tentando construí-la e desconstruí-la, decifrando o real pelo caminho que leva aos vários "enclaves da identidade plural".²⁷

Em Mia Couto, a expressão literária revela a mestiça existência e convivência do criador e suas criaturas: mestiços de cultura, espaços, de saberes e de sabores que, segundo Inocência Mata,

Trata-se, afinal, de um processo de recriação de desenredos verbais a que se segue a incorporação de saberes não apenas lingüísticos mas também de vozes tradicionais, do saber gnômico que o autor vai recolhendo e assimilando nas margens da nação — campo, o mundo rural — para revitalizar a nação que se tem manifestado apenas pelo saber da letra e pensada segundo o modelo do agente destinador: a elite urbana, em toda a sua contingência colonial. Essa revitalização segue pela via da levedação em português de signos multiculturais transpostos para a fala narrativa em labirintos idiomáticos como forma de resistência ao aniquilamento da memória e da tradição.²⁸

Por isso, na escrita coutiana as falas do narrador e das personagens são rubricadas com atributos da representação dialógica do saber da letra e da voz, da função do prazer. A corroborar essa leitura da artesanaria re-inventiva do verbo, o próprio Mia Couto confessa o seu fascínio pelas histórias que resulta da necessidade absoluta de brincar²⁹ — como ele já o havia afirmado numa outra entrevista, relatando a vantagem de ser conhecedor da língua:

Beneficio-me de uma situação privilegiada, porque tenho um pé na norma e outro na errância a que está sujeita a língua portuguesa (...) A maior parte das construções não as reproduzo mecanicamente. Tento reencontrar a lógica que leva a essa possibilidade de reconstrução.³⁰

Em *O grau zero da escrita*, Roland Barthes estabelece numa reflexão a partir da obra de Céline, que "a escrita não está a serviço de um pensamento, como cenário bem conseguido que estivesse justaposto à pintura de uma subclasse social; ela representa realmente o mergulho na opacidade viscosa da condição que descreve".³¹

Assim argumenta Mia Couto a respeito da oralidade e da escrita, e da influência que ambas podem ter uma da outra:

²⁷ PADILHA, Laura Cavalcante. *Op. Cit.*, p. 313-314.

²⁸ MATA, Inocência. *Op. Cit.*, p. 67-68.

²⁹ COUTO, Mia. O gato e o novo. Entrevista a José Eduardo Agualusa. In: *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias*. Lisboa, José, 08 de Outubro de 1997.

³⁰ COUTO, Mia. Em entrevista ao *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias*. Lisboa, 18/08/1994, p. 14.

³¹ BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 67-68.

A escrita me deu a possibilidade de poder viajar entre identidades que estão dentro de mim. Eu já fui mulher, já fui velho, já fui criança, já fui de todas as raças... É isso que a literatura dá não só a quem escreve, mas a quem lê. É possível transitar de vidas, podemos ser múltiplos³².

O desafio da interação texto oral e texto escrito, segundo ele, está em ensinar a escrita a dialogar com a oralidade, e vice-versa.

Assim também o contexto discursivo das metaficções historiográficas, como nos parece ser a obra que ora analisamos, representa uma possibilidade de releituras do passado, expressões de reinterpretações para moldá-lo às exigências das interpretações eficazes e iluminar segmentos sociais, idéias e eventos históricos, anteriormente na opacidade. Trata-se, sem dúvida, da utopia da escrita que ao mesmo tempo em que é uma escrita dessacralizante, que desvela a desconstrução dos sentidos, denuncia os simulacros da História e repovoa os espaços vazios.

Maria Teresa Salgado constata isso do seguinte modo:

Diante das recriações lingüísticas miacoutianas, o prazer que sentimos parece adquirir uma nova dimensão, tornando-nos aptos a perceber que o lugar da palavra precisa ser urgentemente reconectado aos sonhos e à imaginação. O espaço do sonho se mostra indispensável para apreendemos não só a totalidade da vida psíquica, mas a de qualquer existência.³³

Sabe-se que a narrativa é, desde as origens, uma maneira peculiar, porem significativa, com que os homens buscam apreender o sentido de sua existência, relatando as estórias, passando e perpassando suas experiências de vida.

O relato, aqui entendido como narrativa, pressupõe, antes de tudo, contar aquilo que se sucedeu ou que se foi. Contar um fato nem sempre implica estar presente no momento em que este se desenrola — embora isso também seja muito importante —, mas selecionar o que e como contar tal fato para um eventual leitor.

Em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* temos o processo de reconstituição da história de uma família moçambicana num momento da cerimônia fúnebre da "quase morte" do avô de Marianinho, cuja chegada era aguardada para que se ajustassem os detalhes cruciais da despedida, e das ações das personagens em Nyumba-Kaya, a casa patriarcal, cujo nome é composto pelas palavras que designam os extremos do país, "para satisfazer familiares do norte e do sul".³⁴

³² COUTO, Mia. Há armadilhas dentro de nós. Entrevista ao Jornal da USP. *Jornal da USP*. São Paulo, de 16 a 22 de Julho de 2007, p. 3.

³³ SALGADO, Maria Teresa. *Op. Cit.*, p. 132.

³⁴ COUTO, Mia. *Um Rio Chamado tempo, Uma Casa Chamada Terra*. Lisboa: Caminho, 2002, p. 28.

O avô, entre a vida e morte, fala com o neto através de cartas escritas pela mão do próprio neto. Nas cartas ele diz coisas como: "Os vivos são vozes, os outros são ecos".³⁵ A racionalidade materialista vai, assim, cedendo ao passado da antiga tradição — tanto a africana quanto a greco-latina ou oriental, no dizer de Francis Utéza, para quem "[na tradição] vida e morte constituem dois aspectos de uma realidade única de ordem espiritual".³⁶

Assim, a estrutura narrativa se apóia na memória para, a partir dela, trazer à luz toda a tensão do enredo, e a memória funciona, a nosso ver, como ponto essencial para a compreensão desta narrativa.

É no vai-e-vem de lembranças e recordações, que as personagens da ficção vão se confundindo muitas vezes com personagens reais da vida cotidiana, culminando em lances magníficos. Tratar-se-á, com certeza, de uma viagem para reconstituir, por meio de idéias, vivências e lembranças, uma terra chamada memória, esse rio e casa ao mesmo tempo, para vivenciar, de novo, o já vivido.

Em suma, procuraremos ao longo das páginas deste trabalho refletir sobre as identidades (nacionais, regionais, étnico-rácicas, culturais, ideológicas, estéticas, estilísticas) como processos geradores da capacidade de aceitação das diferenças. E, conforme considera, Jacinto do Prado Coelho, "as imagens que os povos concebem de si próprios, sendo em certa medida uma criação da literatura, acabam por exercer nesta uma profunda influência".³⁷

No romance em estudo, nosso objetivo foi o de realizar uma abordagem da problemática do esboço-memória na concepção e criação do romance desse autor moçambicano tendo em vista a dimensão das questões ligadas à identidade num país de independência recente e marcado por crises estruturais como é o caso de Moçambique.

Em suma, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* narra a história de um jovem estudante universitário que regressa à sua terra natal, após longos anos na capital, portanto na chamada "civilização". Sua volta se faz necessária em função do funeral de seu avô, Mariano, de quem herdou o prenome. Na verdade ninguém sabe se ele está "de fato" morto. De qualquer modo, na família há os que velam pela morte do patriarca e os que rezam por sua sobrevida.

³⁵ Id Ibid o. 56.

³⁶ UTÉZA, Francis. Mia Couto: 'Mulher de mim' ou da dialética do eu e do inconsciente. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.) *Contatos e Ressonâncias: Literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 250.

³⁷ COELHO, Jacinto do Prado. Fatores da personalidade nacional. In: MOURÃO-FERREIRA, David & SEIXO, Maria Alzira. *Portugal, a terra e o homem: antologia de textos dos escritores do século XX*. Vol. II. 2ª. Série. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p. 75-81.

Assim, enquanto Mariano Neto aguarda pela cerimônia, ele vai testemunhar visitas na forma de pessoas e de cartas que lhe chegam do além-mundo com as revelações de um universo dominado por uma espiritualidade que ele vai redescobrir a medida que se apercebe desse universo frágil e ameaçado pelo medo, no qual redescobrirá a história para a sua própria vida e para a da sua terra, um país da África Oriental, de colonização portuguesa, o qual, além de anos de luta pela independência, conheceu quase, duas décadas de guerra civil entre duas forças políticas: a FRELIMO e a RENAMO.

Couto vê nesta obra que a célula familiar é um elo de ligação que pode tornar um povo dono de uma cultura mais homogênea, não em termos de discurso estritamente político ou ideológico, mas pela criação de personagens diante da não-morte e da não-vida de um patriarca. Ele acaba por resgatar a relação do homem e seu passado; isto é, o artista representa no indivíduo a relação do povo e da história nacional.

Na narrativa surpreendem-se personagens que, numa espécie de passeio pelas origens, pois elas são sempre uma busca, uma interrogação, um certo mito pessoal; movimentam-se na tentativa de reconstituir sua história e a de sua família através de partes de objetos, de fragmentos da memória e pedaços de uma vida vivida e que se quer re-significar.

Sabe-se que em sociedades que primam pela oralidade, como é o caso da Moçambique tradicional, a palavra tem um peso enorme, porque o eco produzido pelo som quando os narradores contam suas histórias de viagens, de guerras, de experiências de vida, deleitam seus ouvintes, além de provocar neles a vontade de, pouco a pouco, ir juntando, todos os fatos narrados, a fim de entender dados que possam ser úteis a estas pequenas histórias de vida que se vão tecendo e vivendo cotidianamente, ou até mesmo, (re)contá-las às novas gerações.

Mia Couto, em entrevista a Michel Laban, fala desta magia de contar histórias que o remete à infância (ao passado) e, em seguida, o traz de volta ao presente, nos seguintes termos:

(...) contavam [os velhos] a história, havia uma coisa quase religiosa, um sentimento de fascínio, de magia, em que de repente o mundo deixava de existir e aqueles sujeito se transformavam em deuses. Era impossível tu não acreditares, tu não estares completamente presente e preso naquela fantasia que eles criavam. (...) Eu pensei: seria necessário transportar para o domínio da escrita, do papel, este ambiente mágico que esses contadores de histórias criam.³⁸

³⁸ LABAN, Michel. *Moçambique - Encontro com Escritores*. Vol. III. Porto: Fundação Engo António de Almeida, 1998, p. 1015.

O romance em questão é ainda construído, como assinala Pires Laranjeira, entre as fronteiras do real e do insólito, do riso e da melancolia; por isso, prossegue autor,

O humor é conseguido com seriedade, porque nunca sabemos onde acaba a cosmologia ou a filosofia das personagens e começa a caricatura que o autor pretende. (...) O passado pesa demasiado sobre a aldeia, como que perdida no tempo, mas cujo o decorrer da História de Moçambique a fez transformar as pessoas, transformando as relações, sob cuja máscara de normalidade se escondem dramas profundos de amores, crueldades e manipulações. O avô, 'meio falecido' (numa narração entre o realista e o fantástico), a mãe, Mariavilhosa, guardadora de segredos demasiado cruéis, ou o tio Último, um novo-rico, ganancioso e poderoso, revelam-se personagens mais complexos do que se poderia julgar³⁹.

É nesse contexto de uma literatura pós-colonial, por se tratar também de um autor pós-colonial, que visa afirmar a diferença e reivindicar a pátria tal como era a proposta/utopia dos intelectuais revolucionários.

Nesse sentido, poderíamos afirmar com segurança, de que se trata de uma obra que partilha tanto da face pós-moderna como da face pós-colonial, pois "destrói mitos e dissemina dúvidas e incertezas, sem fugir, contudo, à crítica e à revisão histórica necessárias".⁴⁰

Trata-se, sobretudo, do

despertar de vozes e memórias que na utopia político-social não tinha lugar. [Mas] Pelo processo de vigília dessas vozes silentes e marginais resgatados da História, descobrem-se as suas sombras, intervém-se na paisagem da cidadania e a nação começa a emergir colorida.⁴¹

Desta maneira, mais do que narrar o passado, a escrita coutiana o reinventa para moldá-lo às exigências das interpretações eficazes para a sociedade moçambicana e seu povo nos tempos atuais. Foi esse fascínio que me levou, ao longo dos últimos três anos, a fazer incursões pelas letras moçambicanas, pela ótica de Mia Couto.

³⁹ PIRES LARANJEIRA, José Luís. Mia Couto: o riso e a melancolia. Paço d'Arcos, 30/10/2002. Disponível em <http://www.instituto-camoes.pt/arquivos/literatura/risomelancolia.htm>. Acesso em 24/07/2007.

⁴⁰ SALGADO, Maria Teresa. *Op. Cit.*, p. 129.

⁴¹ MATA, Inocência. *Op. Cit.*, p.59.

I. Identidade e Identidades: um contraponto

Se entendermos por Cultura todo o conjunto de valores éticos e comportamentais que moldam uma determinada sociedade, cujos membros partilham as crenças, usos e costumes e ideais, então a identidade é uma espécie de quadro de referência que torna os seres humanos aquilo que são, aquilo que os define enquanto pertencentes a esta ou àquela comunidade de indivíduos.

Historicamente a identidade significou a ancoragem de valores que estabilizam o indivíduo de uma determinada sociedade, isto é, um porto seguro no qual ele se aporta para melhor se ver como um sujeito íntegro, estável dentro de seu mundo social. Porém hoje, o conceito de estabilidade da identidade não se justifica mais, na medida em que o eu do sujeito está muito fragmentado, pois dentro dele há várias outras identidades que lhe moldam, num contexto de globalização econômica que conduz também à globalização cultural, em que as influências entre culturas que interagem, interseccionam, tornam menos crível a noção de pureza cultural ou a sua genuinidade.

Abordaremos aqui esta fragmentação da identidade do sujeito, apoiados na teoria da identidade cultural na pós-modernidade de Stuart Hall para melhor situarmos o nosso trabalho.

Para Stuart Hall¹ as identidades culturais são aqueles aspectos identitários que surgem do “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. Ou seja, aos fenômenos estáveis. Mas quando estes fenômenos entram em declínio, isto é, quando começamos a sentir que estamos perdendo algo, entramos em crise, que é o que poderíamos chamar de “crise de identidade”.

Assim, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”.²

1. Conceito de Identidade

Stuart Hall, apresenta-nos três concepções de identidade. A saber, sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

¹ HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 10ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 9.

² MERCER, Kobena *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 9.

1.1. *O sujeito do Iluminismo*³ estaria baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, consciência e de ação. O “centro” deste indivíduo consistia num núcleo interior, o qual lhe era inato e deste modo este (núcleo) se desenvolvia com ele ao longo de sua existência, porém permanecia com ele. Portanto, “o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa”.

1.2. *O sujeito sociológico*⁴ seria, *todavia*, resultado da crescente complexidade do mundo moderno e, ao mesmo tempo, da consciência de que este núcleo interior “não era autônomo e auto-suficiente”, mas sim era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que “mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava”. Em suma, a identidade do sujeito era formada na interação, no contato, nas relações de troca entre ele e a sociedade, num diálogo contínuo com os mundos culturais e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, então, costura ou “sutura” o sujeito à estrutura.

1.3. *O sujeito pós-moderno*⁵. Com a entrada, digamos assim, em colapso, da identidade do sujeito sociológico devido às mudanças ocorridas nas sociedades modernas, “como resultado das mudanças estruturais e institucionais”, que deram novos parâmetros ao próprio processo de identificação dos indivíduos em relação às identidades culturais, surge este novo modelo no contexto das identidades, mais provisório, variável e problemático. Por isso, a identidade do sujeito pós-moderno “torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial e permanente. Pois, de acordo com Stuart Hall, “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.

Para sintetizar o conceito de identidade, especialmente no que diz respeito à evolução histórica da concepção do sujeito moderno e a respectiva constituição no discurso da modernidade, vejamos o que Raymond Williams escreve a propósito:

³ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 10-11.

⁴ *Id* *Ibid* p. 11-12.

⁵ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 12-13.

A emergência de noções de 'individualidade', no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na experiência pessoal do homem, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica. Houve uma ênfase similar, no Protestantismo, na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição a esta relação mediada pela Igreja. Mas foi só ao final do século XVII e no século XVIII que um novo modo de análise, na Lógica e na Matemática, postulou o indivíduo como a entidade maior (...), a partir da qual outras categorias (especialmente categorias coletivas) eram derivadas. O pensamento político do Iluminismo seguiu principalmente este modelo. O argumento começava com os indivíduos, que tinham uma existência primária e inicial. As leis e as formas de sociedade eram deles derivadas: por submissão, como em Hobbes; por contrato ou consentimento, ou pela nova versão da lei natural, no pensamento liberal. Na economia Clássica, o comércio era descrito através de um modelo que supunha indivíduos separados que 'possuíam propriedade e' decidiam em algum ponto de partida, entrar em relações econômicas ou comerciais. Na ética utilitária, indivíduos separados calculavam as consequências desta ou daquela ação que eles poderiam empreender.⁶

Apoiados nesta concepção de sujeito, diríamos há dois princípios básicos: de um lado, o princípio de que o sujeito é indivisível, é uma entidade unificada no seu interior, por isso sua identidade não pode ser dividida; de outro, o que estava assente no fato de que ele também (sujeito) era uma entidade singular, única, portanto sua existência o torna distinto dos demais sujeitos que, como ele, são singulares tanto em relação a ele como em relação a outros sujeitos.

Por conseguinte, a identidade é uma relação de igualdade aplicável não somente à cidadania (pertencimento a um dado país), mas também a outros fatores: religião, sexo, cor partidária, entre outros. Isto quer dizer que todos os fatores ora citados têm uma relação de igualdade entre si válida para todos os valores das variáveis envolvidas. Portanto não é algo único, mas plural. Em suma, identidade é uma pluralidade.

2. Identidade cultural no império português em África

Nesta história são muitos os chamados e poucos os escolhidos.

Frantz Fanon⁷

Abordar a questão da identidade cultural na sociedade colonial pressupõe falar do homem ou do sujeito que ali se encontrava, isto é, do homem branco, europeu, e do homem negro, africano. Portanto de sujeitos com culturas e identidades díspares: o colonizador português e o colonizado africano. Ou seja, teremos um embate entre as

⁶ WILLIAMS, Raymond *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 28-29.

⁷ FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulisseia, 1961, p. 38.

duas culturas que são, no fundo, o mundo do colonizador que pauta pela imposição cultural e o mundo do colonizado que resistirá a esta imposição, causando tensões permanentes entre ambos.

Em outras palavras, “o europeu afirmando o caráter universal da cultura Ocidental, considerando-a a única civilização possível”,⁸ não admitia, com certeza, reconhecer as outras racionalidades, e, em consequência disso, as outras humanidades. Por isso a “legitimação ideológica da política colonial teve como base a concepção do *outro*, do diferente, que o pensamento ocidental construiu sobre os povos que se situavam fora da racionalidade europeia para lhes impor seus interesses econômicos e políticos”.⁹ Logo sua forma de pensar, de ser e de sentir, por isso sua cultura, isto é, sua identidade.

Trata-se, sem dúvida, de fronteiras culturais distintas. Por isso, o colonizador, partindo de sua superioridade cultural, vai tentar criar compartimentos estanques que não permitam mobilidade entre as culturas em questão, a dele e a do colonizado.

A política colonial portuguesa residia, segundo Cabral, “no desprezo secular que sempre manifestaram os colonialistas portugueses pelo homem africano” que “consideravam e consideram como naturalmente inferior, incapaz de organizar a sua vida e defender seus interesses, fácil de enganar, sem cultura e sem civilização”.¹⁰

Assim, procuraremos entender, a partir da concepção do *sujeito do Iluminismo*, a questão da identidade do sujeito na sociedade colonial, por nos parecer a que está mais próxima a ela, já que o *sujeito do Iluminismo* se traduzia em um indivíduo centrado, unificado, cujo eu interior constituía sua identidade enquanto pessoa. Isto é, um sujeito integral. Trata-se do sujeito cartesiano, “*Cogito, ergo sum*” - Penso, logo existo.

Traduzindo isso, no caso do império português em África, diríamos que o homem português é que existe *de fato* e *de jure* como sujeito; o outro, o Indígena, existe a partir do olhar que o português lhe lançava, das considerações que tinha sobre ele. O colonizador era tudo e podia tudo. O colonizado era o nada e podia o que se lhe permitia.

Partindo do fato de que sociedade colonial fundamentava-se no princípio da desigualdade entre os sujeitos que conviviam no mesmo espaço geográfico, temos, de um lado, o europeu que é o que veio para a colônia, de outro, o africano, aquele que já ali se encontrava. Deve-se, contudo, dizer que o contato entre essas duas identidades, como era de se esperar, não se deu de forma pacífica; menos ainda revelavam entre si algum

⁸ Cf. GÓMEZ, Miguel Buendía. *A educação moçambicana: a história de um processo: 1962 – 1984*. São Paulo; FAE/USP, 1993, p. 37 (Tese de Doutorado).

⁹ LOPES, José de Souza Miguel. *Literatura em Língua Portuguesa: Na praia do oriente a areia naufraga do ocidente*. *Scripta*. N. 2. Belo Horizonte, 1998. v. I., p. 270.

¹⁰ CABRAL, Amílcar. *A prática revolucionária. Unidade e Luta II*. Lisboa: Seara Nova, 1977, p. 94-95.

tipo de afinidade étnica, lingüística, religiosa, racial. Tampouco elas tinham uma história e interesses econômicos comuns.

O que vai acontecer, na verdade, é um choque, um choque de culturas dentro desta sociedade, a qual será marcada por uma relação de constantes tensões que permeará a dominação do colonizador europeu ao colonizado africano. Pois o europeu, branco, ser "superior", "racional", cujo desenvolvimento científico e tecnológico estava além do desenvolvimento que o colonizado conhecia, por isso o outro lhe tratará como atrasado, primitivo. Este por sua vez tentará resistir no sentido de manter suas crenças, seus dados culturais e históricos.

A respeito disso, nos aponta Edward Said,¹¹ o colonizador vai construir um conjunto de elementos que “efetivamente silencia o Outro [colonizado], reconstitui a diferença como identidade, regula e representa espaços dominados (...)”.

Na mesma linha de pensamento, afirma Rita Chaves

A alteridade, como marca vertical da diferença, não se atualiza no discurso, que tem como razão de ser o aprisionamento desse Outro, às vezes incompreendido e, não raro, invisível aos olhos de quem exercita, incessantemente, a sua recusa.¹²

Este fato é tão relevante que no caso específico da colonização portuguesa em África se observa a existência de um instituto jurídico-político que o fundamenta. Assim, em 20 de Maio de 1954, Portugal aprova o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique,¹³ no qual configurava, juridicamente, a divisão das populações em três grupos: indígenas, assimilados e brancos.

O homem colonial tinha uma identidade bem definida e localizada no mundo social e cultural a que pertencia. Do mesmo modo podemos afirmar que as três categorias dos indivíduos que compunham a sociedade colonial constituíam, por assim dizer, sociedades diferentes, porque, a colônia, segundo E. A Walker,

É composta, em geral, de um número de grupos mais ou menos conscientes de sua existência, freqüentemente opostos uns aos outros pela cor e que se esforçam em levar vidas diferentes, têm uma alimentação diferente, têm freqüentemente ocupações diferentes que lhes são [asseguradas] pela lei ou pelo costume, usam vestimentas diferentes ... vivem em diferentes tipos de habitações, cultivam

¹¹ SAID, Edward *apud* CHAVES, Rita. Angola e Moçambique nos anos 60: a periferia no centro do território poético. In: CHAVES, Rita & MACEDO, Tânia. (Orgs.). *Literaturas em movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência, 2003, p. 209.

¹² CHAVES, Rita. *Op. Cit.* p. 210.

¹³ AFONSO, Aniceto & GOMES, Carlos de Matos. *Guerra Colonial: Angola, Guiné, Moçambique*. Lisboa: Diário de Notícias, s.d.

tradições diferentes, adoram diferentes deuses, têm idéias diferentes sobre o bem e o mal. Tais sociedades não são comunidades.¹⁴

Podemos frisar a partir disso se tratar de grupos diferentes cujas especificidades se assentavam em termos de raça, de sua heterogeneidade radical e as relações antagônicas que eles mantêm e a obrigação em que se encontram de coexistir “nos limites de um quadro político único”.¹⁵ Assim, a partir da classificação constante do Estatuto do Indígena, acrescidas às noções de colonização desenvolvidas por George Balandier e Albert Memmi, sintetizamos, a seguir, as três categorias de Classes que podemos encontrar na sociedade colonial:¹⁶

1. *O português*, branco, oriundo de Portugal ou nascido na colônia, porém de pais portugueses. Embora constitua uma minoria, em termos numéricos, ele faz parte da sociedade dominante, usufrui os privilégios negados aos demais. Trata-se de um civilizado, no sentido de que detém hábitos e comportamentos distintos daqueles dos nativos. Podia estudar até à Universidade. Tinha o poder aquisitivo. Era protegido pelo poder político e militar. Fazia parte da “raça superior”, a branca. Era cristão, católico, apostólico romano. Lembremos que, como diz Balandier¹⁷, a diferença na sociedade colonizada se dá “pela raça e pela civilização”. Portanto eis a imagem: pioneiro generoso, humanista e filantropo, missionário da cultura e do progresso, evangelizador dos incrédulos.¹⁸

2. *O assimilado*. Nesta categoria procuraremos distinguir três subgrupos, a saber:

2.1. *Mestiço – o mestiço racial*. Este é sujeito que, em termos raciais e culturais, resulta, predominantemente, da miscigenação, isto é, em geral filho de pai branco (europeu) com mãe negra (africana). Embora não seja filho legítimo do colonizador, o fato de ter com ele o vínculo consangüíneo, pode gerar alguns privilégios em relação ao indígena, como por exemplo, o uso do sobrenome do pai, o acesso à educação

¹⁴ WALKER, E. A. *apud* BALANDIER, George. A Noção de Situação Colonial. In: *Cadernos de Campo. Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo*. Ano III, N. 3. São Paulo: USP, 1993, p. 115.

¹⁵ BALANDIER, George. *Op. Cit.*, p. 115.

¹⁶ No item 2, relativo ao assimilado, procuramos assinalar àquilo que, a nosso ver, se fazia na prática colonial, como forma de demonstrar a incongruência que existia entre esta (filosofia do sistema colonial) e a legislação então vigente, conforme o estatuído pelo Estatuto; especialmente em Moçambique.

¹⁷ BALANDIER, G. *Op. Cit.*, p. 119.

¹⁸ Cf. MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 6.

formal, o emprego na administração colonial. Muitas vezes, domina a língua do colonizador, enfim, tem trânsito entre os dois pólos antagônicos: colonizador e colonizado.

2.2. *O estrangeiro assimilado: o chinês e o indiano*, em Moçambique. Para Memmi¹⁹ assimilados são “aqueles que não são nem colonizadores nem colonizados”; porém têm certas vantagens que o colonizado não possui: “emprego mais fácil, menor insegurança contra a total miséria e a doença, escolarização menos precária; alguns cuidados enfim da parte do colonizador, a dignidade mais ou menos respeitada”. Embora seus esforços sejam no sentido de não esquecer o passado de sua origem, eles, na colônia, sofrerão influências dos hábitos coletivos. Ao adotarem a língua do colonizador, usam-no porque neste espaço devem-se seguir as regras de quem está no poder; porém preservarão seus valores culturais. Como se poderá concluir, a resistência é, de novo, mantida nesse cenário.

2.3. *O nativo assimilado — o mestiço cultural*. Nesta categoria estão os filhos dos nativos que trabalham para a administração colonial e que são protegidos por ela. Podem ter também sobrenome de origem portuguesa ou africana, estudam, alguns conseguem concluir um curso superior. É um número muito ínfimo, digamos assim dos eleitos, é que consegue fazer parte do seleto grupo dos estudantes da Casa dos Estudantes do Império (C.E.I.),²⁰ em Lisboa. Contudo nem todos os estudantes das ex-colônias que obtiveram curso superior passaram pela casa²¹. É a tal “história da pirâmide dos tiranetes: cada um, socialmente oprimido por outro mais poderoso, encontra sempre um menos poderoso

¹⁹ Id Ibid p. 28-29.

²⁰ CEI – a Casa dos Estudantes do Império, como o próprio nome indica é a residência que o Governo Português mantinha em Lisboa, nos idos dos anos 50, na qual acolhia estudantes mestiços e negros, os assimilados, que terminavam o ensino Liceal nas províncias do ultramar, a saber, Angola, Cabo Verde, Guiné Portuguesa, atual Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, para mais tarde ajudarem na administração colonial. De salientar que foram justamente esses jovens que irão desencadear a resistência ao regime ditatorial de Salazar e a sua política ultramarina e, conseqüentemente, as guerras de libertação nas colônias que culminará com as autonomias político-administrativa e jurídica das mesmas em relação a Portugal nos anos 70. Além disso, tiveram influência na realização da Revolução dos Cravos em Portugal, por intermédio da qual esta potência colonial legítima as independências nas ex-colônias, reconhecendo-as o direito à autodeterminação. Cf. IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral Filho de África*. Trad. Hudson C. Lacerda. Lisboa: Prelo, 1975, pp. 7-20.

²¹ Cf. PEPETELA. *A Geração da Utopia*. 3ª. Ed. Lisboa: Planeta, 2000. [Coleção Clássicos Contemporâneos]

em quem se apoiar, tornando-se por sua vez, tirano”.²² Podemos, enfim, concluir que a relação entre assimilado e indígena passa a ser esta: o primeiro evita, ao máximo, a condição deste e, se possível, demonstra sua superioridade em relação a ele.

3. *O Indígena ou nativo*. Pertencem à classe dos sem direitos formalmente estabelecidos pela Constituição Portuguesa. São os que precisavam ser civilizados, educados, convertidos em cristãos, por serem pagãos, por não acreditarem na existência de um único Deus, por não possuírem história nem desenvolvimentos científico, por isso, estão atrasados, primitivos. Dos indivíduos que estão nesta categoria, só poucos, mas mesmo poucos tinham acesso a uma educação que chegasse à 4^a. série. Uma educação que era dada, em grande escala, pela Igreja Católica. O restante nem ler, nem escrever sabiam. Muito menos poderiam sonhar em atingir os patamares estabelecidos pelo colonizador. De acordo com Balandier,²³ “a doutrina de ‘política indígena’, visa, segundo os termos clássicos, à assimilação, à associação (desigual) ou ao compromisso” para com a máquina colonial, que se traduz em servir os interesses da Metrópole. E conforme afirma Fanon,²⁴ “O indígena é um ser encurralado (...) [Pois] A primeira coisa que o indígena aprende é colocar-se no seu lugar, não passar dos seus limites”. Porque o chicote está à sua disposição para corrigir seus eventuais excessos.

Apesar deste quadro rígido, o colonizador não é completamente alheio à existência do colonizado enquanto povo, porque segundo Memmi:²⁵

(...) [o colonizador] descobriu o colonizado, sua originalidade existencial, porque subitamente o colonizado deixou de ser elemento de um sonho exótico para tornar-se humanidade viva e sofredora, [por isso] o colonizador se recusa a participar do seu esmagamento, decide vir em seu socorro. [Porque sabe que] tem diante de si uma outra civilização, costumes diferentes dos seus, homens cuja reação freqüentemente o surpreendem, com os quais não possui afinidades profundas.

A questão da identidade no período colonial torna-se um fato extremamente delicado, porque apesar do colonizador *admitir* a existência do colonizado como um ser diferente de

²² MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, p. 31.

²³ BALANDIER, G. *Op. Cit.*, p. 113.

²⁴ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 47.

²⁵ MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, p. 37.

si, sabemos também que muitos dos atos ou comportamentos do colonizado o "irritam", causam-lhe estranhamento. Porque ele (o colonizador) ainda apresenta e representa o colonizado como um ser inferior, sem história, portanto.

Vejamos como George Orwel,²⁶ em 1939, descreve o colonizado em Marrakech:

Quando se anda por uma cidade como esta – 200 mil habitantes, dos quais pelo menos 20 mil não têm literalmente nada exceto trapos que vestem -, quando se vê como as pessoas vivem e, mais ainda, com que facilidade elas morrem, é sempre difícil acreditar que se está caminhando entre os seres humanos. Todos os impérios coloniais estão baseados neste fato. As pessoas têm caras morenas – e, além disso, têm tantas delas! Será que elas são mesmo feitas da mesma carne que nós? Eles têm nomes, pelo menos? Ou serão apenas uma matéria morena indiferenciada, tão individuais quanto as abelhas ou insetos ou coral? Eles se erguem da terra, suam e passam fome por alguns anos e depois afundam novamente nos montes sem nomes dos cemitérios, e ninguém nota que se foram. E até túmulos logo se dissolvem na terra.

Sem dúvida, temos nesta passagem o real retrato do colonizado feito pelo colonizador e, a partir do qual, este fará surgir outros estigmas. Aliás, o que é mesmo colonizado senão um ser estigmatizado? Afinal as relações na sociedade colonial foram mediadas por estigmas, pelas imagens que o colonizador constrói do colonizado e procura fazê-lo acreditar nela: que ele seja inferior, incapaz de ascender social e culturalmente.

Tudo isso baseado no desequilíbrio constante na colônia, o colonizador, com imensos privilégios, o colonizado com poucos direitos. Acrescidos ainda pelo fato de, em nome do cristianismo, todos serem iguais perante Deus. Como se justifica então a idéia de missão cujo objetivo era salvar as almas perecidas destas ovelhas desgarradas, se Deus é um só e pai de todos os homens?

No entender de Memmi²⁷ a complexa relação de convivência na sociedade colonial se dá por dois motivos: em primeiro lugar, pelo “conformismo, a aceitação passiva, a tentativa de convivência do colonizado com o grupo colonizador”, portanto, a “alienação”; em segundo lugar, a “tomada de consciência da impossibilidade, do malogro da assimilação”. Logo por razões várias, o colonizado parte em busca de algo que lhe permita romper com a ordem até então vigente. Daí a revolução e o papel que ela desempenhou na transformação da sociedade colonial para a sociedade pós-independência nas ex-colônias.

²⁶ ORWELL, George. In: LOPES, José de Souza Miguel. *Op. Cit.*, p. 272.

²⁷ MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, p. 11.

3. A revolução, um marco para a nova identidade

Revolução, do *Lat. Revolutione*, significa ato ou efeito de revolver (-se) ou revoltar (-se). Revolta, conflagração, sublevação. Transformação radical e, por via de regra, violenta, de uma estrutura política, econômica e social.

Do conceito ao ato chegamos ao que nos interessa: a questão da subversão da identidade que até então vigorava nas colônias. Uma minoria portuguesa mandando numa maioria africana considerada inferior e cuja existência dependia dela.

Esta maioria não gozava de quaisquer privilégios, pois Portugal, por intermédio do Estatuto do Indígena, elegeu uma minoria desta parcela majoritária da população autóctone, outorgando-lhe certos direitos, sobre os quais já nos debruçamos, como forma de mostrar ao mundo que estava cumprindo sua missão civilizadora. Aliás, como defendia a propaganda salazarista, “Portugal, contrariamente às outras potências coloniais não tinha colônias, e sim, províncias ultramarinas”.²⁸

Entendemos que, com este gesto, o colonizador português pretendia, efetivamente, calar o assimilado, amansando-o com privilégios em relação aos demais. Julgamos que isso aconteceu não porque este (o assimilado) o tenha consentido, aliás, nem isso importava; mas porque talvez tenha aceitado isso para poder alcançar uma posição que o permitisse levar adiante seu projeto emancipador – como ocorreu com as guerras de libertação nacionais.

No esclarecedor e, ao mesmo tempo, instigante prefácio ao livro, *A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*, de Basil Davidson, Cabral nos chama a atenção sobre um fato cuja influência se tornou decisiva para o desenvolvimento das lutas de libertação nas ex-colônias portuguesas em África, quer na sua dinâmica interna, quer nas suas relações com o mundo: a “parede de silêncio erguida à volta dos nossos povos pelo colonialismo português”. Isto porque, segundo ele, a poderosa máquina colonial foi posta a trabalhar “no sentido de convencer a opinião pública mundial de que os nossos povos viviam no melhor dos mundos possíveis, descrevendo felizes portugueses ‘de cor’ cuja única mágoa estava na saudade que sentiam pela sua pátria branca, da qual se encontravam tragicamente afastados pelos factos da geografia”.²⁹ E assim foram construindo toda a mitologia concernente à colonização em África.

²⁸ Em **15/06/1951**, o Ministério das Colônias passa a designar-se Ministério do Ultramar. Cf. AFONSO, Aniceto & GOMES, Carlos de Matos. *Op. Cit.*

²⁹ CABRAL, Amílcar. Prefácio. In: DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1975, p. 3.

Assim, dividindo a população das colônias em África em indígenas, assimilados e portugueses, o império colonial português não podia esperar nada pior do que a insurreição armada sob sua alçada, encabeçada justamente pelos assimilados.

O braço direito do colonizador em sua empreitada educativa era a Igreja Católica, pois sua ação missionária visava exatamente conduzir o colonizado, segundo Fanon,³⁰ ao “caminho do branco, do amo, do opressor”, não ao caminho de Deus. Por isso, o colonizado, ao mesmo tempo em que descobre a sua humanidade, começa “a polir as suas armas para as fazer triunfar”.

Entretanto se na sociedade colonial o conceito do sujeito vinha da “idéia de uma sociedade de indivíduos, onde cada qual se encerra na sua subjetividade”,³¹ teremos uma situação de cansaço, de impaciência, de revolta dos indígenas em relação aos portugueses situados no topo da pirâmide desta sociedade *sui generis*. Ou seja, os últimos que eram os africanos pretendem agora ser os primeiros desta relação. Isto porque, segundo o mesmo autor:³²

O colonizado, portanto, descobre que a sua vida, a sua respiração, as pulsações do seu coração, são as mesmas que as do colono. Descobre que uma pele do colono não vale mais do que uma pele de indígena. Deve dizer-se que essa descoberta introduz uma agitação essencial no mundo. Toda a segurança nova e revolucionária do colonizado dimana disso.

A violência da máquina colonial e seu trabalho forçado, pesado imposto, ou outras agressões físicas e psicológicas, irá conduzir, paulatinamente, às ações de sabotagem e, posteriormente, à guerrilha. Uma vez que todas as formas de convívio se revelaram impossíveis. Por isso, afirma Memmi³³ que o colonialismo que fabricou o colonizador e o colonizado, revelou-se uma doença incurável.

Deste modo, a situação colonial impossibilitaria reverter a situação de impasse vivida na colônia, na medida em que “trazia em si mesma a sua própria contradição que, cedo ou tarde, a faria morrer”. Isto, por si só, já revelava, em amplitude e profundidade, o fracasso do sistema colonial

Na opinião de Carlos Lopes, sociólogo guineense, perante tal impasse, Cabral defendia que o colonizador acabaria por “ser libertado pelo colonizado, numa interpretação baseada no entendimento que a contradição revolucionária principal era a

³⁰ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 38-39.

³¹ Id *Ibid* p. 43.

³² Id *Ibid* p. 41.

³³ MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, p. 184.

que opunha os povos dominados aos dominadores, mais do que a do proletariado contra a burguesia dos países dominadores”.³⁴ Isto porque o “mundo colonial é dividido em duas zonas que se negam e se legitimam reciprocamente, separadas e ligadas pela violência. O colono criou o colonizado e é este que está fadado a destruí-lo, libertando-se e libertando-o”.³⁵

Como resultado desta prática cínica do colonialismo, surge uma potência que se tornou agressiva em relação aos povos dominados quando estes começaram a reivindicar a sua autonomia política, administrativa, econômica, social e cultural. Com seus aviões, bombardearam a esmo o povo, arruinando as aldeias sob os fogos do *napalm*. Um retrato real daquilo que era a política colonial portuguesa que, com a sua filosofia de dividir para reinar, empreendeu uma “campanha de sorrisos, de abraços abertos e de simpatia visando desmobilizar o nosso povo”³⁶ para melhor reinar. E assim, começaram a aliciar representantes da população com promoção de quadros africanos para altas funções administrativas; a autoridade dos chefes tradicionais fiéis ao colonialismo foi reforçada; jovens africanos foram alistados compulsivamente no exército colonial, etc.

O africano vendo-se, neste contexto, como um homem perdido em seu universo e, ao mesmo tempo, roubado em sua dignidade, principalmente pelas contradições e misérias que o sistema colonial lhe impunha, torna-se num homem impotente perante a sombra da escassez em que era votado a viver pelo regime.

Mediados, por fortes sinais da ameaça, da deterioração e da morte, dominador e dominado, se vêem perante uma única solução: um tem que destruir o outro. Para ilustrar essa afirmação, recorreremos ao escritor angolano Castro Soromenho em seu livro *Homens sem caminho*, nesta passagem da narrativa em que ele ilustra uma cena de extrema violência, que caracterizava a relação entre o dominado e dominador em Angola:

Como jaguar sobre a gazela, o invasor caiu nas senzalas do Camba-Camba. Durante dias e noites, os gritos de ódio e de desespero de lundas e quiocos misturavam-se como rufar dos tambores de guerra. Dos milhares de homens que jogaram a sorte das armas por o amor ao seu chão, poucas centenas conseguiram refugiar-se, sob chuvas de setas e perseguidos por ondas de fogo que rolavam na savana de lês a lês, no alto da montanha, onde o soba tinha a sua aldeia. Os outros

³⁴ LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea. In: *Jornada Internacional de Cinema da Bahia. Trocas culturais afro-luso-brasileiras*. ARAÚJO, Guido (Org.) & RUBIM, Albino Canelas (Coord.). Salvador: Contraste, 2005, p. 44.

³⁵ CABAÇO, José Luís & CHAVES, Rita. Colonialismo, violência e identidade cultural. In: ABDALA JR., Benjamin (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 73.

³⁶ CABRAL, Amílcar. *A prática revolucionária. Unidade e Luta II*. Lisboa: Seara Nova, 1977, p. 58.

seguiram o destino da guerra – a morte ou o cativo. Das senzalas e lavras do Camba-Camba restavam as cinzas que enegreciam a savana.³⁷

Nas palavras de Rita Chaves,³⁸ o autor tematiza “o desnorteio como dado final de uma situação de extrema violência, cujas alternativas se perdem entre o cativo degradante e a morte”. Nisso estão as razões objetivas para que os revolucionários africanos, mobilizando as populações de seus países, decidissem, com afinco e coragem, lutar, não mais por via pacífica, mas pela via armada, na tentativa de pôr termo a esta situação de extrema violência física e psicológica.

Deste modo, diríamos que o objetivo central da libertação nacional é a destruição do sistema colonial, sua aniquilação completa. Cada dirigente e militante em seu país concebia sua estratégia de luta, através da qual encorajava também aos outros revolucionários dos países africanos.

Para Cabral, por exemplo, é impossível pensar que qualquer movimento de libertação nacional que não tenha por base e por objetivo a libertação nacional alicerçada na destruição do regime colonial consiga libertar-se do seu jugo. Poderá até estar a lutar contra o imperialismo, mas não estará a lutar pela libertação nacional, pois o “fenômeno de ‘revolução nacional’ é necessariamente um fenômeno de ‘revolução’”. Portanto, o problema da violência é justificável. Isto porque, os fatos, por si sós, dispensam comentários, pois,

O instrumento essencial da dominação imperialista é a violência. [Portanto] Se aceitarmos o princípio de que ‘libertação nacional é uma revolução, e que ela não acaba no momento em que se içe a bandeira e se toca o hino nacional, veremos que não há nem pode haver libertação nacional sem o uso da violência libertadora, por parte das forças nacionalistas, para responder à violência criminosa dos agentes do imperialismo. Ninguém duvida de que, sejam quais forem as suas características locais, a dominação imperialista, implica sempre um estado de violência permanente contra as forças nacionalistas. (...) O que importa ‘de determinar quais as formas de violência que devem ser utilizadas pelas forças de libertação nacional, para não só responderem à violência do imperialismo mas também para garantirem, através da luta, a vitória final da sua causa, isto é, a verdadeira independência nacional.’³⁹

Nisso podemos perceber o sinal do vento da mudança a soprar, sinal de uma resistência, ainda que tímida, a ecoar, cujos frutos já se fazem sentir no canto, no som dos tambores, a conscientizar os irmãos pelo drama que estão vivendo. Como frisa Vasco

³⁷ CASTRO SOROMENHO, Fernando Monteiro. *Homens sem caminho*. 4ª Ed. Lisboa: Ulisseia, 1966, p. 14.

³⁸ CHAVES, Rita. *A Formação do Romance Angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: EDUSP/FBLP, 1999, p. 17. [Coleção Via Atlântica]

³⁹ CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria. Unidade e Luta I*. Lisboa: Seara Nova: 1977, p. 211.

Serra: "o colonialismo terá o que buscou ao disseminar um tão alto grau de dor e injustiça".⁴⁰ A seguir, temos uma clara ilustração disso noutra obra de Castro Soromenho:

(...) Só há vinte anos é que foram submetidas às últimas tribos. Destribalizou-se para os dominar, depois de vencidos pela guerra. Mas o negro refugiou-se nas associações secretas e nos movimentos profético-messiânicos. Eles resistem, Eduardo. Não estão vencidos. Estás a ouvir este batuque, mas não sabes o que significa. Para os brancos, o batuque é festa, libertinagem, bebedeira. Mas para eles é muito diferente. Este é um batuque religioso. Ontem foi enterrado um preso e estão a fazer o batuque dos mortos, atrás do muro do cemitério. Nós estamos entre a prisão onde o homem morreu, na senzala dos cipaios, e o cemitério. O tambor é a grande voz da África. Nunca me esqueci do que me disse um africano que conheci em Benguela: 'só se conhece a África depois de se compreenderem todos os toques de tambores. Quando se deixarem de ouvir os tambores a África estará morta'. Sempre que ouço um tambor, lembro-me desse amigo de Benguela. Ouço e sinto que a África está bem viva na voz de seus tambores.⁴¹

Isto demonstra como a aparente passividade dos africanos era transitória, como irá comprovar a resistência e luta armada pela libertação nacional. Além disso, segundo Roland Corbisier,⁴²

Sem dúvida, na recusa do colonialismo, a negação total do colonizador e na aceitação total de si mesmo, o colonizado, (...) ainda está em grande parte, determinado pelo colonizador. No processo dialético da emancipação, no entanto, esse momento é necessário, pois torna possível o momento seguinte, em que da negação da negação, se passa à plena positividade da afirmação de si.

Assim, para Patrick Chabal,⁴³ um dos aspectos mais dignos de "atenção da perspectiva nacionalista/revolucionária foi a necessidade de 'abolir' a referência ao sentido de etnicidade, regionalismo e tribalismo durante a luta" para que, juntos, os povos de várias regiões constituíssem um só e, para isso, lutar contra o inimigo comum de todos: o colonizador.

O romance que ilustra com precisão e coerência esta questão é *Mayombe*, da autoria do escritor angolano Pepetela que retrata a luta por meio de personagens que vivem a problemática dos valores e das contradições relacionada, sobretudo, à diversidade cultural e étnica que compunham o exército de libertação nacional angolana. Assim, destacamos o personagem Teoria, um mestiço:

⁴⁰ SERRA, Vasco *apud* CHAVES, Rita. *Op. Cit.*, p. 125.

⁴¹ CASTRO SOROMENHO, Fernando Monteiro. *A Chaga*. 4^a. Ed. Luanda, União dos escritores Angolanos, 1985, p. 189-190.

⁴² CORBISIER, Roland. Prefácio. *In*: MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, . 16.

⁴³ CHABAL, Patrick. *Voices Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994, p. 52.

Criança ainda, queria ser branco, para que os brancos não me chamassem negro. Homem, queria ser negro, para que os negros não me odiassem. Onde estou eu, então? E Manuela, como poderia ela situar-se na vida de alguém perseguido pelo problema da escolha, do sim ou do não? Fugi dela, sim, fugi dela, porque ela estava a mais na minha vida; a minha vida é o esforço de mostrar a uns e a outros que há sempre um talvez.⁴⁴

O angolano Mário de Andrade, escritor, pensador, ex-presidente do MPLA e amigo de Cabral, num texto no qual sintetiza da seguinte forma a ambigüidade com que ele e os demais colegas estudantes africanos, em Portugal, se debatiam, sendo simultaneamente assimilados e africanos:

O antagonismo entre a situação de africanos explorados e a possibilidade de uma assimilação são inconciliáveis. Nós sentimos essa realidade como um dilema que é preciso resolver. Por um lado somos africanos, assimilados à cultura portuguesa e nos impõem a cidadania portuguesa. Ao mesmo tempo somos capazes de adquirir uma preparação intelectual e cultural avançada. Esse antagonismo gera o conflito: os estudantes ou entram no caminho de uma ascensão social individual para serem bons médicos, bons advogados, bons técnicos ou são pessoas que vão utilizar a sua capacidade, a sua profissão para servir a grande massa.⁴⁵

Exprime-se assim o espírito nacionalista que, segundo Cabral, consistia em “reafricanização dos espíritos”⁴⁶ que, nada mais era do que a primeira forma de manifestação da consciência de uma alienação sobre a qual era preciso pôr termo, de modo a evitar a perda da identidade africana por parte destes estudantes revolucionários. “É preciso negar o colonizado [que cada um trazia dentro de si], negar o assimilado a Portugal. Mário de Andrade⁴⁷ prossegue: “Sentimos necessidade de nos despojar, de nos fazer uma lavagem cerebral, para nos libertarmos da assimilação imposta pelo ensino colonial”.

Trata-se de uma busca, nem sempre fácil, mas que vale a pena pelo fato de existirem homens dispostos a pensar o futuro do continente e de seus países. Um futuro a ser conquistado. Mas como se poderá conquistar este futuro que ninguém sabe ao certo o que ele significa, nem no que ele vai dar? O ponto de partida é a realidade concreta que estes jovens vivenciaram na colônia e na metrópole: segregação e racismo. Isto gerou indagações, as quais os conduzem aos dilemas centrais de uma África que se esfacela.

⁴⁴ PEPETELA. *Mayombe*. 5a. Ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993, p. 19.

⁴⁵ ANDRADE, Mário de. Amílcar Cabral. In: AZEVEDO, Licínio & RODRIGUES, Maria da Paz. *Diário da Libertação – A Guiné-Bissau da Nova África*. São Paulo: Versus, 1977, p. 88-89. (Coleção Testemunhos).

⁴⁶ CABRAL, Amílcar. *Op. Cit.*, p. 226.

⁴⁷ ANDRADE, Mário de. In: AZEVEDO, Licínio & RODRIGUES, Maria da Paz. *Op. Cit.*, p. 91.

Por isso, Cabral, Agostinho Neto, Mondlane, e Mário de Andrade, entre outros, se propuseram a nobre tentativa de “construir uma sociedade livre e igualitária sobre os escombros do nada (ou quase nada)”.⁴⁸

De fato isto significava que a mudança histórica essencial ao continente pressupunha uma mudança de mentalidade baseada na suplantação destes sentimentos divisionistas.

Outro personagem do romance acima citado, é Muatiânvua, nativo que se vê às avessas com a desconfiança dos seus camaradas guerrilheiros que pertenciam às outras etnias angolanas, sendo ele próprio, era fruto de duas etnias africanas, além do mais, disse que tinha convivido em sua infância, com meninos de raça e de etnia diferente; pelo prego a suplantação do sentimento de divisão entre as etnias e raças em todas as configurações.

Meu pai era um trabalhador bailundo do Diamang, minha mãe uma kimbundo do Songo. (...) O primeiro bando a que pertenci tinha mesmo meninos brancos, e tinha miúdos nascidos de pai umbundo, tchokwe, kimbundo, fiote, kuanhama. (...) Querem hoje que eu seja tribalista! De que tribo?, pergunto eu. De que tribo, se eu sou de todas as tribos, não só de Angola, como de África? Não falo eu o swahili, não aprendi eu o hausa com um nigeriano? Qual é a minha língua, eu, que não dizia uma frase sem empregar palavras de línguas diferentes? E agora, que utilizo para falar com os camaradas, para deles ser compreendido? O português. A que tribo angolana pertence a língua portuguesa? (...) eu não preciso de me apoiar numa tribo para sentir a minha força.⁴⁹

Este é um personagem cuja preocupação se fundava numa idéia de nação, enquanto espaço aberto à multiplicidade étnica e cultural. O curioso também é que ele definia a sua pertença como sendo supra-racial e étnica, na medida em que se sentia angolano, ou africano. Nada mais que isso.

O próprio autor numa entrevista ao Prof. Carlos Serrano⁵⁰ diz que “O Muatiânvua também tem muito de mim, no aspecto da preocupação com unidade nacional, dá uma idéia internacional”, após informar na mesma entrevista que o comandante Sem Medo tinha idéias suas, notadamente, as de “caráter político”.

Conforme o referido professor,

⁴⁸ FERNANDES, Florestan. Apresentação. In: AZEVEDO, Licínio & RODRIGUES, Maria da Paz. *Op. Cit.*, p. 6.

⁴⁹ PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 138-141.

⁵⁰ SERRANO, Carlos. O romance como documento social: o caso Mayombe. In: *Via Atlântica*. FFLCH. USP No. 3. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999, p. 135.

As diferentes formas de ver o outro ou de se ver a si mesmo e de tomar consciência da própria luta em relação aos demais grupos que [o] compõem ... são vivenciados pelos guerrilheiros no momento da mobilização nacional. É nesse momento que se procura transpor esses obstáculos a fim de se obter uma união que leve à luta maior de libertação do todo, momento em que um sentimento nacionalista os motiva o combate frente a um inimigo comum.⁵¹

Pode-se dizer que a revolução independentista nada mais era do que o questionamento da lógica colonial, uma lógica que segundo Carlos Lopes estava já “desenquadrada no espaço e no tempo, relativamente à evolução do processo de integração capitalista”.⁵²

Porém, algumas propostas emergem, desde logo, durante as guerras de libertação nacional, através dos congressos dos principais partidos libertadores da Guiné e Cabo-Verde, Angola e Moçambique. Chamamo-las de propostas-utopias, na medida em que todas elas visavam alcançar os objetivos preconizados pelos seus líderes e, ao mesmo tempo, não se sabia se tudo se concretizaria ou não. Portanto são como miragens.

Estes líderes, Cabral, Agostinho Neto, Eduardo Mondlane e Samora Moisés Machel entre outros, eram figuras preocupadas com os processos de profunda transformação social que ocorria em seus países e, imbuídos de espírito revolucionário, procuraram exprimir as aspirações superiores de seus povos, mobilizando para a luta homens que faziam parte dos setores mais conscientes e mais determinados de suas sociedades, a burguesia, o operário e o campesinato, instigando-os para que avançassem, resolutamente, na construção de uma nova sociedade, livre da exploração colonial. Para isso ancorou-se em algumas propostas/utopias para que o objetivo proposto fosse alcançado.

Embora a nossa proposta de estudo esteja voltada para Moçambique, nos serviremos de outros movimentos libertadores lusófonos para ilustrar algumas semelhanças em relação aos objetivos preconizados por estes movimentos revolucionários, dentro do contexto histórico colonial português em África como as que frisamos a seguir. Por outro lado, seguiremos a linha de pensamento de Amílcar Cabral, um dos maiores teóricos das lutas de libertação em África.

No âmbito político-ideológico, os movimentos de libertação nacional dos países africanos de língua portuguesa pautam por alguns princípios basilares de sua atuação, princípios estes que nos parecem perpassar a todos eles. Embora o nosso estudo se debruce sobre a situação moçambicana, portanto com a FRELIMO, vimos tão logo

⁵¹ Id Ibid p. 135.

⁵² LOPES, Carlos. *Op. Cit.*, p. 43.

necessário apoiarmo-nos noutros movimentos como PAIGC, da Guiné-Bissau e Cabo Verde e o MPLA em Angola para ilustramos algumas propostas revolucionárias.

Assim, para o PAIGC

(...) a mobilização nacional para o desenvolvimento só é realizável no quadro de uma democracia que estimule e garanta a participação de todas as camadas sociais. Esta democracia nacional deve orientar-se no sentido da defesa dos interesses das massas trabalhadores, as quais constituem a grande maioria das populações. Assim ela se define como revolucionária.⁵³

Isto quer dizer que a democracia nacional revolucionária do PAIGC consistia, em primeiro lugar, num sistema que implicava a participação de todo o povo guineense e caboverdiano sem distinção de classes; e segundo lugar, é uma democracia revolucionária porque se orienta para a defesa dos interesses das massas trabalhadoras.

O MPLA, em Angola, se define com uma proposta de democracia popular e socialista. Diz-nos Agostinho Neto:

(...)
Efetivamente, o conteúdo de classe da Democracia Popular e do Socialismo e a conseqüente agudização da luta de classes no plano interno e internacional exigem que uma classe operária como força dirigente possua o instrumento capaz de realizar esta tarefa. Este instrumento, organizado e estruturado de acordo com os princípios marxistas-leninistas, que dirigirá as classes revolucionárias, será o Partido de Vanguarda da Classe Operária. (...) O MPLA será pois o Partido da classe operária que unirá numa sólida aliança os operários, os intelectuais revolucionários e outros trabalhadores dedicados à causa do proletariado.⁵⁴

A FRELIMO, por seu lado, constata que sem Partido revolucionário e sem ideologia revolucionária não será possível desenvolver-se a revolução em Moçambique, por isso:

(...)
As duras batalhas de classe exigem que a classe operária, em estreita aliança com o campesinato, seu aliado fundamental, e com elementos progressistas de outras classes trabalhadoras disponham de um partido de vanguarda, orientado pela ideologia científica do proletariado. A criação do Partido surge como uma necessidade do desenvolvimento da Revolução. (...) Nesta perspectiva o Comitê Central propõe ao III Congresso a criação do Partido da vanguarda, Partido marxista-leninista.⁵⁵

⁵³ MOITA, Luís. *Os Congressos da FRELIMO, do PAIGC e do MPLA – Uma análise comparativa*. Lisboa: CIDAC; Ulmeiro, 1979, p. 39.

⁵⁴ MPLA – Relatório do I Congresso do Comitê Central. In: MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p. 48.

⁵⁵ Relatório do Comitê Central da FRELIMO. In: MOITA, Luís. *Op Cit.*, p. 42-43.

No plano econômico e social, o PAIGC, através do Relatório do Conselho Superior de Luta, embora enfoque os princípios sobre os quais se desenvolverão as bases econômicas e sociais do futuro Estado, continua firme no princípio do reforço ideológico e organizativo, e confirma-o, assim, no relatório de 1966:

A luta pela independência econômica e social é mais complexa e difícil que a luta pela independência política, tanto pelas suas características externas que tem de enfrentar, como pelas contradições geradas pela mutação cada vez mais profundas no processo de desenvolvimento das forças produtivas e sociais, à medida que os objetivos programáticos foram sendo atingidos e a diferenciação das várias camadas sociais, com os seus interesses específicos, se for acentuado. Ela exige, por isso, uma vanguarda política cada vez mais coesa do ponto de vista ideológico e bem estruturada do ponto de vista organizativo.⁵⁶

Ou seja, este texto do relatório tenta esclarecer o grande objetivo do PAIGC que é o do desenvolvimento social e econômico, sem descurar no prosseguimento da luta de libertação nacional e, ao mesmo tempo, que prevê para o futuro, pós-luta, a agudização das tensões sociais, isto é, a luta de classes que se travará mais adiante.

Acima, temos apontado algumas linhas gerais que, de acordo com os princípios basilares dos três movimentos libertadores, vem desde logo, a questão da autonomia das organizações das massas através dos sindicatos, organizações das mulheres, dos jovens e associações culturais e o papel dirigente dos partidos em face de estes órgãos. Porém, estes, os partidos libertadores, “sem monopolizar toda a actividade política, deve dinamizar as lutas das massas nas diversas frentes e sectores, de modo a alargar sempre mais o campo da revolução”⁵⁷ e, simultaneamente, traçar estratégias de desenvolvimento.

Para a FRELIMO, o desenvolvimento econômico e social, na etapa da Democracia Popular, é tomar a agricultura como base e a indústria como fator dinamizador e decisivo.

Assim, numa primeira fase do nosso desenvolvimento, a agricultura, criando a maior parte do excedente, constitui a fonte principal de acumulação para o nosso desenvolvimento, assegurando a produção de matérias-primas para a indústria, garantindo o abastecimento em produtos alimentares e produzindo excedentes para a exportação. A indústria, transformando as matérias-primas do solo, do subsolo e do mar e fornecendo os meios de produção a diversos sectores, em especial à agricultura, elevará a capacidade de produção do conjunto da economia e, num processo dinâmico, impulsionará o desenvolvimento econômico acelerado. Numa segunda fase, o processo de crescimento econômico exigirá a criação e desenvolvimento da indústria pesada, factor decisivo do desenvolvimento. Com efeito, é a indústria pesada que permitirá a industrialização da agricultura, o desenvolvimento impetuoso das forças produtivas em todos os sectores e

⁵⁶ Relatório do Conselho Superior de Luta do PAIGC. In: MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p. 46.

⁵⁷ MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p.51.

contribuirá decisivamente para nos libertar da situação de profunda dependência econômica e tecnológica em que nos encontramos. A indústria pesada, pela sua grande dimensão e número de operários envolvidos em complexos industriais integrados, criará as condições objectivas que permitem a elevação do nível da consciência de classe e reforçará o papel dirigente do operariado no desenvolvimento da sociedade.⁵⁸

Em seu relatório do Conselho Superior de Luta de 1966, o PAIGC contatava que eram imprescindíveis a coordenação e planificação dos projetos de desenvolvimento económico, de modo a encarar o necessário auxílio externo, sem deixar de contar com as próprias forças. Por isso, enseja: “(...) aumentarmos a produtividade, diversificar as culturas, promover a iniciativa criadora das massas” e, Assim, pautar pela “criação de condições que conduzam ao estabelecimento do equilíbrio da nossa balança de pagamentos e a outras necessidades tendentes a quebrar o círculo fechado da auto-subsistência, em que se encontram 80% da nossa população”. Por isso, o partido defende,

(...) devemos dar prioridade às indústrias essencialmente voltadas para o mercado exterior ou susceptíveis de, rapidamente, gerar excedente exportável. Assim, criamos empresas no domínio das pescas e da transformação da madeira e temos em curso a instalação de um complexo agro-industrial em Cumeré, cujos produtos se destinam essencialmente à exportação. (...) a indústria e os serviços terão papéis importantes a desempenhar. A indústria terá de ir ao encontro das necessidades vitais da população rural de forma a produzir e colocar no mercado artigos utilitários que, provocando no camponês a necessidade da sua aquisição, irão estimulá-lo a produzir mais e melhor com o fim de vender o excedente e aplicar o produto dessa venda na compra dos referidos artigos. Para a dinamização e aumento da produtividade na agricultura, a indústria deverá dedicar-se ao incremento das técnicas culturais agrícolas, nomeadamente no que respeita ao fabrico de alfaías agrícolas e de fertilizantes (...). Deste modo, a agricultura e a indústria articulam-se num desenvolvimento equilibrado – a agricultura como base e a indústria como dinamizadora do seu desenvolvimento.⁵⁹

O MPLA, em suas Linhas mestras, traça perfil igual aos outros dois movimentos tomando a agricultura por base e a indústria como dinamizadora deste processo que visava, essencialmente, ao bem de todas as classes sociais; acrescentando, deste modo, os seguintes setores:

(...) é de considerar o petróleo, as pescas, a construção civil e indústrias conexas, como sectores de arranque da economia nacional a curto prazo, e a indústria mineira como sector de arranque a médio prazo. (...) Há que alargar continuamente o sector social (estatal e cooperativo) da economia, aplicar às empresa estatais as

⁵⁸ Directivas da FRELIMO. In: MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p.56.

⁵⁹ Relatório do Conselho Superior de Luta do PAIGC. In: MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p.60-61.

novas formas de gestão e de cálculo econômico (...) a criar novas cooperativas de produção e de consumo, dando prioridade às cooperativas de produção no campo.⁶⁰

Todos estes movimentos revolucionários acreditavam no desenvolvimento de seus países, considerando que existem fases para o processo de desenvolvimento em níveis gerais e particulares de produção, isto é, de muito trabalho por parte de todos os atores da revolução, a saber intelectuais, operários, o campesinato, o povo e pequena burguesia urbana. Pois como disse Cabral “os nossos povos [na África] têm realmente a possibilidade de passar de uma situação de subdesenvolvimento e exploração para uma nova fase do processo histórico, fase que os pode levar as formas mais altas de vida econômica, social e cultural”.⁶¹ Em outras palavras, o conceito central de libertação nacional de todos estes movimentos, poderia ser definido, não tanto como o direito do povo a governar-se a si próprio, mas, sobretudo, como o direito do povo a recuperar a sua própria história, libertando os meios e o processo de desenvolvimento das suas forças produtivas.

Neste sentido, serviremos de uma citação de Basil Davidson, a respeito da forma como Amílcar Cabral que tinha a insistência teimosa em

analisar factualmente a maquinaria da sociedade, da sociedade tradicional, da sociedade colonial; em inspeccioná-la peça a peça; em considerar-se, e até que ponto, essas peças poderiam ser usadas na construção de uma máquina inteiramente diferente; em decidir com grande rigor que novas peças seriam necessárias; numa palavra, em conceptualizar o ‘processo’ real e pormenorizado de mudança sócio-econômica⁶².

Pode-se deduzir o seguinte, a partir desta proposição de Davidson: primeiro a análise e a fixação dos objetivos principais da luta de libertação nacional e, através dela, o avanço rumo ao desenvolvimento; depois, poder-se-á perguntar, por que meios seguir para a obtenção deste desenvolvimento? Talvez encontremos a resposta com Cabral no trecho a seguir:

Cada povo é que melhor sabe o que fazer para seu benefício: mas parece-nos [a nós do PAIGC] que é preciso criar uma vanguarda unida e consciente do verdadeiro significado e objectivo da luta de libertação nacional que vai dirigir. Esta necessidade parece-nos ainda mais urgente porquanto a situação colonial, embora com algumas excepções, não permite e nem admite a existência de classes de

⁶⁰ Linhas mestras do MPLA. In: MOITA, Luís. *Op. Cit.*, p.64.

⁶¹ CABRAL, Amílcar *apud* DAVIDSON, Basil. *Op. Cit.*, p. 90.

⁶² DAVIDSON, Basil. *Op. Cit.*, p. 92.

vanguarda (uma classe operária consciente de si mesma, um proletariado rural). [...] Por outro lado, a natureza embrionária das classes laboriosas e a situação econômica, social e cultural dos camponeses – que são a mais forte das forças físicas na luta pela libertação nacional – não permitem que estas duas principais forças da luta compreendam, sozinhas, a diferença entre uma independência nacional genuína e a independência política artificial. Só uma vanguarda revolucionária, geralmente uma minoria activa, pode compreender esta diferença desde o início e pode gradualmente explicá-la, durante a luta, às grandes massas do povo⁶³.

No plano cultural, reportando-nos, mais uma vez ao grande teórico revolucionário da luta de libertação nacional nas ex-colônias portuguesas em África que é Amílcar Cabral, ele dizia que “a luta de libertação é, antes de mais, um acto de cultura”,⁶⁴ devido ao seu carácter civilizatório de libertação nacional e de emancipação dos povos. Ao mesmo tempo, no plano individual, a luta permitiu ao homem africano constituir-se enquanto sujeito da História e, portanto, sujeito de uma nação.

A cultura, base e fonte de inspiração da luta, passa a ser influenciada por esta, influência que se reflete, de forma mais ou menos evidente, quer na evolução das categorias sociais e dos indivíduos, quer no desenrolar da própria luta. O ato de mobilização e organização que o partido da Guiné e Cabo Verde, PAIGC, levava (e também outros movimento de libertação nacionais nas antigas colônias portuguesas, MPLA, em Angola e FRELIMO, em Moçambique) para lutar contra a dominação estrangeira, era uma forma de proteger a sua cultura, preservando-a e preservando-se enquanto povo. Ora, isso quer dizer, que se tratava tanto da preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo como da harmonização e desenvolvimento desses valores.

Mas, para que se preservem os “valores culturais positivos de cada grupo social bem definido, de cada categoria, realizando a confluência desses valores no sentido da luta, dando-lhes uma nova dimensão – ‘a dimensão nacional’”,⁶⁵ era necessário reconhecer que

A luta de libertação nacional, que é a mais complexa expressão do vigor cultural do povo, da sua identidade e da sua dignidade, enriquece a cultura e abre-lhe novas perspectivas de desenvolvimento. As manifestações culturais adquirem um novo conteúdo e novas formas de expressão, tornando-se assim um poderoso instrumento de informação e formação política, não apenas na luta pela independência como também na primordial batalha do progresso.⁶⁶

⁶³ CABRAL, Amílcar *apud* DAVIDSON, Basil. *Op. Cit.*, p. 93.

⁶⁴ CABRAL, Amílcar. *Op. Cit.*, p. 244.

⁶⁵ CABRAL, Amílcar. *Op. Cit.*, p. 245.

⁶⁶ *Id Ibi*, p. 247.

Explicitando melhor a sua idéia, Cabral recorre à flor:

Como sucede com a flor numa planta, é na cultura que reside a capacidade (ou a responsabilidade) da elaboração e da fecundação do germe que garante a continuidade da história, garantindo, simultaneamente, as perspectivas da evolução e do progresso da sociedade em questão. (...) [É por isso que] a opressão cultural e a tentativa, directa ou indirecta, [do colonizador em liquidar os] dados essenciais da cultura do povo dominado [não surtiu o efeito desejado, porque este resistiu].⁶⁷

A afirmação da personalidade cultural dos povos das ex-colônias portuguesas em África, testemunha a resistência face à cultura do opressor, ainda que se deva reconhecer que, da mesma forma que, do ponto de vista econômico e político, existem várias Áfricas, há também várias culturas africanas no interior de um mesmo país. Por isso, apoiando-nos, mais uma vez em Cabral, diríamos que são os seguintes os objetivos da resistência cultural, perseguidos pela revolução nacional pelas independências das colônias portuguesas em África.⁶⁸

- a) desenvolvimento de uma “cultura popular” e de todos os valores culturais positivos, autóctones;
- b) desenvolvimento de uma “cultura nacional” baseada na história e nas conquistas da própria luta;
- c) elevação constante da “consciência política” e moral do povo (e de todas as categorias sociais) e do “patriotismo”, espírito de sacrifício e de dedicação à causa da independência, da justiça e do progresso;
- d) desenvolvimento de “cultura científica”, técnica e tecnológica, compatível com as exigências do progresso;
- e) desenvolvimento, com base numa assimilação crítica das conquistas da humanidade nos domínios da arte, da ciência, da literatura, etc., de uma “cultura universal” tendente a uma progressiva integração no mundo atual e nas perspectivas da sua evolução;
- f) elevação constante e generalizada dos sentimentos de humanismo, solidariedade, respeito e dedicação desinteressada à pessoa humana.

⁶⁷ Id Ibid p. 224.

⁶⁸ CABRAL, Amílcar. *Op. Cit.*, p. 232-233.

Com o seu olhar de engenheiro Cabral não se esqueceu de tratar também dos temas relativos à mulher, à criança e às riquezas do seu país: a flora e a fauna. Temas que podem estendidos à realidade moçambicana. Numa passagem do *Prefácio* ao livro de Davidson, Cabral traça uma de suas grandes preocupações: a igualdade entre o homem e mulher que está explícito no tratamento que o autor dá a Lebete: a mãe de família e ao mesmo tempo a mulher revolucionária cuja opinião é respeitada pelo marido, e também uma mulher trabalhadora, descrevendo-a da seguinte maneira: “mulher, a jovem rebelde, fina como uma gazela, a mãe de família, a mulher cuja opinião é escutada pelo marido, a cultivadora de arroz”. Mas, o mais importante do que temos afirmado até agora, está explícita na seguinte pergunta “Poderá uma luta, mesmo a mais justa, como é a nossa, arrogar-se o direito de monopolizar o tempo a tal ponto que chegue a silenciar a voz de Lebete, a mulher?”.⁶⁹ A mulher que também era a metáfora da fauna, a mulher fina como a gazela.

As crianças são, no dizer de Cabral, “a razão da nossa luta, o futuro do nosso país”, justamente as que foram abandonadas pelo colonizador, sem roupas, crianças “deformadas pela subalimentação, crianças que não têm brinquedos, mas têm estômagos intumescidos habitados por vermes, crianças que parecem crianças-balões”,⁷⁰ contrariamente às crianças da terra dos brancos, cujas barrigas não são grandes. Uma luta que visa também proteger os anciãos, “nossos museus, as nossas bibliotecas, os nossos livros de história – o presente e o passado”.⁷¹

Não poderia escapar ao olhar crítico do engenheiro, a floresta, que abriga as bases dos guerrilheiros, como também elas são os “bastiões sagrados dos ‘irans’ e de toda a casta de espíritos”.⁷² Uma floresta que já não lhes mete medo, porque segundo Cabral “conquistamos e mobilizamos para o nosso lado os espíritos da floresta, transformando esta fraqueza numa força”. Pois era este o sentido da luta: tornar as fraquezas forças. E claro as flores não escaparam às suas considerações: “Flores azuis-amarelas-lilases, flores cor de arco-íris, flores vermelhas como o Sol poente, e também brancas (mas não como os colonos), brancas e puras como a pomba de Picasso”.⁷³

Com a revolução, estes países passarão a Estados nacionais, soberanos e os homens que lutaram por sua autonomia passam a ser sujeitos de sua história, não mais pacientes dela, como vinham sendo tratados pelo colonizador. Ainda que depois das

⁶⁹ CABRAL, Amílcar. *Prefácio*. In: DAIDSON, Basil. *Op. Cit.*, p. 6-7.

⁷⁰ Id *Ibid* p. 7

⁷¹ Id *Ibid*. p. 7.

⁷² Id *Ibid*. p. 8.

⁷³ Id *Ibid*. p. 6.

independências estejamos assistindo frustrações em relação aos ideais que nortearam as lutas.

Um fato, porém, merece nossa atenção: o fato de que aqueles que foram ao longo do tempo objetos da História, passam com a revolução a sujeitos da História.

Para Fanon,⁷⁴

A descolonização não passa nunca despercebida, dado que afecta o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela falta do essencial em atores privilegiados, amarrados de maneira quase grandiosa pelo correr da história. Introduce no ser um ritmo próprio provocado pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é realmente a criação de homens novos.

Durante uma década os países africanos, ex-colônias, lutaram contra ditadura de Portugal salazarista, libertando-se dela e libertando também a própria potência colonizadora, Portugal, de suas amarras fascistas. Os traumas, as perdas material e humana permanecem vivas como lembrança na memória coletiva dos povos, colonizado e colonizador. E assim abriu-se o caminho para a constituição de novas identidades nacionais que será, a seguir, nosso objeto de análise.

⁷⁴ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 32-33.

II. Pós-Independência e Pós-Colonialismo: um contraponto

*Cada coisa a seu tempo
Pouco a pouco o passado recordemos
E as histórias contadas no passado
Agora duas vezes
Histórias, que nos falem.*

Fernando Pessoa

Ao longo destas páginas, procuramos refletir acerca da relação entre a literatura e a sociedade, entre a literatura e a história, de modo a entender como esta relação se projeta na construção da identidade cultural do sujeito-narrador do romance *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*. E, por outro lado, como esta construção da identidade cultural se integra no tecido social moçambicano.

Para melhor nos debruçarmos sobre o tema em questão, procuraremos, nesta etapa do trabalho, esboçar a distinção entre o pós-colonialismo e a pós-independência, para ver, até que ponto, os dois conceitos, simultaneamente, se imbricam um no outro, e se negam em certos aspectos diferenciadores. Neste sentido recorreremos a dois críticos, Terry Eagleton e Stuart Hall, para ilustrarmos algumas propostas de estudo.

Surgido depois da Segunda Guerra Mundial, o termo pós-colonialismo designava os países recém independentes; portanto tinha um sentido cronológico. Entretanto, a partir dos anos setenta, torna-se o termo usado pela crítica, em diversas áreas de estudo, para discutir os efeitos culturais da colonização. Embora o pós-colonialismo não designe um conceito histórico, mas um conceito de análise que nos conduz às literaturas que nasceram num contexto marcado pela colonização europeia, diríamos que a crítica pós-colonial se volta contra as formas e os temas coloniais, considerando-as ultrapassadas; ao mesmo tempo, em que se esforça por combater e refutar as suas categorias e idéias geradoras, propondo uma nova visão de um mundo cuja característica se traduz pela coexistência e negociação de línguas e culturas.

É a partir deste princípio de contradição que Stuart Hall nos chama a atenção para as suas discriminações e especificidades e para a necessidade de estabelecer com mais clareza em que nível de abstração o termo está sendo usado, ou até que ponto este conceito deveria nos ajudar “a descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais,

que marca a transição, necessariamente irregular, segundo ele, da era dos impérios para o momento da pós-independência ou da pós-colonização”.¹

Contudo, será, sobretudo, a partir da publicação de *Orientalism* (1978), de Edward Said que se desenvolvem teórica e criticamente os estudos a respeito deste tema, surgindo posteriormente obras de outros intelectuais na diáspora, quer oriundos das ex-colônias, quer com raízes nelas, que reclamam uma voz crítica pós-colonial.

Procurou-se articular, a partir deste período de 1978, o pós-colonialismo aos estudos culturais, os quais permitem uma reflexão sobre a transmigração das teorias, sobre a relação entre o local e o global e assinala uma análise das práticas culturais do ponto de vista da sua imbricação com as relações de poder.

Refletindo sobre as relações de poder, Ella Sholat reconhece as suas implicações nas três últimas décadas nos chamados países de Terceiro Mundo, frisando que se

produziram um número bastante complexo e politicamente ambíguo de desdobramentos... [inclusive] a compreensão de que os condenados da terra não são unanimemente revolucionários... e [que] a despeito dos amplos padrões de hegemonia geopolítica, as relações de poder no Terceiro Mundo são também dispersas e contraditórias.²

A fim de melhor compreendermos como se delineava o quadro moçambicano, vamos tentar traçar, num primeiro momento, a diferença entre pós-modernismo e pós-modernidade para chegarmos, num segundo momento, a uma distinção mais esclarecedora entre pós-independência e pós-colonialismo.

Pós-Modernidade, de acordo com Terry Eagleton, é uma “linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação”.³ Enfim, diz respeito às mudanças que ocorre(ra)m no contexto histórico de uma época.

Nessa perspectiva, é de salientar que a pós-modernidade enxerga o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e à coerência de identidades.

¹ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 107.

² SHOLAT, Ella *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 105.

³ EAGLETON, Terry. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 7.

A sua visão, contudo, tem a ver com a mudança histórica ocorrida no Ocidente para dar origem a uma nova forma de capitalismo, cujo panorama global nos conduz a um “mundo efêmero e descentralizado de tecnologia, do consumo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política de classes cede terreno a uma série difusa de ‘políticas de identidade’”.⁴

Em contrapartida, o pós-modernismo é um estilo de cultura que reflete um pouco esta “mudança memorável por meio de uma arte superficial, descentrada, infundada, auto-reflexiva, divertida, caudatária, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre a cultura ‘elitista’ e a cultura ‘popular’, bem como entre a arte e a experiência cotidiana”.⁵ Dito de outro modo, a cultura elitista e a cultura popular se confundem; não há uma fronteira nítida entre ambas, justamente por se tratar de um estilo híbrido de cultura.

Por isso, o pós-modernismo constitui um fenômeno híbrido, no qual tanto o pessimismo precário como a visão entusiasmada da diferença, mobilidade e rupturas constantes se vêem misturados.

Feita a aproximação entre as distinções relativas à pós-modernidade e ao pós-modernismo, diríamos que a primeira se aproxima mais da pós-independência no sentido de ser o marco histórico da virada de um sistema político para o outro, no caso, do colonialismo para a independência; enquanto que o segundo (o pós-modernismo) teria a ver com o pós-colonialismo, porque alude ao aspecto cultural de um povo numa determinada época de sua história.

Embora devamos proceder a uma diferenciação entre o pós-modernismo e o pós-colonialismo, no que tange à perspectiva histórica entre ambos, constatamos, desde logo, que um se refere ao Ocidente — pós-modernismo — e outro — pós-colonialismo — aos países ex-colônias em África, na Ásia e na América Latina.

Desse modo, o pós-colonialismo se entrelaça com a pós-independência, na medida em que abrange questões tão complexas, variadas e interdisciplinares, como “representação, sentido, valor, cânone, universalidade, diferença, hibridação, etnicidade, identidade, diáspora, nacionalismo, zona de contato, pós-modernismo, feminismo, educação, história, lugar, edição, ensino, etc., abarcando aquilo que se pode designar

⁴ EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 7.

⁵ *Ibid* p. 7.

como uma ‘poética da cultura’ e criando alguma instabilidade nos domínios dos estudos literários tradicionais”.⁶

Resumindo, recorreremos a Russel Hamilton que nos dá a possibilidade de entendermos o pós-colonialismo já que o período do pós-independência se circunscreveria apenas às questões sociopolíticas.

O pós-modernismo transcende o modernismo, tanto científico, racional do iluminismo como, no âmbito literário, o romântico e realista do século dezanove e, no século vinte, o modernismo hispano-americano e brasileiro. Portanto, em termos teóricos o pós-modernismo é uma espécie de vanguardismo. [Já] com respeito ao pós do pós-colonialismo, [há que se] levar em conta que o colonialismo, ao contrário do modernismo traz logo à mente uma carga de significadores e referentes políticos e sócio-econômicos. Portanto, os antigos colonizados e seus descendentes, mesmo com o fim do colonialismo oficial, avançam para o futuro de costas, por assim dizer. Isto é, ao contrário dos pós-modernistas, que carregam o passado nas costas mas que fixam os olhos no futuro, os pós-colonialistas encaram o passado enquanto caminham para o futuro. Quer dizer que por mal e por bem o passado colonial está sempre presente e palpável.⁷

Em outras palavras, no caso específico do pós-colonialismo caminhar para o futuro significa também olhar para o passado. Eis porque T. S. Eliot afirma que o “passado deve ser modificado pelo presente tanto quanto o presente [deve estar] orientado pelo passado”.⁸

É neste diapasão que Sholat observa que a ênfase antiessencialista do discurso ‘pós-colonial’ por vezes parece constituir uma tentativa qualquer de “recuperar ou inscrever o passado comum como uma forma de idealização, a despeito de sua relevância enquanto local de resistência e identidade coletiva”.⁹ Em contrapartida, prossegue a autora, o discurso essencialista pós-colonial se traduziria como um acontecimento de significância global, pelo qual estaria assinalado não o seu caráter universal e totalizante, mas o seu caráter deslocado e diferenciado.

Assim, na narrativa reencenada do pós-colonial, de acordo com Hall¹⁰, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial, pelo que não se restringe apenas ao fato colonial nos países que sofreram com

⁶ Cf. LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 13-14.

⁷ HAMILTON, Russel. A literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial. In: *Via Atlântica*. FFLCH. USP. No. 3. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999, p. 16-17.

⁸ ELIOT, T. S. A tradição e o talento individual. In: *Ensaio de Doutrina Crítica*. Lisboa: Guimarães, 1962, p. 40.

⁹ SHOLAT, Ella *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 114.

¹⁰ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 112.

a colonização; embora também o seja, mas também pela própria potência colonizadora – pois ela também se libertou de suas amarras colonialistas.

Portanto, afastando-se da narrativa colonial, superando-a, o escritor moçambicano contemporâneo vai definir a estrutura do *entre-lugar* do pós-colonial, na medida em que ele [o pós-colonial] apresenta tanto ao colonizador quanto ao colonizado “um problema de identidade”.¹¹

Mas, a conjugação do passado com o presente com vista à construção de um futuro melhor para todos os moçambicanos, deve ter por base, o respeito pelas diferenças étnico-culturais, o que, em outros termos, significa que, ao partirmos da afirmação dos elementos da pluralidade étnica, devemos considerar a moçambicanidade como conceito pós-colonial e, conseqüentemente, do pós-independência. Porque é resultado de uma conquista sócio-cultural, que pressupõe uma construção que se narra tal como a nação, pelo que devemos pôr em contato a sociedade rural com a sociedade urbana, gente do Norte com gente do Sul e do Centro, como outrora acontecera na revolução.

Além disso, o direito de reivindicar a própria liberdade surgiu, entretanto, como necessidade da unificação das populações, da necessidade de vencer o sentimento de impotência, de sujeição ao colonialismo. Para isso foi criada a FRELIMO com vista a enfraquecer a implantação dos laços de tribalismo que o colonialismo visava para melhor reinar, pois era na implementação do espírito divisionista no seio das populações que o colonizador ganhava mais força para poder reinar.

Em África, sem dúvida,, o impulso radical que movia o espírito colonial, opondo racionalmente, colonizador e colonizado, começa, por parte deste último a mudar gradualmente, transformando-o, a partir do momento em que ele toma consciência da sua opressão, num homem inquieto perante as injustiças do sistema colonial, tentando, deste modo, inverter essa pirâmide social, que trazia o europeu no topo e o africano na base, — base esta que só servia para sustentar aquele que vivia no topo.

O sociólogo português, Boaventura Sousa Santos, ao falar sobre identidade e pós-colonialismo, procura, acima de tudo, exaltar, esperamos não estarmos a exagerar com o emprego deste termo, e, simultaneamente, tentar justificar a peculiaridade da colonização portuguesa, no sentido de que, para ele, esta especificidade se fundava no fato de o colonizador português ter sido indigenizado e, ao mesmo tempo, ter conseguido aculturar o colonizado. Por isso, houve uma perda parcial da diferença entre ambos: colonizador e colonizado:

¹¹DIRLIK, A. *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 122.

A primeira diferença é que a experiência da ambivalência e da hibridez entre colonizador e colonizado, longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português durante longos anos.¹²

Isto porque, as colônias, segundo o autor, ora foram colônias, ora foram províncias ultramarinas. Nesta mesma perspectiva, a miscigenação, entretanto, ora foi vista como a degradação da raça, da raça branca, portanto, ora como a sua característica, de interagir-se com a raça negra, e, nesta mesma medida, os povos nativos, ora foram selvagens, ora cidadãos nacionais do grande império português, isto é, partes do imenso Portugal.

Nós nos perguntamos então: se o colonialismo português era, assim, tão “humanista”, integrando o colonizado na cultura do colonizador e vice e versa, por que teria havido um estatuto estatuindo, juridicamente, a diferenciação entre o branco, o assimilado e o indígena nas ex-colônias portuguesas africanas? E, além disso, por que será que o colonizador português não tratava, de forma igual, o filho seu com uma mulher negra e o filho que nascia de seu casamento com uma mulher portuguesa? Ou até mesmo, por que não levou os filhos mestiços que tinha na colônia para a metrópole, logo depois da independência?

Quando se fala hoje em fraternidade e solidariedade entre povos tal como é a noção de uma comunidade lusófona (Comunidade de Países de Língua Portuguesa, a sua política pós-colonial), em que somos todos irmanados por um objetivo comum, devido aos nossos laços histórico-culturais, deve-se atentar para o fato de a antiga potência não pode esquecer seu passado colonial, doloroso especialmente para os colonizados cujas marcas ainda estão indelevelmente inscritas nas suas culturas.

Pois ao se esquecer do seu passado não justo nem fraterno, talvez esteja criando argumentos que a eximam da responsabilidade colonial, quiçá como um mero atenuante, ou uma espécie de *mea culpa* em relação ao ex-colonizado. Espera-se que a potência colonizadora não acoberte as atrocidades do sistema colonial com argumentos fúteis e inseqüentes em relação à sua responsabilidade histórica.

Dizer, por outro lado, que partilhamos muitos séculos de trocas culturais é o mesmo que dizer que temos uma história comum a nos unir. Fato é que se esta história alguma vez nos “uniu”, foi, a nosso ver, para nos separar, com o racismo e a xenofobia, que ainda repercutem em nossos dias.

¹²SANTOS, Boaventura Sousa. Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-Identidade. In: *Entre Ser e Estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2002, p. 41.

A troca cultural de longos anos que, pretensamente, fora estabelecida entre o português e o africano, durante a colonização, não corresponde à mínima verdade, uma vez que, qualquer que seja o tipo de troca que se estabeleça entre os seres humanos pressupõe necessidade, desejo e interesse. Até onde sabemos, não há interesse econômico, nem político, muito menos cultural, em jogo, entre o colonizador e o colonizado, na medida em que a pretensa superioridade civilizacional e ideológica do primeiro sufocava o segundo.

Afinal, ele se julgava superior e civilizador, como é que poderia *admitir* ou *permitir* se influenciar pelo fraco e primitivo?

O sujeito colonial foi um “sujeito rechaçado, incorporado ou metamorfoseado em algo sem existência”;¹³ é por isso que os intelectuais revolucionários precisavam, com urgência, conseguir algum entendimento geral entre as populações, para fazer-lhes tomar consciência de suas condições opressoras de vida, a fim de que fizessem algo para mudá-las. Isto teria como resultado o surgimento do novo sujeito que procuraria compreender-se a si mesmo para poder se definir na relação estabelecida com o outro, seja ele seu irmão ou não.

Será, portanto, neste contexto, que o pensamento ideológico ia se estruturando, a partir da tomada de consciência da própria condição de colonizado e explorado que, em plena época da independência, obriga o movimento a encontrar soluções organizativas e administrativas para criar alternativas eficazes às instituições governamentais, por forma a romper com sistema colonial.

Como sabemos esta ruptura não se dá de maneira fácil, afinal eram necessários muitos quadros técnicos e administrativos para gerir o aparelho do Estado. E, obviamente, em se tratando de um país que fora colônia, esta tarefa se apresentará gigantesca, porque dos poucos homens preparados pela máquina colonial, muitos foram embora para Lisboa, temendo uma retaliação por parte dos revolucionários.

Retomando, mais uma vez, a questão em análise que opõe os conceitos pós-colonialismo e pós-independência, serviremos da definição proposta por Graça Abreu para o primeiro termo, ao afirmar que este se aplica no âmbito da arte.

Trata-se [o pós-colonialismo] apenas, de discursos – literários, críticos, teóricos – que, posteriores ao colonialismo em sentido restrito – histórico-político e geográfico –, sobre ele refletem, independentemente da origem dos seus autores, numa perspectiva de abertura de horizontes libertadores.¹⁴

¹³ EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁴ GRAÇA ABREU. *Op. Cit.*, p.1.

E a pós-independência, por seu lado, se aplica no âmbito jurídico-político e administrativo do território de Moçambique que fora colônia de Portugal até a proclamação da República em 25 de Junho de 1975.

Outro fato histórico relevante da história recente do país se dá, em 1992, ano em que a guerra civil que, até a esta altura, opunha a FRELIMO à RENAMO, chega ao fim, e se começa a desenhar a abertura ao pluralismo político-democrático, que culminará, em 1994, com a realização das primeiras eleições legislativas e presidenciais que dão a vitória à FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique, no poder desde 25 de Junho de 1975 e ao seu candidato, Joaquim Chissano. Deste modo, diz Ana Margarida Fonseca:

Não se trata, ainda, da representação desse lugar/tempo ideal, a que corresponderia, neste contexto, o surgimento de uma pátria fraterna e justa, liberta das iniquidades presentes, mas da esperança na sua possibilidade – aquilo que chamaríamos, preferentemente, a representação de uma 'vontade' ou 'desejo utópicos'.¹⁵

Entretanto, como sabemos, iremos assistir ao embate entre as correntes revolucionárias do movimento, pois, para uns, havia um projeto utópico, em que se mirava para o futuro, cujo fundamento estava assente no passado que se queria re-significar e re-valorizar, pelo menos, em termos das tradições africanas. Para isso, eles pregavam que era preciso aprender com o povo, trabalhando a seu lado na solução dos seus problemas, conhecendo-o para ganhar uma sensibilidade popular. Esta corrente era defendida tanto por Eduardo Mondlane como por Samora Moisés Machel.

Por outro lado, havia aqueles que tinham a consciência dos limites da grandeza do trabalho que os revolucionários – artistas e políticos – tinham pela frente. Estes defendiam a modernidade, com vista a implementar no país uma visão moderna de história, da sociedade e do mundo, baseados na educação política, técnica e científica dos moçambicanos da nova nação, de acordo com o mundo moderno.

Os protagonistas da revolução cultural e política enfrentam o embate tradição e modernidade, que, do entusiasmo da vitória passam a experimentar a sensação da impotência. Porque os que defendem a re-valorização das tradições são, de acordo com os que defendem a modernidade na FRELIMO, dominados por uma visão limitada que

¹⁵ FONSECA, Ana Margarida. História e Utopia: imagens de identidade cultural e nacional em narrativas pós-coloniais. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001, VI. 1, p. 11.

colocaria o país segregado dos benefícios que a revolução técnica e científica comportam – o que conduziria o país, num primeiro momento, à dependência e, num segundo momento, a sua colocação na periferia do desenvolvimento e, como conseqüência disso, a sua marginalização no mundo moderno.

Uma outra ala dentro do partido – aquela que defende o resgate das tradições e instituições africanas -, entende que era necessário romper com a influência da cultura hegemônica colonial, para que, a partir desta ruptura radical, operar as transformações necessárias no país, de modo a permitir que este se desenvolva sem as instituições ocidentais e os valores que delas emanam.

Há também a crença, por parte da ala da FRELIMO, a que acredita na modernidade, de que só a modernidade é capaz de criar condições favoráveis ao progresso, já que as tradições africanas não dispõem da *ratio* suficiente para lidar com a técnica e as tecnologias ocidentais, pelo que estas – as tradições - devem ser postas de lado e, até mesmo, relegadas ao segundo plano.

Mas como vimos explanando até a agora, julgamos que é preciso buscar o consenso, quer em termos das instituições deixadas no país pela antiga potência colonizadora, quer resgatando os valores institucionais e culturais tradicionais que possam ir ao encontro dos valores culturais e científicos modernos. Pois será nesta conjugação de fatores que poderemos ter um sujeito moçambicano compósito, moderno. E também um país capaz de se adequar aos desafios do progresso científico e tecnológico.

Na época a que nos referimos a idéia de um sujeito unificado o bastante para entabular uma ação significativamente transformadora poderia implodir, pouco a pouco, junto com a fé no conhecimento que costumamos tomar por certo numa renúncia aos valores superiores de uma nação.

Que lugar se reserva à literatura? Ou reformulando a questão: qual o lugar que a literatura se reserva neste contexto? A literatura deve surgir como o ponto a partir do qual um mundo se organiza com coerência. E é nisso que consiste a tarefa do escritor, a de desvelar as misérias sociais, denunciar a corrupção, escrever, através da narrativa, a História do seu país.

Portanto, será a literatura a transformar-se num elemento de grande significado e peso para preencher o vazio que existe entre a contemporânea sociedade civil e a sociedade política africana, em geral, e a moçambicana, em particular.

Talvez, como reflete a Leyla Perrone-Moysés, no texto sobre a desconstrução dos estudos culturais modernos:

a obra literária como um 'evento singular', e não como mero documento; a existência histórica da literatura (como tal), isto é, herdeira de uma história sagrada que ela seculariza; a literatura como 'espaço meteórico' da liberdade de dizer e de não dizer, 'inseparável de uma democracia vindoura'.¹⁶

Portanto, a aceitação do princípio da diferença, e não o uso da hostilidade entre as culturas, através de um processo de permanente negociação, da convivência da *pólis*, sem o apagamento de nenhuma, é, no mínimo, o que se espera desta nação em plena construção de sua identidade cultural.

O intelectual revolucionário – escritor ou não – deveria empenhar-se em uma abordagem dos problemas de sua terra, ainda que mesclados dos elementos ainda presentes do colonizador. Enquanto ex-colonizado se aterá mais aos dados empíricos do seu viver, do seu sonhar, do seu ser homem numa nova sociedade que se lhe vislumbra aos olhos.

Na opinião de José Luís Cabaço o caminho para a realização da utopia revolucionária está "(...) fundada na justiça [social], na liberdade, no progresso e na convergência dos destinos entre o povo e o intelectual, entre a prática e a teoria – [pois é, deste modo que] se resolveria a questão da dualidade"¹⁷ para, então se abraçar a identidade plural. É precisar pluralizar as identidades para que se possa, singularmente, definir-se como sujeito.

A leitura da obra de Mia Couto indica que estamos diante de um escritor empenhado na procura de sua própria identidade e a de seus conterrâneos, nesta empreitada que é o ser-se moçambicano, exigindo-se de si, o que se exige dos outros, um encontro consigo mesmo - que se traduz pela confrontação dos múltiplos tempos moçambicanos e nas diversas raças que compõem essa nação em construção. É oportuno aqui recorrer a Ana Mafalda Leite, que, numa referência a Naguib, artista plástico moçambicano, ressalta os atuais problemas de Moçambique, recordando que, apesar da corrupção que tem maculado o nome do país no cenário internacional, há uma réstia de esperança em relação ao futuro promissor do país:

¹⁶ PERRONE-MOYSÉS, Leyla. Desconstruindo os Estudos Culturais. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001, VI. 1, p. 6-7.

¹⁷ CABAÇO, José Luís. *Op. Cit.*, p. 68.

É esta também a marca da terra atual, generosa de alegria e de indevidos abusos de corrupção, mas a esperança, sem rosto, com um tremendo corpo de desejo não permite abandonar a promessa de um país culturalmente diverso e rico (...).¹⁸

Portanto, podemos afirmar com segurança que a ética do escritor não se tornou complacente nem com a arte nem com a política. Pois o autor espelha suas escolhas, fato que podemos constatar em todo o conjunto de sua obra e em toda a sua preocupação de cidadão e de escritor, sem hesitação.

Dando seguimento às idéias de Terry Eagleton a respeito do pós-modernismo, ele afirma que este nasce da sociedade pós-industrial, do último fator de descrédito da modernidade, como resultado de um fracasso político que ele ou jogou no esquecimento ou ficou brigando, o tempo todo, com ele. Ainda de acordo com Eagleton há que se considerar o peso da “recrudescência da vanguarda, da transformação da cultura em mercadoria, da emergência de novas forças políticas vitais, do colapso de certas ideologias clássicas da sociedade e do sujeito”.¹⁹ Ou seja, o pós-modernismo, ainda segundo o autor, é, entre outras coisas, “a ideologia de uma época histórica específica do Ocidente (como o é a independência para os africanos, em geral e para os moçambicanos, especial) em que grupos vituperados e humilhados estão começando a recuperar um pouco de sua história e individualidade”.²⁰

Como é do nosso conhecimento, para conquistar a liberdade e a felicidade é preciso que o homem moçambicano compreenda a maneira pela qual sua situação específica se entrelaça com um contexto mais amplo, cuja lógica contribui para determinar seu destino, num mundo globalizado.

A teoria pós-colonial, conforme Appiah, nada mais é do que “o batismo da arte negra como uma estética”, portanto, esta mesma arte,

(...) enquadra-se bem no processo da cultura expressiva africana a tornar-se mercadoria internacional, isto requerendo, pela lógica do gesto de abrir um novo espaço, o processo de fabricar a alteridade, ou seja, o outro.²¹

Um problema, porém, se coloca: como será neste período do pós-independência a questão da universalidade de culturas? Como podemos deduzir, ninguém de bom senso

¹⁸LEITE, Ana Mafalda apud MUNANGA, Kabenguelê. A poética a cores numa floresta transformada em pintura. Naguib: África – Brasil: um retorno às raízes. *Revista do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo*. São Paulo, 30 de Março de 2006, p. 2.

¹⁹EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 30.

²⁰Id Ibid p. 118.

²¹APPIAH, Kwame Anthony apud HAMILTON, Russel. *Op. Cit.*, p. 15.

esperaria que as pessoas envolvidas numa luta penosa e sangrenta por reconhecimento ficarão, de uma hora para outra, muito entusiasmadas com noções de unidade nacional, principalmente quando essas idéias nascem de grupos adversários por tradição, quer ideológica, quer étnica.

No panorama africano, a pregação de um discurso da modernidade, em grande parte por mestiços e assimilados, fez com que, muitas vezes, o partido libertador se visse também num dilema pelo fato de que a realidade sócio-cultural destes “quadros” estava distante da dos guerrilheiros camponeses, isto é, do seu conceito de povo e/ou de nação, sobre o qual se debruçava em busca de uma solução viável para seu projeto político.

Diríamos, em suma, que a sociedade pós-independência continuou marcada pelo embate entre a tradição e a modernidade, tal como aquela que opunha o intelectual revolucionário ao colonialista português. Mais ainda, muitas vezes, é preciso ter em conta a multiplicidade de tradições. Vejamos, por exemplo, que a maneira de conduzir a cerimônia fúnebre entre um Changane e um Ndau é diferente; o mesmo vale entre um Cheua e um Sena, Makua e Makonde ou Ajaua para citarmos apenas estes.

Para Terry Eagleton,

Se o pós-modernismo constitui uma forma de culturalismo, é porque, entre outras razões, ele se recusa a reconhecer que o que os diferentes grupos étnicos têm em comum em termos sociais e econômicos é, afinal de contas, mais importante que suas diferenças.²²

O escritor moçambicano tem essa noção, ao mesmo tempo que reconhece que os objetivos que conduziram à emancipação política, deveriam superar e suplantam as querelas culturais; pois elas revelam a diversidade que deve reunir ou entrelaçar todo o tecido conjuntivo do povo moçambicano e não separá-los, compartimentá-los.

Para Raymond Williams,

Uma cultura comum não é, em nenhum nível, uma cultura igual... Uma cultura em comum, nos nossos dias não será a simples sociedade toda do velho sonho. Será uma organização muito complexa, necessitando sempre ajustes e revisões... Temos de garantir os meios de vida, e os meios da comunidade. Mas o que então se viverá, não podemos saber ou dizer.²³

Essa cultura comum, entretanto, a nosso ver, diz respeito à participação ativa de todos os seus membros, especialmente no fato de que eles possam produzir uma

²²EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 119.

²³WILLIAMS, Raymond apud EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 86.

pluralidade de valores e formas de vida. Embora, devemos reconhecer que, às vezes, as pessoas fazem muitas coisas conflitantes dentro da mesma cultura, e com muita frequência herdamos diversas tradições que, muitas das vezes, se tornam incompatíveis com os que se propõem a construir uma nação a serviço de todos os que dela participam, para que se sintam representados em seus anseios mais profundos.

O papel do Estado, neste contexto, deve ser o de zelar pela manutenção das formas de vida, razoavelmente unificadas, para não gerar grandes divisões no seio das populações.

Por isso, deve-se evitar o essencialismo cultural o qual pode levar ao sentimento de supremacia de uma cultura em relação à outra, como a questão de valorizar a cultura ocidental em detrimento das culturas africanas. Não existem, portanto, seres humanos não culturais, não porque a cultura é tudo para os seres humanos, mas porque a cultura faz parte de sua natureza. É-lhes inerente.

Hoje, nesta fase pós-colonial e, numa sociedade moçambicana multicultural, o sistema deve evitar a afirmação de quaisquer valores sobre os demais, restando-lhes reconhecer que são diferentes.

Eis porque a revolução independentista foi muito importante para esta virada histórica que se traduz pelo fato de que os colonizados possuíam algum tipo de poder para organizar sua vida social e profissional, sua atividade política e administrativa, juntamente com modelos simbólicos dentro dos quais eles se representariam a si mesmos.

O sujeito pós-moderno, diferentemente do seu ancestral cartesiano, é aquele cujo corpo se integra na sua identidade. Por isso, Terry Eagleton constata que este “sujeito é culturalmente constituído e historicamente condicionado; ele pode estar carecendo menos de uma antropologia filosófica que de uma doutrina política que trate dos direitos desse sujeito diante do poder do Estado”.²⁴

Assim, a complexa relação entre o sujeito e a sociedade se dará pela consciência daquele em realizar algo que tenha, ao mesmo tempo, como prática e como objeto de prática as forças plenas de satisfação da pessoa humana. Será, com certeza em busca disso que a narrativa utópica do pós-colonialismo vem tateando, a partir da combinação dos dois mundos em embate: a tradição e a modernidade.

A combinação dos dois mundos significa recusar o pior de ambos e, simultaneamente, aceitar o melhor de ambos. Isto porque o “panorama moral ... gera uma

²⁴ EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 81.

crítica impiedosa de todas aquelas crenças e práticas dentro de nossa sociedade que não conseguem alcançar o padrão de respeito universal”.²⁵ Logo, não se trata de reprovar a cultura de outros povos, menos ainda, de intervir nela; mas de agir, positivamente, tanto na nossa como na de outros povos.

No tocante à literatura, devemos ressaltar que a incompreensão por parte dos europeus dos problemas africanos, em especial, da sua organização social e econômica, além de suas práticas religiosas, seus costumes, sua estrutura familiar, levou-os a considerarem as sociedades africanas como um mundo mergulhado na obscuridade do tempo, ao mesmo tempo, dominado pelo caos.

A narrativa que se produz no período histórico da libertação irá marcar um virar da página na história do país, a partir da proclamação da autonomia política e administrativa do novo Estado. O colonizado deixa de ser espectador da sua história e passa a ser ator da mesma. Ao renovar a expressão na narrativa, a narrativa do colonizado possibilitou o florescimento da imaginação e o esplendor da criatividade. Para Fanon,

Ao renovar as intenções e a dinâmica do artesanato, da dança e da música, da literatura e da epopéia oral, o colonizado estrutura de novo a sua percepção. O mundo perde o seu caráter maldito. Criam-se as condições para o inevitável confronto.²⁶

Assim, a concepção que o colonizador tinha do colonizado começa a sofrer abalo na sua estrutura. Este põe de lado o lamento e passa à acusação, à denúncia da violência colonial e das miseráveis condições de vida a que se via votado durante a colonização. Isso terá efeitos imediatos na Literatura que, ao mesmo tempo em que denuncia, cria um mundo novo, cheio de esperança no porvir e confiança na vitória ora alcançada.

Para Manuel Ferreira²⁷ estávamos assim diante da “existência de um ‘discurso literário colonial’ e um ‘discurso literário africano’”, pois entravam em cena os movimentos de libertação nacional que irão romper com toda ordem até então estabelecida nas colônias. Na literatura que se produziu, por exemplo, no período da luta armada já era possível detectar o sentimento patriótico que irrompia nos escritos de José Craveirinha, Noémia de Souza, na poesia, ou na narrativa de Luís Bernardo Honwana, do seu livro de contos, *Nós matamos o cão tinhoso*, de 1964, em que eles começam a celebrar como sujeito e objeto de sua literatura os moçambicanos e as coisas de sua terra.

²⁵ TAYLOR, Charles *apud* EAGLETON, Terry. *Op. Cit.*, p. 122.

²⁶ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 238.

²⁷ FERREIRA, Manuel. *O discurso no percurso africano*. Lisboa: Plátano Editora, 1990, p. 233.

Com a publicação desta obra, a ficção moçambicana dará novos passos em direção à maturidade. Pois as histórias de Bernardo Honwana,

(...) apresentam um lastro simbólico e uma motivação variada, desde a aprendizagem dos atos de violência, como nos extremos de vida ou de morte. Poderá ser entre os homens com outras espécies da Natureza e suas correspondentes implicações psicológicas e éticas.²⁸

Outra obra de grande valor nestes momentos primeiros de formação da literatura nacional moçambicana é *Portagem*, de Orlando Mendes, publicado em 1966. Tem sido saudado como um romance, efetivamente moçambicano, cuja história gira em torno de um mulato, João Xilim, sob o “ângulo dos preconceitos que cercam a mestiçagem, desde os genéticos até os políticos e sociais”.²⁹

Esta perspectiva continuada por Craveirinha ao longo da sua carreira, será retomada no pós-independência com Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa, entre outros. Isto porque, conforme Manuel Ferreira,

Na narrativa africana celebra-se o homem africano, tem-se como destinatário preferencial o africano, valorizando-se as culturas africanas, ou seja, que ela se insere profundamente no quadro geral de um contexto africano, e daí que a elocução dos actos da fala funcionem em pleno, tornando a narrativa ‘porta voz’ da Comunidade africana, subjugada.³⁰

O homem moçambicano que se via no limite da condição de colonizado, por isso, lutou pela emancipação de seu povo e pela autonomia política e administrativa de seu país, busca agora, através da narrativa ficcional, pintar seu país com as cores pelas quais se sente representado – uma empreitada possível através da literatura, dado o seu viés imaginativo. Daí todo o seu instinto de preservação e encantamento.

(...) o oprimido extasia-se a cada descoberta. O encantamento é permanente. Outrora emigrado da sua cultura, o autóctone explora-a hoje com arrebatamento. Trata-se, então, de contínuos esponsais. O antigo inferiorizado está em estado de graça.³¹

Assim, em Moçambique, os escritores irão romper com a literatura colonial, instaurando, em sua escrita, novos modelos de abordar o universo do país, não mais com

²⁸ SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias Africanas: História e Antologia*. São Paulo: Ática, 1987, p. 29.

²⁹ Id Ibid, p. 29.

³⁰ FERREIRA, Manuel. *Op. Cit.*, p. 256.

³¹ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 46.

exotismo que caracterizava a literatura colonial, mas com personagens locais, ligados à realidade local.

Para Fátima Mendonça, eles transportam para o

Universo mágico e encantatório da metáfora e do símbolo, a marca da sua própria origem. O mundo dos homens, dessacralizado e real, o mundo dos moçambicanos: do minério e do estivador, dos que, à força de palmatória, de Norte a Sul, do 'Rovuma ao incomati'.³²

Trata-se, por conseguinte, de gestação e produção do universo poético moçambicano, na medida em que a relação estabelecida entre a realidade apreendida e mediatizada, transporta para esse mesmo universo, a força profética da realização da utopia libertária, quer no âmbito político, quer no âmbito cultural.

1. A escrita como resistência

Para o escritor africano contemporâneo, escrever passa a ser uma forma através da qual

[Des] Dramatiza os fantasmas produzidos pelo colonialismo, colocando em cena medos, culpas, preconceitos, ódios, superstições, crenças e ressentimentos introjetados tanto no imaginário dos colonizados, como no dos colonizadores.³³

Escrever, entretanto, significa, entre outras coisas, registrar todo o sentimento, toda a emoção, toda a razão para que não se permita a desintegração dos valores humanos como, por exemplo, nos tempos em que pesadelos vieram ensombrar a memória heróica do povo moçambicano com a guerra civil.

Em *Terra Sonâmbula*, há uma passagem que traduz bem o espírito deste conflito armado e, ao mesmo tempo, a fé inabalável no devir, a partir do que o narrador diz sobre Muidinga:

Ele queria uma vez mais, tentar descobrir nem sabia o quê, uma réstia de esperança, uma saída daquele cerco.
— Você quer sair não é?

³² MENDONÇA, Fátima. O Conceito de Nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sérgio Vieira. In: *Via Atlântica*. N.º 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002, p. 53-54.

³³ SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. Alegorias em Abril: Moçambique e o sonho de um outro vinte e cinco (uma leitura do romance *Vinte e Zinco*, do escritor Mia Couto). In: *Via Atlântica*. N.º 3. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999, p. 111.

- Quero, tio. Esta estrada está morta.
- Esta estrada está morta!? Mas não entende que isso é muito bom, esta estrada estar morta é que nos dá boa segurança?
- Mas nós, desta maneira, não vamos a lado nenhum...
- Isso quer dizer que também aqui não chega ninguém.³⁴

Nesse lugar, portanto, com a esperança iluminada de luz e de crença num futuro promissor, o homem desiludido encontra, no canto presente, a partir das memórias gloriosas do passado vitorioso da luta de libertação nacional, uma última fronteira onde possam vir a guardar, de novo, suas vidas.

A propósito disso nos fala o escritor numa entrevista a Nelson Saúte:

O escritor moçambicano tem uma terrível responsabilidade: perante todo o horror da violência, da desumanização, ele foi testemunha de demônios que os preceitos morais contêm em circunstâncias normais. Ele foi sujeito de uma viagem irrepetível pelos obscuros e telúricos subsolos da humanidade. Onde outros perderam a humanidade ele deve ser um construtor da esperança. Se não for capaz disso, de pouco valeu essa visão do caos, esse Apocalipse que Moçambique viveu.³⁵

Uma memória heróica, por que histórica, construída sob o bombardeio para criar um Estado Novo, um país que atenda sua gente, governada por sua gente, dispostos a escrever sua própria história. Esta práxis literária estava orientada para o devir, como utopia realizável que, conforme assinala Benjamin Abdala Jr.,

A esperança exige a felicidade aqui e agora como posse do instante. O presente não figura como lugar de contemplação, mas de luta – uma conquista que exige ação imediata. (...) O passado reprimido é recuperado como esperança possível, conforme estratégia discursiva do confronto e não do entendimento mútuo.³⁶

O conceito de resistência em que nos baseamos neste estudo é desenvolvido por Alfredo Bosi,³⁷ sendo “a translação de sentido da esfera ética para a estética” pode ocorrer em dois modos:

1. A resistência se dá como tema;
2. A resistência se dá como processo inerente à escrita.

³⁴ COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. Lisboa: Caminho, 1992, p. 69.

³⁵ SAÚTE, Nelson. *Os habitantes da memória*. Praia; Mindelo: Embaixada de Portugal; Centro Cultural Português, 1998, p. 229.

³⁶ ABDALA JR., Benjamin. Antônio Jacinto, José Craveirinha, Solano Trindade – O Sonho (Diurno) de uma Poética Popular. In: *Via Atlântica*. N.º 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002, p. 37-38.

³⁷ BOSI, Alfredo. Narrativa e Resistência. In: *Itinerários*. No. 10. Araraquara, 1996, p. 11-27.

Pensando nas duas concepções, podemos concluir que, freqüentemente, dois fenômenos acontecem nas narrativas africanas pós-independência, cujos antecedentes vinham da década de 60, como já nos referimos. Primeiro porque a temática da literatura que se produz vem impregnada eminentemente de assuntos africanos, dos problemas inerentes às matrizes existências de seus povos, suas aspirações em relação ao futuro. Em segundo lugar, este retrato dos problemas africanos está presente na forma como os escritores vão tecer sua narrativa, trazendo para a língua portuguesa, no caso de Mia Couto, em Moçambique, e Luandino Vieira, em Angola, formas e expressões das línguas nacionais de seus países, enriquecendo assim o idioma português. Inventivamente, é claro.

Por isso que, para Bosi, a translação de sentido de uma esfera à outra é comprovadamente possível, “quando o narrador [se propõe] a explorar uma força catalisadora da vida em sociedade: os seus valores. À força deste imã não podem subtrair-se os escritores enquanto fazem parte do tecido vivo de qualquer cultura”.

Porque, evidentemente, é de reconhecer que

o romancista imitaria a vida, sim, mas qual vida? Aquela cujo sentido escapa a homens entorpecidos ou automatizados por seus hábitos cotidianos. A vida como objeto de busca, e não a vida como encadeamento de tempos vazios e inertes.(...) [Por isso] a escritura da resistência, a narrativa atravessada pela tensão crítica mostra, sem retórica nem alarde, que essa ‘vida como ela é’ e é quase sempre o ramerrão de um mecanismo alienante, precisamente o contrário da vida plena e digna de ser vivida.³⁸

Trata-se de emprestar a voz a múltiplos fantasmas do sujeito que continuam encobertos sob o véu da máscara social, que não consegue reduzir a desigualdade entre os cidadãos, por causa da corrupção endêmica.

Escrever é um ato de análise, de reflexão e de catarse, pois é, a partir dele que o intelectual africano procura, em sua liberdade de leitura e de discussão, estratégias para derrotar o opressor. De acordo com J. L. Cabaço, “Escrever é, assim, um momento de reflexão sobre as responsabilidades do escritor e sobre a relação entre a literatura e essa utopia vibrante e ainda imprecisa que é a nacionalidade”.³⁹

Pois a imaginação utópica é processual, renova-se, enfim, a cada momento como possibilidade de realização humana. Deste modo, o universo estético marca a sua

³⁸ BOSI, Alfredo. In: SANTILLI, Maria Aparecida. O fazer crer, nas histórias de Mia Couto. In: *Via Atlântica*. FFLCH. USP. No. 3. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999, p. 108.

³⁹ CABAÇO, José Luís. *Op. Cit.*, p. 64-65.

presença no fenômeno da identidade nacional, designada por Matusse como a construção de uma imagem de moçambicanidade. Esta construção é

Uma prática deliberada através da qual os autores moçambicanos, inseridos num sistema primariamente gerado numa tradição literária portuguesa em contexto de semiose colonial, movidos por um desejo de firmar uma identidade própria, produzem estratégias textuais que representam uma atitude de ruptura com essa referência. Esta imagem consoma-se fundamentalmente na forma como se processa a recepção, adaptação, transformação, prolongamento e contestação de modelos e influências literárias.⁴⁰

Ou seja,

A leitura de um texto de literatura africana torna-se, assim, um lugar de múltiplas filtragens, desfigurações e reconfigurações. Se a escrita é uma prática social, com uma função social, bem precisa, em África, herança que subjaz, parcialmente, da oratura, sugere a possibilidade de que, também, o sentido seja uma construção social, caracterizada pela participação do escritor e do leitor no acontecimento do discurso.⁴¹

2. Contar histórias para fazer História

Para criar uma nova vida, a partir do passado, é preciso expô-lo, comunicá-lo a outrem. Com o escritor dispõe de duas maneiras para o fazer: por via oral ou por intermédio da escrita, escolhemos este. Pois, segundo Marina Ruivo,

Escrevendo [o escritor] reorganiza sua experiência e compartilha-a com o público virtual infinito. Não apenas rompe o isolamento, mas se reconstitui plenamente, pois cria uma nova missão: é portador de uma experiência e vai narrá-la a quem não a viveu, para despertar reflexões, especialmente nas novas gerações. Narrar é catarse, única possibilidade de criação de vida.⁴²

Ao narrar sua experiência e história, o escritor cria uma nova vida, a partir das memórias do passado, pois é dele que provém a força do seu erguer-se. Narrando o que viu e vivenciou, torna-se narrador, no sentido de Walter Benjamin,⁴³ pois narrar é

⁴⁰ MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993, p. 64. (Dissertação de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa)

⁴¹ LEITE, Ana Mafalda. *Op. Cit.*, p. 37.

⁴² RUIVO, Marina. *Viagem à luta armada: entre ficção e a história*. In: *Via Atlântica*. N. 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002, p. 195.

⁴³ BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas* (II). São Paulo: Brasiliense, 1994.

“intercambiar experiências”. Ou seja, “narrador é forma em que o Justo encontra a si mesmo”.⁴⁴

Numa entrevista a propósito do lançamento de *O Último Vôo do Flamingo*, Mia Couto explica sobre e a quem deve o uso do termo estória e o que pretende com o mesmo:

Ele (Guimarães Rosa) diz que a ‘estória’ é contra a ‘História’, uma vez que esta última, que é uma grande ficção, empurra para fora dela própria e anula esses pequenos episódios que às vezes são umas pequenas anedotas que ‘costuram’ afinal História. Aderi então a esta filosofia porque prefiro que seja nomeada dessa maneira e que seja gravada de maneira diferente para mostrar que escrevo a pequenina coisa, a pequenina obra. Sei que esses pedaços da história vão ter muita dificuldade em aparecer porque (...) a ‘História’ não quer as ‘histórias’ (...), há sempre um tratamento épico, e uma reescritura do passado em que só tem lugar na história os grandes homens que fizeram feitos. Aquilo que eu falo é das pequenas coisas, e dos pequenos homens que são sempre marginais.⁴⁵

E, como disse, e bem, Laura Cavalcante Padilha, sobre a estética do precário e do possível, “para começar tudo de novo, sempre contando estórias que contam estórias que contam estórias. Quem sabe, ao final, a História mesma se possa reescrever”.⁴⁶

A respeito do projeto literário de Mia Couto, poderíamos afirmar que ele, bebedor direto, criativamente falando, dos autores de seu país que o antecederam, buscará esse passado para reinventá-lo, para poder reconstruí-lo “outro”, isto é, um passado dimensionado por um olhar crítico do presente, que não desconhece o quanto é necessário ver para poder entendê-lo melhor e sobre ele debruçar-se na construção de um presente mais justo a todos os moçambicanos.

Não se pode desconhecer que a história da literatura moçambicana está intimamente ligada à história da revolução independentista, porque é, partir deste período de revolução, que nasce uma literatura nacional, como sendo uma espécie de alternativa em relação à realidade colonial e convoca algo novo ao imaginário local, pintando-o com suas cores, seus sonhos, seus desejos e suas aspirações.

Portanto, no dizer do moçambicano Francisco Noa,

⁴⁴ BENJAMIN, Walter *apud* LÍSIAS, Ricardo. *Marcelo Mirisola: Notas de arrebentação*. São Paulo: Editora 34, p. 131.

⁴⁵ OLIVEIRA, Cristina. Contador de estórias abensonhadas - Entrevista a Mia Couto. **In:** *Lusitano*. Lisboa, 10 de Junho, 2000.

⁴⁶ PADILHA, Laura Cavalcante. Por terras de África com Hélder Macedo e Mia Couto. **In:** *Veredas* 1. Porto, 1998, p. 252-253. [Revista de publicação anual. VI. 3. Dezembro de 2000]

A literatura impõe-se como espaço onde, de modo particular, nos confrontamos com múltiplas e variadas configurações do imaginário utópico. Afinal, ela é, 'per si', uma das formas mais elaboradas do imaginário utópico enquanto aspiração da linguagem que se institui e funda mundos possíveis ou, simplesmente, enquanto idealização da existência.⁴⁷

Em meio a tantos silêncios trazidos pela história, Mia Couto procura ser esta voz, através da sua narrativa, que se transforma em um gesto de resistência, lutando, dentro do possível, para preservar o último reduto da utopia: a construção das identidades nacional e cultural.

Isso leva a supor que as relações entre a História recente de Moçambique e a ficção que se produziu, desde a luta de libertação, são, evidentemente, estratégias de construção da identidade nacional que parte do bom uso que se faz da memória, da mídia, da literatura e também da história oficial como enredo, por que não? Segundo Hannah Arendt,

(...) se as mentiras políticas modernas são tão grandes que se requerem um rearranjo completo de toda trama fatural, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixam sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixam em seu próprio contexto original, o que impede estas novas histórias, imagens e pseudofatos de se tornarem um substituto adequado para a realidade e fatualidade?⁴⁸

É exatamente isso que faz Mia Couto ao procurar retratar em sua narrativa as diferenças culturais de seu país, alertando de certa maneira para o fato de as pessoas dos grandes centros urbanos, depositários dos valores ocidentais, revelarem descaso com aqueles valores próprios de sua tradição, o que faz com que entrem, freqüentemente, em choque, com aqueles da tradição, portanto, do interior do país.

E, como afirma, Stuart Hall, Identidade é uma "construção através da memória, da fantasia, da narrativa e do mito"⁴⁹; por isso que o escritor, ao narrar uma história, está simultaneamente a despertar a consciência do cidadão para a sua realidade social e recupera também a narrativa da tradição para a afirmação do *eu africano* deste mesmo cidadão. Trata-se de um processo "reflectido sobre o 'eu' e o 'outro', [que é] uma construção para uma filosofia própria e identitária de uma África à descoberta".⁵⁰

⁴⁷ NOA, Francisco. José Craveirinha: para além da utopia. In: *Via Atlântica*. FFLCH. USP. No. 5 São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002, p. 69.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

⁴⁹ HALL, Stuart *apud* NICOLAU, Teresa. A utopia da identidade no cinema de Ruy Duarte de Carvalho. In: SETEPALCOS. No. 5. Coimbra, Junho de 2006, p. 45.

⁵⁰ NICOLAU, Teresa. *Op. Cit.*, p. 47.

III. A Identidade cultural na sociedade pós-independência

Dói a estátua ser pedra indefesa. Afinal, Mouzinho é apenas um nome, um herói contrafeito. As brutalidades da dominação excedem este solitário cavaleiro. Do militar fizeram lenda e era esse artifício que mais magoava. Esculpiram-no em nossos livros de escola para que ele reivindicasse a nossa admiração. Mas isso não foi nunca conseguido: ele estava extinto, incapaz de mover nossos sonhos. (...) Hoje a multidão vibra ao tombar do monumento, embalada na ilusão de ser possível, de um só golpe, derrubar todo o sofrimento. (...) Vejam: estes dias foram imensamente esperados. Nem que seja só por isso eles são belos. O resto, seremos nós a descobrir sem que nos digam como devemos fazer.¹

Prosseguindo nossa reflexão sobre a problemática da identidade cultural, desembocamos no período do pós-independência em Moçambique. Trata-se de um país novo, mas os problemas das identidades culturais que permeavam a sociedade colonial entram agora em ebulição.

O problema da identidade dos filhos dos portugueses, dos mestiços, dos assimilados – além dos cidadãos de origem não portuguesa, como os indianos e chineses (estes desaparecidos quase por completo) - e dos indígenas - a grande massa dos autóctones – passa a sofrer uma grande e significativa mudança, na medida em que a revolução independentista propõe no seu ideário político a supressão de todos os tipos de privilégios de uns em relação a outros.

Como sabemos, o sistema colonial tinha estabelecido direitos supremos dos portugueses em relação aos demais, mas a independência fora obtida, graças ao esforço incomensurável de todos. Será que todos serão iguais neste novo país? Terão igualdade na forma de tratamento ou teremos a reprodução dos privilégios de uns – descendentes de portugueses, mestiços, indianos e os assimilados – em relação aos outros – os nativos que o sistema colonial não privilegiara? Ou teremos, digamos assim, a questão da origem africana como capital para desprivilegiar aqueles e privilegiar outros?

A tendência é a de que aqueles que tinham privilégios pretendam mantê-los. Certamente que aqueles que foram privilegiados durante a colonização quererão mantê-los; os demais lutarão para lá chegar, caso não consigam inverter este perverso quadro herdado do colonialismo. Mas, hoje, passados muitos anos após a independência é

¹ COUTO, Mia. *Cronicando*. 2ª Ed. Lisboa: Caminho, 1993, p. 158-159.

possível constatar uma certa tendência de inversão, pois mestiços e brancos outrora privilegiados, se sentem como que marginalizados por parte dos chamados “africanos nativos”, talvez pelo desejo de manterem os privilégios de que sempre usufruíram.

Há uma passagem d’A *Geração da Utopia*, do escritor angolano Pepetela, que ilustra este fenômeno de substituição de uma classe por outra de que fala o autor, expresso nas palavras do personagem Aníbal que, embora saiba da competência que os mestiços tinham em resolver o problema, reconhece as falhas destes na condução do processo revolucionário – o que os leva a repetir os crassos erros do colonialismo.

(...) essa camada social misturada culturalmente e até racialmente era a única capaz de olhar para a frente e unir o país, porque era a única com uma idéia de Nação. Mas estava demasiado marcado pela sua própria trajetória ambígua. Tinham sido os intermediários da colonização, embora gritando contra ela. Reclamavam a defesa da raça negra e desprezavam os direitos das populações do interior, considerando-as incivilizadas. Exigiam autonomia e, ao mesmo tempo, beneficiavam da dependência. Claro que isso criou desconfianças entre essa camada urbana das grandes famílias e as sociedades tradicionais, que se sentiam serem apenas piões no jogo.²

Ou seja, em vários países africanos o que estamos assistindo hoje é o fato de certos nacionais assumirem atitudes e comportamentos de colonizadores perante seus conterrâneos, reproduzindo gestos que em tudo lembram o sistema colonial. Há uma outra passagem da obra citada, retratando uma cena de colonialismo interno: de um lado, os que detinham poder das armas, de outro, a população ou outros camaradas da luta situados abaixo da hierarquia do poder ora constituído:

E os do Norte criaram a sua própria colonização. Recrutaram guerrilheiros locais mas eles eram chefes. Apoderaram-se da logística e arranjavam as mulheres com os bens da guerra. Mas nas mulheres deles ninguém tocava, nem para apertar mão. (...) Combatente que cometesse falta mais ou menos importante era fuzilado. (...) Kapangombe tinha a mais bela mulher da Zona. O comandante ... desejou a mulher. Ela negou, gostava era do marido. (...) Em emboscada, de terreno favorável, Kapangombe morreu. Um mês depois, a mulher do falecido Kapangombe passava para a casa do comandante. Então todos perceberam a razão da morte ..., mas ninguém ousou falar.³

Estas atitudes nos levam a inquirir se a elite africana pós-independência se manterá dentro dos limites da tradição ocidental – pelo menos em termos de ideologia colonial - ou se permitirá o surgimento de uma nova lógica que não faça com que a

² PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 303.

³ PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 140 e 152.

maioria da população pense que a colonização apenas mudou de lado, tendo agora como colonizador o próprio filho da terra.

Os primeiros sinais da crise pós-independência talvez tenham sido a crise institucional que se traduziu por uma dissolução abrupta das instâncias coloniais, enquanto que se criavam outras estruturas de poder político que regulavam o cotidiano das relações sociais, através dos comitês, das associações de vária índole e das organizações culturais que visavam auxiliar a nova administração na resolução dos problemas com que debatiam os dirigentes do grupo revolucionário e as populações nacionais.

Assistiu-se, entretanto, uma manifestação prática de caos administrativo e político que em nada coincidia com o sinal do discurso que estes homens sustentavam e justificavam, como, por exemplo, a implantação de uma estrutura política que desse conta dos interesses de todos os atores da luta de libertação nacional, a saber, operários, camponeses, o campesinato etc. Deste modo, se, por um lado, defendiam liquidação dos termos da reprodução do sistema anterior, abriam, simultaneamente, espaço para reproduzir modelos de estruturação do poder político-administrativo que também não coincidia com os das sociedades africanas, não satisfazendo assim todos os agentes sociais. Para o antropólogo, ensaísta e poeta angolano, Ruy Duarte de Carvalho,

as populações, sociedades inteiras, vêm-se condenadas, em nome do progresso, a abdicar do seu sistema de relação com o meio e a colaborar em perfeitas campanhas de destruição das suas defesas a favor de interesses, lógicas, objectivos e estratégias que não os seus e em nome, às vezes, da proposta abstracta, improvável quiçá mesmo sem qualquer espécie de fundamento, de um bem geral que só se revelaria a longo termo e a troco de sacrifício de gerações sucessivas de 'atrasados'⁴.

Os defensores do sistema europeu de governabilidade, sejam eles africanos, sejam eles europeus, não souberam distinguir o abismo que separa as nossas culturas das europeias, precisamente por não entenderem os efeitos lesivos das ações culturais dos europeus às nossas realidades culturais. Contra tais efeitos, é preciso que se estabeleçam os programas de governabilidade depois de identificar as estruturas locais em que estes mesmos programas serão aplicados, a partir dos processos que os movem, nos contextos que as determinam, senão perderemos tempo executando programas sem

⁴ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Actas da Maianga dizer das guerras, em Angola...* Lisboa: Cotovia, 2003, p. 168.

sentido nenhum para as nossas reais necessidades em África no contexto da nossa realidade geopolítica e cultural.

Para isso é preciso que os sistemas sejam confrontados, sem que, de um lado, nos atenhamos a considerá-los como equivalentes, isto é, os sistemas culturais europeus e os africanos, e, de outro, façamos uma opção por uma atitude mais radical que se pautar pela substituição de um sistema pelo outro. Talvez seja o caso de vermos, em nossas sociedades, quais os elementos europeus são passíveis de serem assimilados e incorporados nas culturas africanas e quais poderão, simplesmente, serem postos de lado.

Talvez seria o caso de nos permitirem olhar para dentro da nossa realidade sócio-cultural, e, através de um olhar endógeno das nossas fórmulas políticas tradicionais, tidas como “arcaicas” pelos europeus, como diria Ruy Duarte de Carvalho, para que adotemos algum modelo político que

... assegurasse representatividades efectivas, por um lado, ou figure-nos de rotação, articulação ou composição de poderes, pelo outro, admitindo-nos, e aos Africanos de uma maneira geral, a possibilidade e a capacidade de também sermos capazes de inventar qualquer coisa dentro do horizonte de uma modernidade, de uma dinâmica de mudança acelerada e valorizada, que nos redima em lugar de nos condenar a uma perpétua sujeição, como consta, precisamente, dos programas alheios que adoptamos como referência monolítica e como modelo⁵.

Não se trata de recusar ou abandonar as estruturas de poder político e de organização social deixadas pelo colonizador, mas permitir que essas estruturas inventem-se a si mesmas dentro de um processo local de intercâmbio e mutação, sem que impeça que as sociedades africanas possuam em si mesmas os germes da estrutura de poder que o mundo contemporâneo exige e que devia ajudar a germinar. Afinal estas sociedades possuem seus próprios sonhos como as suas próprias formas de relações humanas.

Carlos Lopes nos explana isto no artigo O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea, quando, ao falar sobre a globalização e a democracia, nos diz que “alargamento da democracia para além dos eleitos cidadãos é um tema que ainda não se esgotou desde a Grécia antiga. Os debates recentes sobre a democracia representativa mostram que nem o sufrágio universal resolveu a questão dos direitos políticos e da plena cidadania”;⁶ muito menos ainda, os modelos económicos e políticos

⁵ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 143.

⁶ LOPES, Carlos. *Op. Cit.*, p. 43.

impostos à África e aos africanos, em menos de sete décadas de independências resolveriam seus problemas cruciais.

A criação de um Estado, como ato jurídico, pressupõe a construção de uma nação, enquanto processo cultural que deveria estabelecer correntes de aglutinação e fatores de identificação envolvendo razões econômicas, sociais e mesmo militares, tendendo todas elas a revelar expressões culturais de seus atores e sujeitos. Isto porque consciência nacional e a identidade cultural são conceitos imbricados um no outro e cuja plena realização deverá ser assumida como um processo histórico que se vai construindo, paulatinamente.

A nação é uma realidade cultural subjetiva que pressupõe adesão de atores sociais, e uma realidade política objetiva, o Estado, expressão de um poder constituído, que, no caso africano, resultou de um processo revolucionário, o qual concebia a identidade cultural como sendo princípio fundamental para a promoção da unidade nacional de todos os povos que compunham uma determinada nação, em especial, a moçambicana.

O partido libertador de Moçambique, FRELIMO, defende, a partir da proclamação da República, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei e o respeito pelas diferenças culturais de cada moçambicano desde o Rovuma até ao Inkomati. Isto porque durante a revolução, houve o empenho e a união de todos para que isso se concretizasse; não fazia sentido que após ela continuasse a vigorar a classificação das populações em brancos, em mestiços ou assimilados e em indígenas.

Assim, os homens recém saídos da revolução irão reivindicar uma cultural nacional que represente todos os indivíduos independentemente de sua origem ou cor. Esta luta por uma cultura que integre todos os cidadãos irá constituir um verdadeiro marco da história do novo Estado, cujos desafios estavam apenas começando. Isto por várias razões, das quais destacamos:

- a) *A ruptura com o modelo colonial*, no qual os homens que conduziram a luta procuram “fixar distâncias em relação com a cultura ocidental” que, segundo eles, poderia emergir a cultura africana. Por isso, estabelecem como meta a volta ao passado pré-colonial, para restabelecerem os verdadeiros valores autóctones. Assim, a “cultura, que é arrancada do passado para ser mostrada em todo o seu esplendor...”, não é, na verdade, a do seu país, uma vez que o colonizador ao orientar-se, a partir do passado do povo colonizado, “[ele] distorce-o, desfigura-o,

aniquila-o”,⁷ para que o colonizado não tenha um porto aonde se ancorar. Daí o dilema em que se debaterão os revolucionários no tocante à fixação dos valores do passado ancestral africano. Pois a distância deste passado em relação ao presente, da independência, era imensa, além do fato de que não havia registro escrito, pelo que os saberes transmitidos, por intermédio da narrativa oral, poderiam ser desqualificados perante o colonizador. Pois, cremos que pensando e falando na língua do colonizador e, servindo-se da mesma arma, o código escrito, tornar-se-ia fácil, aos intelectuais africanos, na tarefa de sua argumentação, o fato de poderem sentar-se à mesa e exigir, na condição de igual, os seus direitos. Isso porque, de acordo com o argumento de José Luís Cabaço, “A palavra escrita revelou-se a forma mais direta de exprimir as sofridas angústias, de denunciar as iniquidades e injustiças, de fazer ouvir a própria voz”.⁸ Explicitando isso, em termos de literatura, diríamos que a oralidade é um inventário em aberto, e susceptível de múltiplas reformulações;⁹ pelo que cabe ao escritor africano, através da escrita, “um papel de recriação do legado coletivo, impregnando-o de novas modalizações”¹⁰ e, ao mesmo tempo, preservar esse legado — esta preservação terá mais confiabilidade se registrado, de modo a evitar múltiplas versões que possam deturpar os fatos do imaginário coletivo. Além disso, ainda conforme José Luís Cabaço naquele contexto, para evitar ainda a sua guetização cultural, o intelectual “gradualmente adquire consciência de que, a despeito de sua cultura urbana, ele nunca seria aceite como cidadão pleno, mas seria sempre visto como diferente, como colonizado” e, para que isso não acontecesse, “refinou o estilo, clandestinizou o gesto”.¹¹

b) *A reabilitação do passado* pré-colonial traduz a esperança de descobrir, através da negação dos valores culturais europeus que foram inculcados na mente do sujeito da sociedade colonial, um período que se imagina tenha sido áureo e resplandecente, e que agora permitiria a este mesmo sujeito pós-colonial, ou nacional, afirmar-se perante si próprio e perante os outros. Por isso, segundo

⁷ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 1961, p. 205-206

⁸ CABAÇO, José Luís. A questão da diferença na Literatura moçambicana. In: *Via Atlântica*. N.o 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004, p. 63.

⁹ KANE, Mohamadou *apud* LEITE, Ana Mafalda. Modelos críticos e representações da oralidade africana. In: *Via Atlântica*. N.o 8. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005, p. 152.

¹⁰ LEITE, Ana Mafalda. *Op. Cit.*, p. 152.

¹¹ CABAÇO, José Luís. *Op. Cit.*, p. 63-64.

Antônio Cândido,¹² esta pretensão acabará por criar no sujeito a necessidade de “expressão de uma realidade local própria, [que vai] descobrindo aos poucos o verdadeiro caminho, isto é, a descrição dos elementos diferenciais” que permitam o nascimento do novo homem, no caso, o homem moçambicano e o de sua pátria. Em outras palavras, traduzir-se-á por “descoberta da realidade da terra ou a recuperação de uma posição idealmente pré-portuguesa”, de modo a abrir o futuro do indivíduo, convidando-o à ação de criar a esperança num mundo melhor, diferente, no qual conviverão todos os homens e mulheres da nova nação.

É nesta perspectiva que iremos assistir à degradação dos fins que nortearam a sociedade colonial e o surgimento da sociedade pós-colonial com o sujeito fragmentado que daí resulta. Um sujeito que se vê, simultaneamente, num impasse, ou dito de outro modo, um sujeito cindido. De um lado a influência ocidental, representada pelo sistema colonial, de outro a influência da tradição africana; aliás, das tradições africanas. Assim, argumenta o filósofo Roger Scruton:

A condição de homem (sic) exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo – como membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar.¹³

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem numa das bases da identidade nacional. Por isso, ao nos referirmos como sendo brasileiros, moçambicanos ou guineenses, estamos, segundo Stuart Hall¹⁴, “falando de forma metafórica. [Pois] estas identidades não estão impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial”.

Entretanto, como podemos notar, ainda hoje, uma vontade de retornar ao passado, de “tornar-se o mais autóctone possível”,¹⁵ rompendo, definitivamente, com a ocidentalização, uma vez que muitos dos cidadãos que foram educados no modelo de civilização ocidental se sentem como estrangeiros, quando voltam para conviver com gente de sua tradição – o que poderá apresentar contornos nefastos para os cidadãos,

¹² CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*: estudos de teoria e história literária. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965, p. 107-108.

¹³ SCRUTON, Roger *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 48.

¹⁴ HALL, Stuart. *Op.Cit.*, p. 47.

¹⁵ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 216.

pois pode ressuscitar, ainda que inconscientemente, divisões, sejam étnicas, sejam raciais.

Talvez para compreendermos, num primeiro momento, o sujeito pós-colonial seja preciso buscar este elo comum que é a sua definição em relação aos brancos. E, num segundo momento, este entendimento consiste no fato de se encarnar a noção de cultura como sendo a cultura nacional, aquela que une as demais manifestações culturais africanas em sua pretensa genuinidade. Finalmente na diversidade de ponto de vista, isto é, dependendo do que, num determinado momento histórico, se convencionou denominar de cultura nacional: certos valores, certas práticas e rituais comuns aos cidadãos de um determinado país.

No plano econômico, considerando a economia o terreno mais palpável e evidente das relações fundamentais da troca, da reciprocidade e da complementação ou confronto de interesses, com a independência surgiu uma grande desarticulação que fez com que toda a malha comercial e de economia monetária fosse afetada. Interferiram aí o abandono dos comerciantes e empresários portugueses, devido às incertezas quanto ao futuro na nova nação, a improvisação teórica e prática, dos modelos europeus de desenvolvimento, a implementação de governos também baseados em moldes ocidentais, sem que se tivesse em consideração à realidade africana.

Essa desagregação atingiu o próprio Estado, e como consequência disto temos um penoso exercício de luta pela sobrevivência, que no dizer de Ruy Duarte de Carvalho, seria um “holocausto de energias que nos transformou a todos em comerciantes”.¹⁶ Porque à maioria das populações, lhes tem permitido manter uma economia de subsistência sem terem que passar a uma economia de sobrevivência. O mesmo autor sintetiza com maior clareza a questão acima ao afirmar que o que se constata hoje, nas sociedades africanas pós-colonial, é o paradoxo da escolha “entre a economia de subsistência, em que vale o equilíbrio e a reciprocidade, a economia de mercado, em que vale o crescimento e a moeda [cujo resultado é] a economia de sobrevivência em que vale tudo”.¹⁷

Diante deste quadro, com que tipo de sujeito podemos contar? O sujeito moçambicano urbano cujas idéias exprimem aspirações e sonhos diferentes, por exemplo, das aspirações e dos sonhos de seus conterrâneos que moram fora deste meio, em cujas mentes no qual as tradições africanas ainda predominam? Vemos que, talvez, o

¹⁶ CARVALHO, Ruy Duarte de. *A Câmara, a Escrita e a Coisa Dita... Fitas, Textos e Paliestras*. Luanda: INALD, 1997, P. 150.

¹⁷ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 186.

caminho esteja em criar condições materiais que permitam um equilíbrio esses dois espaços, noutras palavras, entre a cidade e o campo, ou entre a tradição e a modernidade. Assim, Mia Couto ao falar da problemática da identidade moçambicana, no tocante ao mundo urbano e ao mundo rural, diz:

É preciso fazer um bocadinho o caminho com duas pernas: tem que ter um pé na tradição e outro pé na modernidade. Só assim se chega a um retrato capaz de respeitar as dinâmicas e as relações complexas do corpo moçambicano. A chamada 'identidade moçambicana' só existe na sua própria construção. Ela nasce do entrosamento, de trocas e destrocas.¹⁸

Se, de um lado, o apego à tradição e/ou a re-atualização de certas práticas tradicionais nocivas à coesão do tecido social moçambicano podem emperrar a construção da moçabicanidade; de outro, o apego por parte de alguns indivíduos à cultura ocidental, sem que, canibalisticamente, se aproprie de seus aspectos positivos, como por exemplo, a ciência e a tecnologia, a democracia e o respeito pela dignidade da pessoa humana e a pluralidade de opinião, pode também gerar equívocos na nova sociedade que se quer erigir. Por isso, o autor convida a todos os moçambicanos, para que, juntamente com ele, busquem o equilíbrio, tanto em relação à tradição como em relação à modernidade.

Com isso pode-se deduzir o seguinte: nenhuma cultura é unívoca, na medida em que dentro de um mesmo país, como no caso de Moçambique, existem várias manifestações culturais e é, exatamente, o hibridismo de elementos heterogêneos que possibilita o surgimento da cultura nacional, cujo resultado advém do canibalismo dos elementos da cultura de origem, como frisa Benjamin Abdala Jr.¹⁹

Além disso, como bem sabemos, as diferenças entre as nações residem na forma como elas são imaginadas, pois "a vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação".²⁰ Por isso, pensar um país como Moçambique, é pensá-lo numa perspectiva de nações, isto é, são várias as culturas nacionais em concerto: africanos em sua diversidade cultural, portugueses e indianos.

São várias as línguas, são várias as culturas. Vários são os hábitos alimentares, vários os pensares e vários os saberes e crenças, que cada *nação* dispõe dentro de um

¹⁸ MAQUEA, Vera. Entrevista com Mia Couto. In: *Via Atlântica*. N.o 8. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005, p. 208.

¹⁹ ABDALA JR, Benjamin. *De Vóos e Ilhas: Literatura e Comunitarismos*. São Paulo; Cotia: Ateliê, 2003, p. 66-76.

²⁰ POWEL, Enoch *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 51.

conjunto maior que é a nação moçambicana em sua pluralidade. Ou se quisermos, a moçambicanidade.

Identidade cultural não exclui nem se opõe à diversidade cultural; pelo contrário, antes a “sugere e nela se enriquece e ganha dimensão”.²¹ Para um país africano, nas palavras de Ruy Duarte de Carvalho, a afirmação de uma identidade cultural, estrategicamente indispensável ao exercício do poder, passa obrigatoriamente pela afirmação de uma diferença que será, por sua vez, a expressão de convergência de várias diferenças correspondentes a outras tantas identidades culturais parcelares. Gellner²² ao falar a propósito do impulso da unificação das culturas nacionais a partir daquilo que convencionaríamos chamar de tentativa de *suturar* as culturas nacionais numa *cultura nacional*, no singular, isto é, aquela que seja o saber partilhado por todos os cidadãos, diz-nos o seguinte:

... a cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser, assim, a ‘mesma’ cultura.

Assim o equacionamento relativo ao problema da identidade, passa pelo relacionamento da identidade cultural com a unidade nacional e pela questão das diversidades culturais, e enquanto a definição de um programa de ação política deve ter em conta a natureza dialética e dinâmica da afirmação da identidade. Relatando o processo por que passa seu país, Angola, no momento, R. D. de Carvalho o traduz do seguinte modo:

Angola vive em pleno, a par de outras [nações africanas], uma crise de ‘percepção’ e de afirmação identitárias, como não podia deixar de ser. Não só como país recente, em que a nação é um ‘projeto’, ‘condição’ a perseguir. Também o seu próprio percurso como país independente tem perturbado esse projecto e a configuração, até, de um ‘Estado’ de fato e de direito.²³

O mesmo vale dizer em relação a Moçambique que, depois de largos anos de luta pela libertação nacional, os dois principais movimentos políticos, mergulharam o país numa guerra civil que durou quase duas décadas. Esta configuração de poder ou de luta pelo poder, talvez seja um dos marcos comuns aos países africanos, cujas populações

²¹ MICHAUD, G. *apud* CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 80.

²² GELLNER, E. *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 59.

²³ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 221.

que, se têm traços comuns, também têm traços de diferenciação, que, manipuladas, de acordo com interesses em jogo, podem resultar em conflitos de difícil resolução.

Mas vale ressaltar que, para que estes percalços sejam ultrapassados, é preciso que todos estejam implicados nas mesmas referências institucionais, já que todos os cidadãos partilham as mesmas referências históricas recentes. Portanto, a diversidade cultural e a pluralidade de pontos de vista em relação à política, à economia e à sociedade devem servir para dar uma dimensão mais abrangente ao conceito de nação, esta entendida enquanto corpo orgânico de sujeitos implicados numa experiência social e num destino comuns.

Julgamos que a opinião de Mia Couto, transcrita na página anterior, esclarece a questão da fragmentação da identidade moçambicana — o que é típico da identidade do sujeito moderno —, e, por outro lado, também propõe as trocas e o entrosamento como essenciais ao contato das várias culturas que convivem no mesmo espaço, cada uma influenciando na outra, para constituir numa *nova* cultura. Isto porque, segundo Stuart Hall “As nações modernas são, todas, híbridos culturais”.²⁴

Por isso, antes de se desejar uma cultura genuinamente africana dever-se-á, em primeiro lugar, libertar o continente e, vamos mais longe, tratar-se-á de reconhecer que, face ao mundo globalizado, os africanos precisam erguer a África dos escombros em que se encontra e fazê-la caminhar junto com outras nações em busca de um futuro promissor para os cidadãos do continente. Assim sendo as culturas nacionais deverão contribuir para costurar as diferenças e não para promovê-las.

O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar às glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade.²⁵

A cultura, segundo Fanon, é a “expressão de uma nação, das suas preferências, dos seus tabus, dos seus modelos”.²⁶ É isto que permite a renovação da expressão, o florescimento da imaginação. Porque é “a consciência nacional, que não é o nacionalismo”, “a única que nos dá a dimensão internacional”.²⁷ No mesmo diapasão observou Immanuel Wallerstein,

²⁴ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 62.

²⁵ *Id Ibid* p. 56.

²⁶ FANON, Frantz. *Op. Cit.*, p. 239.

²⁷ *Id Ibid*. p. 241-242.

Os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] por... assimilação no universal... e, simultaneamente, por... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças. Na verdade, trata-se de um universalismo através de um particularismo e de um particularismo através de um universalismo.²⁸

Assim, Ernest Renan²⁹ ao falar da unidade de uma nação, a partir do princípio de união na diversidade, aponta três elementos fundamentais desta unidade que são "... a posse em comum de um rico legado de memórias..., o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar, de uma forma indivisível, a herança que se recebeu". Pois, segundo Armando Guebuza, ex-Secretário-Geral da Frelimo e atual presidente de Moçambique,³⁰

Não se valoriza o que não se conhece. Foi assim necessário desencadear uma série de reflexões sobre a nossa diversidade cultural, as nossas tradições, promover o conhecimento e respeito mútuo, a tolerância, a crítica, o amor ao trabalho coletivo, à paz e à harmonia.

1. Memória: o papel do passado na construção da história

A memória, pelo menos da que nos propomos falar, é o lugar do vivido; mas do vivido fragmentado que cimenta e fundamenta a unidade contraditória dos laços mais vastos que modelam o indivíduo. Por isso,

Ainda que busque refugiar-se no presente, sua vida [a do sujeito] é a recordação de um passado com qual possui uma relação contraditória: desejaria apagá-lo por completo, esquecer-lo para viver livre dos fantasmas, mas é o próprio passado que lhe preenche a vida. É no passado, justamente, que este eu encontrará a chave que lhe permitirá encarar a vida, presente, passada e futura.³¹

Porque se os homens, comovidos pelo sonho de um território sem privilégios da minoria em detrimento da maioria travaram um ardoroso combate em direção a um futuro melhor para o país, estavam também, dentro desta perspectiva, indo em direção aos mananciais simbólicos e esperanças históricas do passado, para resgatar valores que lhes nortearão sonhos e aspirações. Portanto, o homem moçambicano contemporâneo é, cima de tudo, fruto dos mecanismos de recriação permanentes que moldaram e moldam a sua identidade.

²⁸ WALLERSTEIN, Immanuel *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 57.

²⁹ RENAN, Ernest *apud* HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 58.

³⁰ GUEBUZA, Armando Emílio. *Moçambicanidade e Unidade Nacional*. Comunicação apresentada no quadro das celebrações do 3 de Fevereiro. Maputo, 2 de Fevereiro DE 2004, p. 8. (Mimeo)

³¹ RUIVO, Marina. *Op. Cit.*, p. 193.

2. A perpetuação da herança

A noção do passado que seria o período pré-colonial sofre, agora, seu revés, pois com a vitória alcançada na guerra de libertação nacional, os intelectuais nacionais convertem em passado o próprio tempo colonial; porém há um movimento de volta a ele para aproveitar seu legado, principalmente no que pode ajudar no presente do novo Estado.

Mas, para isso, não se deve esquecer o passado, mesmo que tenha sido fonte de angústia, mas apropriar-se dele, recuperá-lo e, principalmente, reinventá-lo, no mínimo, com as condições que o presente oferece. Assim,

A tradição já não é ironizada pelo grupo. O grupo já não foge a si mesmo. reencontra-se o sentido do passado, o culto dos antepassados... (...) O passado, doravante constelação de valores, identifica-se com a Verdade.³²

Porque, na verdade, o passado auxilia-nos na percepção dos fatos e possibilita a construção da identidade cultural e, assim, a nacional.³³ Para isso, “Temos que nos interrogar acerca da maneira como indivíduos e grupos recordam a si mesmos; [de que maneira acontece] a reconstrução das recordações”.³⁴

Como é do nosso conhecimento, a memória tece lembranças cuja base se situa na efetividade dos acontecimentos, pequenos ou grandes, e no impacto que estes acontecimentos têm sobre seus atores, protagonistas ou coadjuvantes — a evocação de uma experiência muito concreta —, para tentar explicar experiências vividas, com amor ou com medo, com fracassos e vitórias, com desespero e esperança.

Mas, para que isto efetivamente aconteça, é preciso que estas identidades múltiplas de que é feita a cultura moçambicana sejam traduzidas, isto é, sejam transpostas em nova identidade, entendendo a “tradução de identidades” de Homi Bhabha³⁵ como processo pelo qual uma cultura se converte numa outra cultura nova, distinta da primeira e, deste modo, contenha seus elementos mais nobres. Assim, estas identidades centradas e “fechadas” das várias culturas nacionais moçambicanas seriam

³² FANON, Frantz. *Em defesa da Revolução Africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1980, p. 47.

³³ Cf. TURANO, Maria R. Memória e Identidade nos contos de Teixeira de Sousa – para uma Antropologia da Literatura. In: *Via Atlântica*. N.º 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004, p. 160-161.

³⁴ Cf. JODELET, D *apud* TURANO, Maria R. *Op. Cit.*, p. 225.

³⁵ BHABHA, Homi. Narrando a Nação. In: ROUANET, Maria Helena (Org.). *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: UERJ/IL, 1997, P. 48-60.

deslocadas em uma nova, plural, contudo, original. Nesse sentido, diríamos que esta tradução de identidade tem, segundo Hall

Um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou transitórias”.³⁶

3. O desejo de viver em conjunto

Este desejo passa, necessariamente, pela reinvenção do passado. Devemos entender esta reinvenção como possibilidade de realização, como espaço e tempo em que o sujeito poderá recuperar as esperanças gloriosas da libertação nacional, os sonhos de um futuro de igualdade e de justiça, as aspirações de um desenvolvimento sustentável.

A ruptura com o sistema colonial deverá traduzir-se, pois, numa ruptura da dependência econômica ou política que reclama ações que ultrapassam a esfera material, para se transformar, sobretudo, na esfera espiritual ou do pensamento, isto é, a esfera cultural. Neste sentido, Rita Chaves, ao voltar sua pesquisa para os escritores angolanos, demonstra como, simultaneamente, a ruptura política com o sistema colonial se aplica também à cultural, especialmente, neste novo tempo que se vive no país. Estas idéias também podem ser aplicadas aos escritores moçambicanos:

O desejo de construção de uma identidade nacional que sela a configuração do sistema literário em Angola explica, então, a relevância que se dá ao espaço no repertório de seus autores justificadamente preocupados com a necessidade de simbolicamente realizarem apropriação do território invadido. Do mesmo modo, no plano da memória, assoma a necessidade de uma depuração. Não se trata de um regresso ao tempo que precedeu à cisão para recuperar ‘in totum’ os signos daquela ordem cultural, mas sim de resgatar alguns dos referentes que se podem integrar aos tempos que se seguem.³⁷

Não se trata, todavia, de alguma utopia nostálgica de reparação ou de superação do trauma impingido pelo sistema colonial, mas tão-somente apontar caminhos em como este desejo de viver o passado, presente e futuro, fundamentam o agir, o ser, permitindo assim que a interlocução entre os personagens-homem, dentro da narrativa, se torne uma pedagogia da nacionalidade moçambicana. Nas palavras da Izabel Margato,

³⁶ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 87.

³⁷ CHAVES, Rita. O passado presente na Literatura Africana. In: *Via Atlântica*. N.º 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004, p. 160-161.

Inventar o presente é saber olhar o mundo. É saber ler e entender olhares para desvendar os segredos de suas falas. É saber que toda a fala tem o seu rumor, o seu outro sentido que a evidência manifesta não consegue ocultar totalmente. Inventar o presente é saber que tudo é falso e verdadeiro ao mesmo tempo. Inventar o presente é trabalhar com ficção, com ficções.³⁸

Por isso, nos afirma Gonçalves Filho que a memória da tradição oral sempre persiste no imaginário coletivo dos povos, independentemente de época ou lugar. Sempre presente nas ações dos seres humanos, é este imaginário coletivo que impulsiona os sonhos, as crenças, enfim, os valores culturais das sociedades. Porque,

À margem das histórias autorizadas e apologéticas, a memória dos dominados resiste, entretanto, na tradição oral de grupos algo coesos, algo comunitários, onde pode ocorrer que os impasses do presente, tendo frisadas sua solidez e sua gravidade, sejam percorridos por uma espécie de teimosia. Entre coragem e paciência, uma teimosia que é engordada na lembrança de episódios fragmentários, envolvendo pessoas queridas e veneradas, que conheceram elas mesmas o peso daqueles impasses, pessoas que sofreram e morreram, mas obstinadamente se sustentaram no amor por direitos comuns inalienáveis, de cuja busca já não podiam mais prescindir a não ser mediante o sacrifício de sua própria dignidade, isto é, mediante o esfacelamento do que internamente os movia na convivência com as coisas, com as estruturas humanas, com os outros e consigo mesmos.³⁹

A memória é aí a memória do fragmento. O lugar do nada e, também, o lugar da sua procura. Trata-se, efetivamente, da busca de uma história pessoal e, por extensão, da história nacional, para que, através dela, se construa, sobretudo, uma identidade que enforme o sujeito, enquanto indivíduo pertencente a uma nação determinada.

Logo, mais uma vez, a questão da identidade coletiva e a construção da nação se tornou, digamos assim, numa preocupação não tanto relevante com a emergência de uma

classe político-burocrática particularmente apta a recuperar e a adaptar sistemas de dependência e de clientelismo familiar, de parentesco étnico ou regional, factores de identificação susceptíveis de servir a toda ordem de interesses, confessáveis ou não, e que por via da sua própria natureza cultural, foram investidos em processos capazes de garantir o acesso a estatutos, nomeadamente económicos e sociais, inalcançáveis por outras vias 'legais'.⁴⁰

³⁸ MARGATO, Izabel. Lisboa Reinventada n'O Ano da Morte de Ricardo Reis. In: *Via Atlântica*. N.o 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002, p. 149.

³⁹ GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e Memória. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 99.

⁴⁰ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 153.

Porque, evidentemente, quem não se inscrever nessa “normalidade” é passível de marginalização segundo as lógicas locais, pois quem não se adere ao sistema, ou é engolido por ele, ou fica de fora. É a cultura da sobrevivência que é definida a partir do “paradigma da ameaça, do perigo, da incerteza”, e, por isso se traduz muito elementarmente, por uma

... escolha entre a vida e a morte, entre a sobrevivência física e a desmunição total. Um movimento geral de desinstitucionalização, propício à generalização de práticas informais, desmultiplicação das possibilidades de contorno das regras e das leis, tanto por parte dos agentes públicos como dos privados e em que tudo se transformará em objecto de negociação, o tempo todo marcado pela improvisação, os arranjos pontuais informais. As lutas pela sobrevivência física, e a reprodução da vida tal qual, passaram a ser principal parada de qualquer exercício em África⁴¹.

Para Ruy Duarte de Carvalho, a identidade coletiva é, sobretudo, uma capacidade de resposta ao presente, mais do que uma prática de culto a passados mais ou menos ajustados à satisfação de orgulhos e justificações culturais nacionais ou nacionalistas. Por isso afirma o autor:

Uma identidade colectiva, quer a nível nacional quer a nível parcelar, faz-se, ou, diria eu, produz-se no âmbito de uma dinâmica que se opera, inventa e reproduz no dia-a-dia, na seqüência dos acontecimentos, das respostas, das resistências, das alianças e das dependências estratégicas⁴².

Eis aí o papel da elite econômica, política e intelectual. Elite, de acordo o autor supra referido é o corpo de indivíduos ligados ao poder, aos poderes, às decisões de implicação nacional que não constitui, propriamente, uma entidade ou categoria “étnica”, porém assume o contorno de uma “minoría” que domina, logo assim se constitui, politicamente, como “majoritária” em termo de capacidade e de ação, de vontade, de resultados e de afirmação de interesses e de perspectivas ideológicas. Portanto, a questão da “afirmação de uma identidade, de uma diferença ‘nacional’, se há-de revelar, sobretudo, como emanação e como produção do Estado, produto assim da acção das elites que dominam e gerem, ou lhes gravitam à volta, as instituições que o constituem e as acções que o manifestam”⁴³.

Deverá ser esta elite a tentar, através de ações corretas e coerentes e sólidos programas de ação de desenvolvimento econômico e social de seu país e das suas

⁴¹ MBEMBE, Achille *apud* CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 195-196.

⁴² CARVALHO, Ruy Duarte de. *A câmara, a escrita e a coisa dita*, p. 129.

⁴³ CABRAL, Amílcar. *Op. Cit.*, p. 229.

populações eliminar os estereótipos com que o colonizador caracterizava o colonizado que, segundo Cabral, tinha muito a haver com certas formas de vestir, de comer ou de comportar-se, tipicamente africanas, os quais considerava ridículos, demagógicos e populistas, na medida em que julgava como entrave ao desenvolvimento das nações africanas o problema da ideologia, e juízos morais. Porque, para Cabral “a crise da revolução africana provém de uma crise do conhecimento. Ou, noutras palavras, da insuficiência, ou mesmo falta de bases teóricas para análises concretas de realidades concretas”.⁴⁴ Frisa Carlos Lopes:

O entendimento da cultura de um lugar é condição necessária para poder ancorar o processo de transformação. A existência de uma ética própria serve para aumentar o sentido de comunidade e de auto-estima, factores entre os mais valorizados na capacitação dos indivíduos, instituições e sociedades. Em tempos de imprevisibilidade o discurso à discussão ética era sinal de valorização e auto-estima⁴⁵.

Ruy Duarte de Carvalho alude a uma frase de Amílcar Cabral a respeito da identidade, segundo a qual quem se preocupa com as identidades culturais são precisamente aqueles que a perderam ou temem de algum modo assumir a que pretensamente lhes cabe. O povo, que serve de referência para identificar essa mesma identidade, esse não se preocupa com ela, vive-a.⁴⁶

⁴⁴ CABRAL, Amílcar *apud* LOPES, Carlos. *Op. Cit.*, p. 46..

⁴⁵ LOPES, Carlos. *Op. Cit.*, p. 50.

⁴⁶ CABRAL, Amílcar *apud* CARVALHO, Ruy Duarte de. *Op. Cit.*, p. 131.

IV. A questão da ambigüidade na construção da identidade cultural do narrador de *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*, de Mia Couto

E algures, por esse amontoado de cimento, a vida corria com a sua carga de morte, e Lua nascia, fragmentada, luminosa.

Ungulani Ba Ka Khosa

1. Ou isto ou aquilo – a questão de identidade na ótica de Descartes

Descartes, com seu princípio *Cogito, ergo sum*, ou seja, *penso, logo existo*, abre uma nova perspectiva na concepção e na abordagem do problema da identidade, quer individual e quer coletiva, do sujeito moderno, na medida em que, propôs, em sua filosofia, uma concepção eminentemente antropocêntrica do sujeito. Não mais o cosmo ou Deus se constituem o centro do filosofar, mas o próprio homem; trata-se, sem dúvida, de uma perspectiva *raciocêntrica* que irá orientar a filosofia e ciência da Idade Moderna.

Embora seja uma perspectiva na qual a razão é dona da verdade, o princípio através do qual todas as coisas giram em torno do homem, a questão da sua subjetividade se coloca enquanto medida de todas as coisas. Afirma Urbano Zilles:

A revolução copernicana no pensamento, no fim da Idade Média e no começo dos tempos modernos, consiste na volta para a subjetividade pensante. (...) A grande virada antropocêntrica, na filosofia ocidental moderna, também modificou radicalmente a problemática de Deus. (...) A questão de Deus passa a ser tematizada não mais a partir do mundo, e sim através da mediação do homem e de suas relações com o mundo, ou seja, a partir da subjetividade.¹

Sendo Descartes o responsável pela revolução antropocêntrica na concepção do sujeito moderno, ele, contudo, torna-se ambíguo em relação ao entendimento de que o homem sendo ser pensante, só o é, na medida em que se pensa a si mesmo e aos outros seres, pois para ele, o paradigma de todo o conhecimento, especialmente aquele que surge da razão é independente dos sentidos e é este conhecimento da razão o único certo.

Para alcançar este conhecimento independente dos sentidos, logicamente necessário e universalmente válido, segundo o modelo matemático, é mister começar

¹ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 8.

tudo de novo, se o desejo for o de “estabelecer algo firme e constante nas ciências”,² desfazendo-se das antigas opiniões – que são múltiplas e contraditórias -, rejeitando como falso aquilo que não for inteiramente certo e indubitável. A partir deste princípio ficamos mais clara a influência que isto desencadeou na colonização portuguesa em África, quando a política colonial reconhecia, em termos de supremacia racial advogada, apenas os portugueses como sendo cidadãos do império, pois eles tinham civilização, os africanos não.

Nessa perspectiva, o sujeito não será apenas o lugar do conhecimento, mas seu fundamento, daí a centralização do homem colonizador como sendo o eixo sobre o qual todos os movimentos se procedem.

Nesta linha, Heidegger recupera a etimologia do termo sujeito (*sub-jectum* – o que subjaz, o que está dado previamente), e mostra que na era moderna o fundamento do conhecimento passa a ser a consciência de si do homem, que dispõe de todas as coisas, de forma que toda a realidade acabará por se reduzir a uma função da atividade de representação do sujeito:

No início da filosofia moderna, encontra-se a proposição de Descartes: *Cogito ergo sum* [*‘je pense donc je suis’*]. Toda consciência das coisas e do ente em sua totalidade se vê remetida à consciência de si mesmo do sujeito humano, enquanto fundamento inabalável de toda a certeza. Na época posterior, a realidade do real se determina enquanto objetividade, ou seja, algo concebido ‘pelo’ sujeito e ‘para’ ele, enquanto aquilo que lhe é pro-jetado e pro-posto.³

Em outras palavras o sujeito se define por sua capacidade de “dispor” dos objetos e de “representar” o mundo e as coisas que nele existem. O homem africano enquanto sujeito da dominação colonial é, neste contexto, o elemento “disposto” e “representado” conforme a visão de mundo do colonizador.

Continuando, o mesmo filósofo afirma, numa síntese certa que “Todo o representar humano é, segundo uma maneira de falar que se presta facilmente ao mal-entendido, um ‘se’ representar, um ‘se’ colocar diante de si [e dos outros em relação a mim]”.⁴

Nisso está o malogro do próprio sistema colonial que, contraditoriamente, se viu num impasse de difícil resolução. Porque, como o próprio Descartes já sabia que “a ruína

² DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg & Bento Prado Junior. 4ª. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988, p. 85. [Coleção Os Pensadores].

³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. de P. KLOSSOWSKI. Paris: Gallimard, 1971, p. 105.

⁴ Id Ibid p. 124.

dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício”,⁵ justamente, porque há coisas sobre as quais não há como duvidar da sua existência, como o é o caso do colonizador ignorar e/ou duvidar da existência do colonizado dentro da colônia.

Segundo Baruch de Espinosa o costume de reduzir os homens a um só gênero, considerando-os a uns perfeitos e a outros imperfeitos, esquecendo que todo o ser humano é um só, pelo que a noção do ente pertence a todos os indivíduos sem exceção, terá como resultado o infeliz ato de “chamar às coisas naturais perfeitas e imperfeitas, mais por preconceito que por verdadeiro conhecimento das mesmas”.⁶

Isto porque,

Reduzimos os indivíduos da Natureza a este gênero, os comparamos uns com os outros e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, dizemos que uns são mais perfeitos que outros; na medida em que atribuímos alguma coisa aos mesmos, que envolve negação, tal como termo, fim, impotência, etc., chamamos-lhes imperfeitos, pois que não afeta a nossa alma da mesma maneira como aqueles a que chamamos perfeitos.⁷

Em outros termos, julgamos as coisas segundo a nossa concepção de mundo ou a concepção que fazemos do mundo e das coisas que nele existem. Ou seja, o homem tem por hábito formar idéias universais tanto das coisas naturais como das artificiais, idéias essas, segundo Espinosa, que ele tem como modelo das coisas e crê que a Natureza (que, a seu ver, nada faz que não seja em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesmo como modelos.

A estratégia do Ocidente de ver na África um espaço em que as matrizes se associam à pureza e, portanto, à ingenuidade, está na origem de todos os estereótipos que se construiu em relação a ela. Por isso, toda tentativa, hoje, de um movimento de aproximação do Ocidente em relação à África tem sido mediada pela violência, isto é, de embates de visões de mundo diferentes, senão mesmo contraditórias, e no sentido de diluição de suas referências culturais, de modo a que ela não se ancore nos seus valores que, por intermédio da colonização, a tornaram mestiça culturalmente.

Nesta relação com a História do continente, a literatura funciona, a nosso ver, como um espelho dinâmico das convulsões vividas pelos povos africanos. No continente africano, as dualidades refletem-se na relação entre a unidade e a diversidade, entre o nacional e o estrangeiro, entre o passado e o presente/futuro, entre a tradição e a

⁵ DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 85.

⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 233.

⁷ Id Ibid p. 234.

modernidade, pelo que fica difícil falar no sujeito centrado, uno, como o cartesiano, uma vez que temos um sujeito cujas referências são misturas a que, consciente ou inconscientemente, estava sujeito.

Não se trata, portanto, de uma “concessão ao alheio em detrimento das raízes”, mas sim, em que se reconhece no sujeito contemporâneo moçambicano um ser dual, e no fato desta dualidade ser decorrente do contato entre dois universos que segundo Rita Chaves, define-se “como um dos pólos geradores da temática do regresso a um tempo perdido, do mesmo modo que se consolida a convicção de que tal regresso [às raízes culturais africanas] não ultrapassa os limites de um sonho condenado ao reino do inatingível”.⁸

Ou diria Descartes a respeito da existência de Deus “Ou há ou não há um tal ser [Deus]”,⁹ o qual seria o que tudo pode e, segundo ele “por quem fui criado”;¹⁰ mas caso não exista, então ele deve a sua existência ao acaso ou a uma contínua conexão das coisas.

É de salientar que o estilo reflexivo das *Meditações* se adapta melhor à busca pessoal pela verdade e, no estudo em questão, pela identidade. Como afirma Edvino Rabuske: “O pensamento filosófico, diferentemente da pesquisa científica, requer reflexão pessoal. [É como se o sujeito afirmasse, de si para si] Eu mesmo [me] quero compreender”.¹¹

Eu penso, logo, existo, equivale, conseqüentemente, ao *eu sou, eu existo*, que, no fundo, se trata de uma ligação entre o ser e o pensar. Pelo que caracteriza, então, o pensar como sentir, nas palavras de Telma de Souza Birchal, “é, antes de tudo, sua imediatidade: só ela é capaz de estabelecer o ‘cogito’ no ser”.¹²

Ou, se assim preferirmos, não o eu enquanto realidade objetiva do sujeito, mas aquilo que torna possível, segundo Kant, a realidade enquanto realidade para um sujeito. Para ele, “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações (...), caso contrário, algo seria representado em mim que não poderia ser pensado, e isso equivale dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos, que não seria nada para

⁸ CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: Experiência colonial e territórios literários*. Cotia; São Paulo: Ateliê Editorial, 2005, p. 72.

⁹ DESCARTES, René. *Op. Cit.* P. 87.

¹⁰ DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 88.

¹¹ RABUSKE, Edvino. *Antropologia Filosófica*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 20.

¹² BIRCHAL, Telma de Souza. O Cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. In: *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000, P. 453.

mim”¹³. Por isso, Kant sugere como máxima para toda a moral que deve orientar o ser humano o agir de tal maneira que o motivo que leva a agir possa ser convertido em lei universal.

Este princípio consiste na independência em relação a toda matéria da lei e na determinação do livre-arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.

Para Kierkegaard, a proposição cartesiana é puramente tautológica, já que o seu pressuposto é da identidade da existência com o pensamento.¹⁴ É como se admitíssemos que a consciência da individualidade se traduz pelo fato de o colonizador estar ao centro de todas as coisas, quer ideologicamente falando, quer culturalmente pensando.

Assim, o eu do colonizador não pertencendo às experiências fundamentais vividas pelo colonizado, considera-o, apenas, na medida em que delimita o seu âmbito pelo dele. Nesse sentido, como diria Descartes, “não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas”, isto porque este fato (da existência do outro) não depende em nada das coisas cuja existência “não me é ainda conhecida”,¹⁵ barrando-se, desta forma, aquilo que deveria ser o ideal de relação dentro da colônia entre o colonizado e o colonizador.

Dentro desta lógica cartesiana, poderíamos afirmar, com certa ressalva, que se o outro é diferente de mim pela cor da pele, também o será pelo pensamento e tudo o mais. Seria o que Pitágoras disse a respeito do homem de que ele é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são. Seguindo, portanto a lógica acima transcrita, diríamos que o colonizador, como já o frisamos em outra ocasião, é que *de facto* e *de jure* existia, sendo o colonizado fruto de sua imaginação, ou melhor, de seu pensamento.

Desprovido do direito, mero e, ao mesmo tempo, fundamental, do uso da linguagem, no dizer de Rita Chaves, “o colonizado é tão-somente objeto do discurso do outro”. Dessa forma, dialogando também pela diferença com o sistema literário que integra, “a literatura, valendo-se inclusive da paródia, vai construindo a sua identidade, uma identidade que recusa a linha dos sentidos únicos e se faz, sobretudo, a contrapelo”.¹⁶

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2003, p. 10. [Coleção Os Pensadores].

¹⁴ KIERKEGAARD *apud* ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4^a. Ed. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 148-149.

¹⁵ DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 94.

¹⁶ CHAVES, Rita. *Op. Cit.*, p. 72 e 75.

Seria, em outros termos, uma forma de encontrar as palavras certas para apreender as coisas, para ter alguma noção daquilo que o espetáculo da vida oferece. Portanto, sendo a escrita, a linguagem na sua modalidade formal, uma condição necessária à idéia de existir e de ser como assinalou Ruy Duarte de Carvalho em conferência proferida na Universidade de Coimbra, a propósito da sua relação enquanto narrador de seus textos e escritor dos mesmos:

(...) a antropologia (...) me permitiu constituir-me a mim mesmo como personagem, como narrador que das personagens que refere sabe o que sabe e o que pode, com alguma segurança e sem operar obrigatoriamente reduções, inferir (...) quer dizer, o que pode presumir entender da maneira como os outros agem, e pensar e sentir do que os outros poderão pensar e sentir (...) e ainda assim (...) o narrador em que me constituo continua a não ser capaz de colocar-se naquela situação em que o autor se apodera da consciência do outro (...) apenas disponibiliza o que o outro lhe terá feito saber de si mesmo...¹⁷

Em suma, seria uma adequação da palavra à condição da experiência, das percepções e da consciência do sujeito em situação interativa. Trata-se da arena de Mia Couto, em sua experiência de “inventar” a moçambicanidade, como também o fazem outros escritores, como Ungulani Ba Ka Khosa, para citar apenas um, por intermédio de um talento muito particular para criar onomatopéias, permutar prefixos e sufixos, inverter categorias gramaticais, subverter sintaxes etc.

2. Marianinho: da memória à ambígua construção da identidade

Em *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*, de Mia Couto, o narrador tem nome: Marianinho. É ele quem, de próprio punho, registra as memórias de sua família e de sua vida individual, contadas por seu avô por intermédio das cartas, a ponto de ele mesmo crer que estas lhe provocam o sentimento ambíguo de transgressão da sua humanidade e, simultaneamente, seu despertencimento à ilha e à sua gente.

As cartas instalavam em mim o sentimento de estar transgredindo a minha humana condição. Os manuscritos de Mariano cumpriam o meu mais intenso sonho. Afinal, a maior aspiração do homem não é voar. É visitar o mundo dos mortos e regressar, vivo, ao território dos vivos.¹⁸

¹⁷ CARVALHO, Ruy Duarte de. Falas & Vozes, Fronteiras e Paisagens – escritas, literaturas e entendimentos. In: *Setepalcos*. No. 5. Lisboa, Julho de 2006, p. 12.

¹⁸ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 257-258.

As cartas escritas por seu avô, embora guiadas por suas próprias mãos, deram-lhe a consciência de sua identidade, que se revela verdadeira, ao descobrir que era, na verdade, filho biológico de Mariano (fruto de relacionamento incestuoso deste com Admiração, sua cunhada) e não seu avô como até então ele acreditava. Pois como ele mesmo disse “Aqueles cartas me fizeram nascer um avô mais próximo, mais a jeito de ser meu. Pela sua grafia em meus dedos ele se estreava como pai e eu renascia em outra vida”.¹⁹

Sendo a identidade uma construção que se narra, diríamos, reportando a Montserrat Guibernau,²⁰ que a “criação da identidade corresponde a um processo complexo pelo qual indivíduos se identificam com símbolos que têm o poder de unir e acentuar o senso de comunidade”, com o qual a identificação entre sujeitos se dá de modo a torná-los mais próximos e cúmplices, tal como foram as cartas entre o avô e o neto.

Portanto, as várias vozes dos personagens como, por exemplo, as cartas do avô ao neto, o álbum de fotografia da avó Dulcineusa etc, misturadas à voz do narrador, irão desempenhar o duplo papel na narrativa: transformar os estilhaços da memória em pontos de vista e assegurar a condição sob a qual a idéia de nação e a identidade cultural das gentes de Luar-do-Chão se revelem como, metaforicamente, os próprios construtores da nova nação moçambicana.

Assim, coube a Marianinho, a tarefa de acompanhar o enterro do avô, seguir os personagens em suas andanças, em seus feitos, ouvir suas histórias, acompanhando-os em seu cotidiano, para, em seguida, organizar esta polifonia de vozes e escritas na narrativa ora em análise. As cartas tornam-se, deste modo, um veículo de vozes que chegam de todas as partes do passado, como experiência partilhada entre os marianos.

E como se, conforme afirma o narrador de uma outra obra de Mia Couto, *O Último Voo do Flamingo*, ele procurasse se compreender, através da memória que lhe chegava em pedaços fragmentados de lembranças que iriam compor a sua tessitura de personagem coerente: “... a memória me chega rasgada, em pedaços desencontrados. Eu quero a paz de pertencer a um só lugar, eu quero a tranquilidade de não dividir memórias. Ser todo de uma vida”.²¹

¹⁹ Id Ibid p. 257.

²⁰ GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo do século XX*. Trad. Mauro Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro; Zahar, 1997.

²¹ COUTO, Mia. *O Último Voo do Flamingo*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 55-56.

O senso de comunidade trazido pelas cartas de Mariano, é, a nosso ver, mais do que mero registro dos acontecimentos ou de sentimentos vividos pelas personagens, mas, principalmente, um elemento esclarecedor e propulsor das histórias individuais das personagens de Luar-do-Chão, espaço insular metáfora de Moçambique. As cartas são elos de ligação entre o passado e futuro dos marianos; logo, Mariano, na segunda carta que escreve ao neto, lhe diz: “[você] encontrará não a folha escrita, mas um vazio que você mesmo irá preencher, com suas caligrafias. (...) Você e eu, de um lado e de outro, as palavras”.²²

Entre o avô e o neto parece intermediar um “vazio”, que, de certo modo, repete o álbum em branco, isto é, vazio, da avó Dulcineusa. Trata-se, porém, de um “vazio”, no qual a construção de coisas, o preenchimento através das lembranças inventadas ou criadas, requer outras coisas novas, que poderão, efetivamente, tornar plena a vida dos marianos, com suas histórias e dramas familiares.

É como se a invocação da história se constituísse em relíquias preciosíssimas, com os rastros do passado, cujo significado não está apenas na vida particular das personagens, mas na vida comum a eles.

Como as personagens não podem esquecer o passado, ainda que se esquivem de alguma história dolorosa — o narrador de *Um Rio Chamado Tempo Uma Casa Chamada Terra* —, tendo inicialmente dificuldades em reunir toda a história de sua família, ele o faz, compilando num único registro todos os detalhes que dêem conta dos aspectos que compõem a sua história e a de sua família. Diante da enormidade da empreitada, ele solicita a ajuda do coveiro Curozero para proteger os papéis empapados, cujas letras ameaçavam se dissolver:

— Curozero, ajude—me a apanhar esses papéis.

— Quais papéis?

Só vejo as folhas esvoando, caindo e adentrando no solo. Como é possível que o coveiro seja cego para tão visíveis acontecimentos? Vou apanhando as cartas uma por uma. É então que reparo: as letras se esbatem, aguadas, e o papel se empapa, desfazendo-se num nada. Num ápice meus dedos folheiam ausências.

— Quais papéis? — insiste Curozero.

— Respondo num gesto calado, de mãos vazias.²³

Mas, para que a história seja preservada e fique na memória das gerações vindouras, ela tinha que ser registrada. É por isso que Marianinho, jovem cidadão, foi

²² COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 65.

²³ COUTO, Mia. *Op. Cit* p. 239-249.

chamado a registrar os fatos pelo avô, pois é o único que domina o código escrito da linguagem. Trata-se, neste caso, de significar, através da valorização da escrita a par da oralidade do “processo transformativo que a urbe provocou nas tradições rurais, modelando-as e recriando-as”,²⁴ segundo Ana Mafalda Leite.

Sabemos também pelo narrador que a escrita se dissolve no papel molhado e vai, aos poucos, sendo substituído por vozes, quando ele, o narrador, derrama sobre a carta que estava lendo um copo d’água: “Na solidão da cozinha vou lendo enquanto as letras se vão esbatendo no papel molhado. Depois a folha murcha, a escrita já sem desenho nem memória. Estou retido em mim, sem aviso de tempo, quando escuto as vozes”.²⁵

Eis aí o poder restaurador e vivificante da narrativa, a qual dá uma dimensão da escrita que a eleva ao patamar do meio mais eficaz da preservação da memória histórica e, por isso, da identidade cultural. Pois se tem algo de positivo que a colonização deixou para a África, foi justamente a escrita, a instrução formal.

Nesse jogo de vela-revela, o narrador reconhece nas letras que vai decifrando, através das cartas que recebia do avô, a sua própria caligrafia. Deste modo, entre o sonho e a realidade, a dúvida que persistia em seu sentido sobre a sua verdadeira identidade, começa a apaziguar-se, pois numa das cartas, concretamente a quarta, ela já vinha com a assinatura do seu emissor, Mariano, na qual este lhe diz: “Assim eu uso a sua mão, vou na sua caligrafia, para dizer as minhas razões”.²⁶

Que razões seriam estas? Provavelmente, os segredos que o avô guarda sobre identidade do neto. Ou mesmo os segredos sobre sua suposta morte, a qual nos deixa confusos, pois não sabemos ao certo se ele estava realmente morto ou se estava vivo. O mesmo fenômeno aconteceu quando da morte de Mariavilhosa na qual se enterrou um vaso com água no lugar do corpo da vítima de afogamento — ou de suicídio, pois não se confirma nenhuma das duas hipóteses. Sobre isso o avô diria ao neto: “— Água é o que ela [Mariavilhosa, a suposta mãe de Mariano neto] era, meu neto. Sua mãe é o rio, está correndo por aí, nessas ondas”.²⁷ E, além disso, por que razão o neto é incumbido da tarefa de organizar as cerimônias do enterro do seu avô, sendo ele o mais novo membro da família?

Apesar de muitas interrogações que o gesto do avô pode suscitar no leitor do texto, um fato, desde logo, nos chama a atenção: as pequenas cartas, em sua maioria

²⁴ LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 35.

²⁵ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 150.

²⁶ Id *Ibid* p. 139.

²⁷ Id. *Ibid* p. 105.

anônimas, que se transformarão em longas cartas, assinadas pelo seu autor, são muito sugestivas, na medida em que nos conduzem às confissões do avô sobre si, sobre seu neto, além dos demais membros integrantes da família dos marianos, cuja história é contada nestes pedaços de papel.

Será no *Post Script* da oitava carta que Mariano, usando metáforas da terra e do rio, como vozes de seus antepassados e, portanto, do narrador, que ele traduzirá o espírito que deve nortear a escrita e a oralidade no continente africano, segundo a qual a tradição e a modernidade poderão caminhar juntas. Este fato será retomado também na última carta de despedida do avô do seu neto. Histórias de um presente que vai ao passado, mas caminhando com os olhos postos no futuro, pois, entre eles está o sotaque do rio que unirá o avô ao neto para toda a eternidade, como o passado se une ao presente, o ontem e o hoje permeados pelo amanhã.

Sendo assim, a questão do sotaque do rio de que falamos há pouco é do rio Madzimi que é, fundamentalmente, a metáfora de aproximação entre o continente e a ilha. Mia Couto, através desta metáfora do rio situado entre o continente e a Ilha nos abre o mapa novo que pretende desenhar com sua visão aglutinadora de um país uno, porém, ao mesmo tempo, diverso, sob o efeito do tempo, o senhor da razão, o qual, em seu transcurso, nos apresenta uma réstia de esperança no espaço em que a ruína parece reinar.

Trata-se, sem dúvida, do retrato identificado com a degradação, ou com a transformação que dá vida às paisagens, em cujas fontes referenciais, a literatura busca elementos para dizer e construir o mundo.

Na relação continente-Ilha, Luar-do-Chão, espelho/modelo da terra/país, frisaríamos metaforicamente, “projetam-se as conturbadas relações com Moçambique, o país em composição, a nação em montagem, esse chão convulso onde, em movimento, se articulam desejos e tensões”.²⁸

Em tempos de incertezas e riscos de avanço, a Ilha será representada como um mosaico incompleto, no qual o “exercício da palavra é um meio de revolver o terreno e extrair o significado dos fragmentos ora depositados diante de cada olhar”,²⁹ cuja idéia do paraíso, que algumas vezes remarca o imaginário das ilhas, em geral, é arranhada.

Com mais precisão, afirma Rita Chaves a respeito da Ilha de Moçambique que é, segundo a autora, uma espécie de entre-lugar em relação ao continente, o que nos motivou a fazer esta aproximação entre Luar-do-Chão, ilha, e restante de Moçambique continente:

²⁸ CHAVES, Rita. *Op. Cit.*, p. 215.

²⁹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 215.

Nesse ponto depositado nas águas do Índico, espécie de entre-lugar onde se movem as coordenadas ditadas pela história e pela geografia do território hoje identificado com o país estão as linhas com que alguns [escritores] compõem as imagens de sua ligação com a terra e suas hipóteses de escapar aos limites que as fronteiras representam.³⁰

Acreditamos que isso representa a marca da fragmentação da identidade cultural do povo moçambicano, resultado das associações e interações de vária ordem: política e cultural, lingüística e étnica etc. O que equivale dizer que numa cultura marcada pela cisão, como é o caso da cultura moçambicana, a contraposição é uma constante da proporcionalidade e, por isso, torna-se difícil se livrar da ditadura das dicotomias onde, ainda segundo Rita Chaves, aprendemos a separar o passado do presente, o externo do interno, o alheio do próprio, do sonho do real, o sujeito do objeto, o continente da ilha.

Mas essas dicotomias longe de acentuarem as perigosas diferenças de pertencimento a esta ou àquela etnia, considerando uma mais importante que a outra, deve servir de impedimento a que estas mesmas diferenças de caráter étnico, lingüístico e/ou racial venham a inviabilizar o projeto de nacionalidade alimentado pelo povo.

Mariano, antes de receber a terra sobre seu corpo, faz um último pedido ao neto: “me faça um favor: meta no meu túmulo as cartas que escrevi, deposite-as sobre o meu corpo. Faz conta me ocuparei em ler nesta minha nova casa”. Afinal, o que o avô irá ler estando no túmulo? Ele mesmo responde:

Vou ler a si, não a mim. Afinal, tudo que escrevi foi por segunda mão. A sua mão, a sua letra, me deu voz. Não foi senão você que redigiu estes manuscritos. E não fui eu que ditei sozinho. Foi a voz da terra, o sotaque do rio. O quanto lembrei foi de antes de ter nascido.³¹

As cartas, da parte do avô, as fotografias, da avó. São estes os elementos com que o narrador se dispõe a contar a história de sua família. Partindo das cartas que ele transformará em fotografias reais além das cenas imaginadas por Dulcineusa com seu álbum vazio, é, como se todos, estivessem preparados para tirar uma fotografia em família, pois como disse o nosso defunto-vivo:

No momento em que me veio esta morte, um feitiço atravessou toda a vila. Meus olhos expiravam, meu peito esbatia e, nesse exato instante, as fogueiras tremeluziam nas casas como se ventasse uma súbita e imperceptível aragem. E

³⁰ Id Ibid p. 214-215.

³¹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 238.

depois se apagaram, sopradas por essa sombra espessa. Se extinguiram no mesmo segundo em que se acenderam as máquinas que me fotografaram.³²

A fotografia, como o sabemos, é uma apropriação do objeto, ainda que guarde a ilusão de fixá-lo. Retém um momento, enfim, dá forma a uma lembrança com moldura. Por isso, pode ser equiparado a um monumento, na medida em que registra a imagem toda de qualquer que seja o objeto fotografado, fixado, através de uma câmera. E como observa Peixoto, reter um momento, pela fixação da imagem é como um monumento, pois “ambos são indícios de que alguma coisa aconteceu no lugar, de que alguém esteve ali”,³³ por isso as suas marcas ficaram/ficarão na lembrança.

Sabemos, outrossim, que, ao nascer, todo o homem se inscreve numa memória anterior existente a ela, e em vida partilhará as experiências das gerações precedentes. As novas gerações, por seu lado, herdarão desta àquilo que ela havia herdado de seus ancestrais bem como os valores que eles lograram deixar durante a sua existência. Desta maneira, a experiência do passado marca o encontro dos acontecimentos da vida em comunidade que vem da relação que se estabelece com o passado de uma comunidade humana e, seguindo a argumentação de Hobsbawn, “ainda que apenas para rejeitá-lo. O passado é, portanto, uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana”.³⁴

Nesse sentido, o narrador ao narrar a história de outros, isto é, de seus antepassados, reencontra a sua história; por isso o ato de escrever a sua história nada mais é do que escrever a história de uma África que perde, a cada dia, o contato com a sua ancestralidade, cujo desafio urgente está na preservação dos seus valores culturais.

O registro que o narrador Marianinho faz, a partir das cartas que recebe do avô, em princípio anônimas, significa reportar às origens e, de lá, trazer a voz sem origem de um mundo passado, talvez perdido, mas que se procura re-significar.

Assim, nos parece, essa metáfora já em si encarnada na figura do avô, cuja morte confirmada de forma duvidosa pela expressão “cl clinicamente morto”, talvez mesmo igual ao jovem Mariano que no barco vê o dia findando-se como “o desbotar do último sol” durante a sua viagem de barco do continente para a ilha do Luar-do-Chão, ele afirmará como o narrador que, segundo Vera Maquêa,

³² Id Ibid. p. 198.

³³ PEIXOTO, Brissac Nelson. As imagens e o outro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 472.

³⁴ HOBBSAWN, Eric. *Sobre História: ensaios*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

Se ele volta para contar, como voltavam os viajantes clássicos, Mariano é silenciado pela força da terra e são as pessoas que ali vivem que vão ajudá-lo a contar. A viagem de Mariano não é a viagem horizontal de Ulisses grego, a experiência a dispensar-se na aventura, e sim a viagem adensada no viver dos outros, que ele precisa (re)conhecer para narrar. No interior da casa – que é a terra – ele concentra a consciência das várias identidades de um continente.³⁵

O narrador ouvindo relatos dos mais velhos, as cartas do avô cuja ausente permanência de quem morreu ainda se impunha, é o ponto de partida para construção da sua narrativa. Ele será o arcabouço das lembranças da história familiar, portanto, da história de seu país, Moçambique. Assim, podemos definir esta narrativa como uma invenção, invenção de um projeto de país, de nação, voltada para o devir, para a construção da identidade cultural dos moçambicanos.

Porque, se a ambivalência dos discursos produzidos em decorrência do sistema colonial se traduzia pela seguinte dialética: a destruição do colonizador era também a destruição do colonizado, como afirmava Albert Memmi,³⁶ o discurso após a independência pretenderia, em sua essência, a construção da identidade do ex-colonizado em novo conceito de cidadania, entendida esta como resultado de interação das crenças, sonhos e objetivos comuns com vista ao bem estar de todos os moçambicanos.

Trata-se, portanto, de um processo relacional, diferente do processo que vigorava no sistema colonial, cujo compartimento estanque dividindo colonizador e colonizado fez dos dois um fim em si mesmos.³⁷

O processo relacional a que estamos nos referindo, no Moçambique moderno, pressupõe uma implicação recíproca, relação de alteridade, em que existir só faz sentido na medida em que um sujeito puder existir em relação com o outro. Portanto, deve haver um cruzamento de motivações de ordem estética, psicológica e social que, por seu lado, deverá materializar-se, neste caso, na percepção de que a “linguagem é um processo pelo qual a experiência privada se faz pública”.³⁸

³⁵ MAQUÊA, Vera. *Memórias Inventadas*: um estudo comparado entre *Relato de um certo Oriente*, de Milton Hatoum e *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*, de Mia Couto. São Paulo: Universidade de São Paulo/FFLCH, 2007, p. 190-191. [Tese de Doutorado].

³⁶ Cf. MEMMI, Albert. *Op. Cit.*, p 28-31.

³⁷ Embora envolvidos numa teia opressiva, colonizado e colonizador, não podemos esquecer que a dominação era protagonizada por este último (colonizador) pelo que se torna difícil constatar um jogo/embate de forças entre ambos.

³⁸ RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa, Edições 70, 1976, p. 30.

Isso quer dizer, de acordo com Noa, que se deve reconhecer a virtualização de emoções e visões do mundo de um “sujeito trans-individual que ora dilui, ora multiplica nas inúmeras subjetividades que povoam os universos representados”.³⁹

Como diria o narrador a respeito desta sensação de fixação num lugar, ou, melhor, numa idéia de pertença: “Eu me tinha convertido num viajante entre dois mundos, escapando-me por estradas ocultas e misteriosas neblinas. [...] Já não me importa o modo como Mariano redigira aquelas linhas. Eu queria apenas prolongar este devaneio”.⁴⁰

Esta fala de um ponto a partir do qual o narrador dever-se-ia ancorar-se para melhor se situar nesta dualidade tradição/modernidade, campo/cidade, vem ilustrada no olhar-estranhamento que as crianças da Ilha lançam sobre ele:

As ruas estão cheias de crianças que voltam da escola. Algumas me olham intensamente. Reconhecem em mim um estranho. E é o que sinto. Como se a ilha escapasse de mim, canoa desamarrada na corrente do rio. Não fosse a companhia da Avó, o que eu faria naquele momento era perder-me por atalhos, perder-me tanto até estranhar por completo o lugar.⁴¹

Ou, desta outra maneira, o narrador ao falar dos laços de parentesco entre Admirança e a sua avó, disse que em Luar-do-Chão não existe uma palavra que traduza a idéia de meia-irmã, por isso que lá, “Todos são irmãos em totalidade”,⁴² ainda que pertencendo, convencionalmente, à duas famílias ou a dois lugares.

3. O passado é um país estrangeiro: a (des)locação do narrador

Narrar é um ato de viver, porque narrar é uma forma de permanecer na posteridade. Fulano Malta, o suposto pai do narrador, sentia-se fora de casa, deslocado. É como se visse, ele mesmo, em seu próprio país, um estranho ilustre, pelo que não via por que motivo tinha que comemorar a independência de seu país, pois já sentira, tão cedo, a frustração que estava por vir sobre a terra recém liberta.

A este respeito nos diz o narrador, Marianinho:

E nunca mais Fulano falou de políticas. O que dele a vida foi fazendo, gato sem sapato? Saí da ilha, minha mãe faleceu. E ele mais se internou em seu amargor. Eu entendia este sofrimento. Fulano Malta passara por muito. Em moço se sentira

³⁹ NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 17.

⁴⁰ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 74.

⁴¹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 91.

⁴² *Id Ibid* p. 29.

estranho em sua terra. Acreditara que a razão deste sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois veio a independência e muito de sua despartença se manteve. E hoje, comprovava: não era de um país que ele era excluído. Era estrangeiro não numa nação, mas no mundo.⁴³

Diríamos com Homi Bhabha, se o passado é um “país estrangeiro [o colonialismo, por exemplo] o que significa então ir ao encontro de um passado que é o seu próprio país reterritorializado, ou mesmo aterrorizado por outro?”⁴⁴ Talvez isso explique certos traumas como o de Fulano Malta em relação ao desvio dos ideais que nortearam a revolução que culminou com a independência.

Já, diferentemente dele (Fulano Malta), é o seu pai, avô Mariano, para quem o passado não conta, apenas o caminhar no presente em direção ao futuro, pois ele é como o “caçador [que] lança fogo no capim por onde vai caminhando. Eu faço o mesmo com o passado. O tempo para trás eu o vou matando. Não quero isso atrás de mim, sei de criaturas que se alojam lá, mos tempos já revirados”.⁴⁵ Portanto não se aloja ou abriga no passado para justificar progressos ou fracassos. Importa seguir caminhado para construir algo que deverá deixar aos outros, como os segredos que está revelando à sua família.

Fulano Malta sentindo-se fora de casa, fora de lugar, um estrangeiro que não tem nada a comemorar, talvez algo a lamentar, o que Edward Said chamaria de “experiência de exilado” que, ainda segundo ele, embora esta experiência de outrora seja muito diferente da nossa, contemporânea. Esta diferença é apenas de escala, pois a “nossa época moderna, com a guerra moderna, o imperialismo e as ambições quase teológicas dos governantes totalitários, é, com efeito, a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa”.⁴⁶

Mas, a experiência de Moçambique contemporâneo ou antigo não difere muito, na medida em que do período da passagem do colonialismo que seria, em tese, o passado do país se mistura, quase simultaneamente, com o seu presente, o da independência, como um local de colagem e expressão de fragmentos, dos estilhaços de esperança que norteavam a vida pós-colonial ou pós-revolução em que se tornou duvidosa a utopia revolucionária.

Será, por isso, um desafio baseado na consciência de que é preciso recuperar o passado deste país que, a cada dia, todos os homens, de norte a sul, operários e

⁴³ Id Ibid p. 258.

⁴⁴ BHABHA, Homi *apud* MAQUÊA, Vera. *Op. Cit.* p. 66.

⁴⁵ COUTO, Mia. *Op. Cit.* p. 259.

⁴⁶ SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 47.

camponeses, intelectuais e políticos, empresários e entidades civis estão engajados para a grande travessia que vai dando sentido(s) da vida(s) a vida. Enfim, um “passado, não no sentido nostálgico da re-visitação, mas como plataforma assumida de viver o futuro que começa hoje” neste “labirinto de pertencas desconhecidas”⁴⁷ que é Moçambique.

A questão da sensação do despertencimento que Fulano Malta sentia em relação ao seu próprio que o leva a não querer participar das festas alusivas à comemoração da independência do seu país, traduzida na afirmação categórica “comemorar o quê?”⁴⁸, muitos moçambicanos a experimentaram com a guerra civil; o estar fora lugar de que falava Said, também foi desenvolvido por Osman Lins e sua obra, *Lima Barreto e o espaço romanesco*, na qual ele introduz o conceito de *ambientação dissimulada*, que é, segundo ele “todo um mundo interior, caprichoso e nostálgico, na confissão que explica reprodução do ambiente”.⁴⁹ A reprodução deste ambiente ocorre em dois níveis: o da história e o do discurso.

Há recorrência na narrativa em questão aos elementos, tais como farda, perfumes, pistola, etc em referência ao período da guerra de libertação nacional, mas certamente, e, sobretudo, a utopia que movia os obreiros da revolução.

Assim, Marianinho, reflete sobre a morte do avô:

Custa-me vê-lo [avô] definitivamente deitado, dói-me pensar que nunca mais o escutarei contando histórias. (...) Era um laço de orgulho nas raízes mais antigas. Ainda que fosse uma romanteação das minhas origens mas eu, deslocado que estou dos meus, necessitava dessa ligação como quem carece de Deus.⁵⁰

É o rio que une a Ilha ao Continente. Todavia se os une ele também os separa. Porque Luar-do-Chão, a ilha, está separada em relação ao resto de Moçambique, tanto pela distância geográfica como por elementos culturais. Na cidade, Mariano aproxima-se do ocidente com os seus valores, na ilha, ele está próximo da tradição dos seus familiares. Afinal, a volta de Marianinho à sua terra natal para conduzir a cerimônia do enterro do avô demonstra esta tentativa de aproximação cidade/campo.

Logo ele que viveu na cidade é chamado para conduzir rituais de sua tradição do qual se afastou havia muito tempo, quando poderia ser feito por alguém ligado a ela. O

⁴⁷ CAVACAS, Fernanda. *Mia Couto: Brinciação Vocabular*. Lisboa: Mar Além & Instituto Camões, 1999, p. 9-10.

⁴⁸ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 72.

⁴⁹ LINS, Osman. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Ática, 1976, p. 87.

⁵⁰ COUTO, Mia. *Op. Cit.* p. 43-44.

que a nosso ver é uma metáfora de comunhão de culturas, da necessidade de convivência entre a tradição africana e a modernidade ocidental.

Daí que o narrador faz a seguinte constatação:

Nenhum país é tão pequeno como o nosso. Nele só existem dois lugares: a cidade e a Ilha. A separá-los, apenas um rio. Aquelas águas, porém, afastam mais que a sua própria distância. Entre um e outro lado reside um infinito. São duas nações, mais longínquas que planetas. Somos um povo sim, mas de duas gentes, de duas almas.⁵¹

Afinal não será o homem o marinheiro que deve conduzir o barco ao bom porto? Se perder o rumo, certamente, haverá um acidente. Pois sendo a Ilha o barco e o homem o rio, ambos necessitam um do outro para existirem.

Marianinho volta para a ilha, saindo da cidade, para a mesma casa onde havia vivido a infância e isso gerava nele, conforme Todorov, “o sentimento de pertencer às duas culturas ao mesmo tempo”:⁵² a de cidadão da cidade e do meio rural. É a presença simultânea de dois lugares que ele experimentava dentro de si.

Se aproveitada esta situação de embate entre duas culturas, pelo menos no que tange a convivência entre ambas, sem que se defenda a sobreposição de uma em relação a outra, isto é, a cultura moderna urbana em detrimento da tradicional rural e vice e versa, teremos mais a ganhar com a combinação ou confluência dos elementos de ambos, em sua interação profícua a todos os intervenientes deste processo, a saber, o povo da cidade e o povo do campo.

Porque a tentativa de pautar pela sobreposição de uma cultura, seja ela tradicional seja ela moderna, só nos prejudica. Ao que Todorov chama do valor do nacionalismo, segundo o qual,

A defesa do grupo a que pertencemos não é mais do que um egoísmo coletivo; que as influências exteriores, longe de ser fontes de corrupção, são, ao mesmo tempo, inevitáveis e proveitosas para a evolução da cultura; que de qualquer forma vale mais viver no presente do que tentar ressuscitar o passado; enfim, que ali não havia grande interesse em fechar-se dentro do culto dos valores nacionais tradicionais.⁵³

Trata-se, a nosso ver, de evitar a desculturação que, nada mais é do que, a degradação da cultura de origem e defender a aculturação, que é a aquisição progressiva de uma nova cultura, portanto, de um novo ideário cultural moçambicano que tenha

⁵¹ Id Ibid p. 18.

⁵² TODOROV, Tzevetan. *Op. Cit.*, p. 16.

⁵³ Id Ibid p. 17.

dentro de si elementos do ocidente e os da cultura africana, em suas multifacetadas manifestações étnicas e geográficas.

Para Gustavo Bernardo⁵⁴ temos, nesta obra de Mia Couto, uma abordagem sobre a terra e a cultura da terra, “não há um herói; as palavras é que são heróicas, recriando sentido, o passado e a identidade daquela sociedade em conflito (consigo mesmo, grifo nosso)”. Na medida em que acumuladas às desilusões e impaciências, “Uma mesma ignorância do Outro foi transitando ao longo da História”,⁵⁵ escreve Mia Couto num artigo recentemente publicado pela revista *Via Atlântica*.

A ignorância do outro de que nos fala Mia Couto na passagem acima referida se dá quando um homem da cidade condena o seu semelhante do campo a viver encerrado na sua realidade cultural, como aconteceu durante o período da vigência do sistema colonial.

Condenar o indivíduo a continuar trancado, imerso na cultura dos seus ancestrais pressupõe, com certeza, considerar que a cultura é um código imutável, independe da intervenção humana, o que é, de certo modo, falso empiricamente. Talvez nem toda a mudança seja boa, seja ela cultural ou de outra natureza, mas toda a cultura viva muda.

Avô Mariano exortou o neto a propósito de que era necessário desligar-se das amarras da pertença, especialmente quando estas o sufocam. Nesse sentido, lhe disse: “você despontou-se, saiu da Ilha, atravessou a fronteira” para conhecer outro lugar, outra cultura, portanto; mas é bom que cada um tenha o seu “congênito e natural”. Apesar disto ser bom, é importante tomar cuidado, pois os lugares nos “aprimoram, são raízes que amarram a vontade da asa”⁵⁶ em alçar vôo.

Todorov afirma que “Toda a ruptura e cisão não são uma fatalidade”, embora reconheça divergência de opinião a respeito disso, como a do coronel Lawrence da Arábia, citado por Malraux, que “dizia por experiência que todo o homem que pertence realmente a duas culturas perdia a alma”, ou a identidade, se assim o preferirmos.

Todorov, ainda a respeito, lembra-nos que, em nossa época de “crispação de identidade, de nacionalismo dissimulado, religioso ou cultural, tais intenções parecem ganhar nova atualidade, embora, em uma primeira forma — elogio da terra e dos mortos, condenação do desenraizamento — etc”⁵⁷ louvam a pluralidade das culturas, porque vivemos numa época em que a mistura das vozes, a polifonia desmedida, que não

⁵⁴ BERNARDO, Gustavo. A Palavra Épica. *O Globo*. Rio de Janeiro, 12 Abr. 2003.

⁵⁵ COUTO, Mia. Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor? In: *Via Atlântica*. DLCV. FFLCH. USP, no. 8. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005, p. 195.

⁵⁶ COUTO, Mia. *Op. Cit.* p. 65.

⁵⁷ TODOROV, Tzevetan. *Op. Cit.*, p. 23-25.

conhece hierarquia nem ordem, são quadros apropriados ao sujeito descentrado que é o sujeito moderno.

E, mais, as identidades culturais não são apenas nacionais, existem outras, ligadas aos grupos humanos pela idade, sexo, profissão, meio social em que cada um vive; embora a origem cultural nacional seja a mais forte de todas as outras formas de identidade, na medida em que se combinam nela tanto os traços deixados no corpo como os deixados no espírito. Além disso, contam também os traços e marcas deixadas pela família e pela comunidade, pela língua e pela religião.

Tudo isso para que nenhum ser humano se sinta como se fosse um desenraizado, mas que tenha presente em mente a sua múltipla pertença. Recorrendo-nos, mais uma vez, a Todorov, admitiríamos que o contato entre culturas não se desenvolve sem obstáculos, porque,

O homem desenraizado, arrancado do seu meio, de seu país, sofre em um primeiro momento: é muito mais agradável vier entre os seus. No entanto, ele pode tirar proveito de sua experiência. Aprende a não mais confundir o real com o ideal, nem a cultura com a natureza: não é porque os indivíduos se conduzem de forma diferente que deixam de ser humanos.⁵⁸

Portanto a abertura à cultura de outrem, quer por curiosidade, quer por tolerância, o que ajuda o sujeito a superar certos preconceitos culturais e faz dele também um engajado na defesa da riqueza múltipla que esta desperta em si, desligando-se assim, de comportamentos e julgamentos nocivos ao respeito pela diferença e diversidade.

4. Passado colonial, memória e romance

O indecifrável enigma do universo, isto é da própria existência é um lugar em que, por exemplo, a morte se cruza com o risível para alargar e transgredir o mundo material e a sua lógica. Eis por que a literatura ao mobilizar múltiplos e diversificados saberes, como por exemplo, antropológico, histórico, geográfico, técnico-científico, político, lingüístico etc, assume-se, simultaneamente, como um universo polifônico e plurissignificativo, isto é, aberto e fragmentado, por ser dispersa nos saberes que tenta conjugar.

Segundo Roland Barthes, “a literatura mobiliza, dissimula, desvaira saberes”, pois que, ela nada mais é do que uma forma de contra-poder, uma visão particular do mundo, “

⁵⁸ TODOROV, Tzevetan. *Op. Cit.* p. 23-25.

logro magnífico (...) no exterior do poder”⁵⁹ e que se contrapõe ao discurso científico que é um discurso do poder, um poder que subjuga, um poder que quer fixar “um Sentido unitário e definitivo da totalidade”.⁶⁰

Sabemos que a colonização introduziu uma fissura no mundo dos africanos. E esta fissura, ou ruptura, conforme convier a terminologia, persistiu, mesmo com a independência política.

Percebe-se, claramente, que ela criou, de certa maneira, a coexistência paradoxal de mundos paralelos que foram se imbricando, não em suas totalidades; mas em partes, que entre repulsa e tentativa de convivência não pacífica, foram se afirmando, cada um a seu modo, é claro.

O mundo do colonizador manteve-se dentro do mundo do colonizado, apesar da independência, como este dentro daquele quando da colonização; pois os seus elementos culturais resistem a este mundo como este àquele durante o referido período. E em certo sentido houve o intercambiar de culturas, porque vivendo na mesma realidade geográfica, por mais que neguem um ao outro, ambas sofreram entre si influências mútuas, quer consciente, quer inconscientemente. Por esta razão debruçar-se sobre os dois mundos requer, sobretudo, um olhar que voltando ao passado não se descurará do presente nem do futuro.

Lembrar o passado é fundamental para a identidade da espécie humana e em Moçambique, isto ganha ainda mais importância, porque o passado se funda nas experiências acumuladas desde a geração anterior, a da revolução, à presente geração dos moçambicanos que, uma vez assimilada os valores que nortearam a revolução, tais como a liberdade e a dignidade humanas, os transformarão durante toda a sua vida presente.

O mesmo fenômeno que se deu com Marianinho, cuja realidade cultural adquirida e introjetada em si, durante todo o período em que esteve na cidade para os estudos universitários, volta a Luar-do-Chão, sua terra natal, com toda a influência cultural urbana para conviver e conhecer os valores culturais da sua tradição.

Para a sua estada na ilha fará o possível para não esquecer todos os detalhes da preparação do enterro do avô como forma de se (re)ligar à tradição de sua identidade individual e, ao mesmo tempo, coletiva, dentro daquele contexto rural por forma a buscar-

⁵⁹ BARTHES, Roland *apud* NOA, Francisco. *A escrita infinita*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Livraria Universitária, 1998, p. 110.

⁶⁰ SEVERINO, Emanuele *apud* NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 110.

se e a rebuscar-se de modo a acertar as contas de um tempo que ainda lhe parecia um pouco desconhecido.

Para esta empreitada de conhecer a sua origem, através de sua participação na cerimônia fúnebre do avô, Marianinho vai ouvindo e assimilando as histórias relativas ao passado de sua família, com o auxílio do próprio avô e dos velhos da sua comunidade.

O historiador inglês Eric Hobsbawn, ao discutir o passado dos indivíduos e/ou das sociedades, afirma que

Todo o ser humano tem consciência do passado (definido como o período imediatamente anterior aos eventos registrados na memória de um indivíduo) em virtude de viver com pessoas mais velhas. Provavelmente todas as sociedades que interessam ao historiador tenham um passado, pois mesmo as colônias mais inovadoras são povoadas por pessoas oriundas de alguma sociedade que já conta com uma longa história. Ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado (ou da comunidade)...⁶¹

Muitas sociedades cujo passado e história foram registrados num esforço humano de preservar aqueles valores históricos, aquelas riquezas culturais que regeram a vida dos seus membros. Mas nem todas elas têm a escrita como fonte documental; mas sim, a tradição oral, cuja história se firmou graças ao contar, oralmente, de geração em geração como forma de preservar os seus valores.

História de um povo é aquela que dura. E o que dura são valores que foram preservados, de todos os tempos e de todas as épocas e lugares, do tempo vivido e do tempo sonhado, de tempos múltiplos e de tempo relativo, de tempos subjetivos ou simbólicos, que em qualquer sociedade atravessa a história e a alimenta.

Para entendermos um pouco alguns princípios que nos podem auxiliar na análise da ficção moçambicana do pós-independência, nos apoiaremos num texto de Francisco Noa⁶², intitulado "A dimensão escatológica da ficção moçambicana: Ungulanani Ba Ka Khosa & Mia Couto", cujas idéias nos revelam as seguintes pistas:

a) a estigmatização e flagelação física e moral do espaço vital de alguns escritores cujo discurso da irreversibilidade do destino e do esvaecimento da própria existência, individual e coletiva, se torna um imperativo de transformação do seu círculo existencial, conspurcado e dessacralizado. Eis alguns exemplos: "Só ficava sentado. Mais nada.

⁶¹ HOBBSAWN, Eric. *Op. Cit.*, p. 22.

⁶² NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 11-18.

Assim mesmo, sentadíssimo. O tempo não zangava com ele”.⁶³ Há como que, segundo Noa, a auto-ironia de um povo manifesta na recriação alegórica de uma personagem que se entrega a uma espera quimérica e funesta.⁶⁴ Além da metáfora da vanidade da espera, da frustração:⁶⁵ “... O tempo perdido, mãe. O tempo perdido...”.⁶⁶

b) a solidão das personagens pode ser também pressentida no quase permanente desajustamento entre o mundo interiormente vivido por eles e o mundo que os envolve, enquanto conjunto de referências abertas pelos textos, e pelo ritmo monologante das narrativas, onde é perceptível não só uma profunda tensão interior, mas também a problematização da existência rematada por tiradas aforísticas. Esta solidão é-nos transmitida, basicamente, pelo “silêncio, ora intervalando as suas falas [personagens], ora envolvendo-as de forma prolongada dos diferentes momentos”,⁶⁷ principalmente pelos personagens de *A Varanda de Frangipani*, talvez neste romance se encontrem personagens mais tragicamente solitárias; além do sobrevivente de uma arrepiante carnificina, chamando pelo filho, tendo como resposta “silêncio, zumbidos, vazio”;⁶⁸

c) as superstições e as profecias, que povoam o universo dos personagens, concorrem não só para criar um imaginário determinado, mas também para aprofundar os sintomas da inexorabilidade do seu destino: “Fixa o que te digo, mulher: no dia em que ousares receber um homem por entre as tuas coxas, estrangular-te-ei com a mesma ferocidade com que dilacero uma barata. Tu és minha e serás minha para além da morte”.⁶⁹

d) recursos estilísticos como a metáfora encontram-se normalmente vinculados a visualização superlativa do trágico e do macabro. Ex.: “A rua era um talho de carne humana”,⁷⁰ ou que “a morte ‘e uma guerra de enganos”;⁷¹ ou, então, que determinado instante e um “subúrbio da morte”.⁷²

e) e, finalmente, a maneira como os contos dos dois terminam. Os personagens têm, pois, na generalidade dos contos um fim trágico. Há como que uma volúpia da morte estruturando os seus textos existenciais, segundo Noa, sejam eles interiores, sejam eles exteriores. Seguem alguns os seguintes exemplos: “Minutos depois, já cansado, o velho

⁶³ COUTO, Mia. *Vozes Anoitecidas*. Lisboa: Caminho, 1986, p. 109.

⁶⁴ NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 15.

⁶⁵ *Id Ibid* p. 15.

⁶⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *A orgia dos loucos*. Lisboa: Caminho, 1990, p. 19.

⁶⁷ NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 15.

⁶⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Op. Cit.*, p. 60.

⁶⁹ KHOSA, Ungulani Ba Ka p. 66.

⁷⁰ *Id Ibid* p. 57

⁷¹ *Id Ibid* p. 89.

⁷² COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 124.

atirou-se à cova, uivando prolongadamente”,⁷³ ou “Hanifa, estendida de costas e com os braços e as pernas abertas tinha o semblante de uma diva. Estava morta”.⁷⁴

Às vezes, me descia um frio sem remédio. Me chegavam visões de uma fundura: o abismo que nenhuma ave nunca cruzou. E eu tombado, tombando sempre. Da rocha para a pedra, da pedra para o grão, do grão para a funda cova do nada.⁷⁵

5. Os fios da identidade de uma nação através da narração

Identidade cultural como narração pressupõe, acima de tudo, o olhar do narrador, suas impressões e seus conhecimentos sobre os fatos e sobre o mundo que o rodeia. Além do fato de existirem, nesta sua empreitada, personagens que o subsidiam novos sentidos à sua história, especialmente, no tocante aos processos de construção, ordenação e seleção das informações veiculadas por ele e pelos personagens. Assim, Marianinho, ao reportar aos fatos que se desenrolavam em Luar-do-Chão, logo após a proclamação do Estado moçambicano, constata:

Enquanto nas ruas, as tropas desfilaram as pré-victórias, meu pai despiu a sua farda e se guardou em casa. Mariavilhosa, desistiu de argumentar. Juca Sabão, que acorria para se juntar à multidão, nem acreditava que o herói libertador se sombreava no resguardo do lar, alheio ao mundo e o glorioso momento [da independência].⁷⁶

Fulano Malta desencantou da independência antes mesmo de ver os princípios utópicos que a regiam serem postos de lado; pois oportunistas e corruptos que adentraram as instituições, como seu irmão Último, estavam já prontos a seguir a desestruturação de todo o aparelho do Estado com fins escusos. Mesmo com toda a motivação dos colegas e companheiros e, até mesmo, de seus familiares, ele foi taxativo ao perguntar: “Comemorar o quê?”.

Esta verdade factual e histórica desperta no ex-combatente da luta de libertação nacional um sentimento de nacionalidade que passa a ser dinamizado pelo processo histórico que faz registrar nas opiniões pessoais e no imaginário social uma desilusão em relação à causa revolucionária: o desenvolvimento sustentável da nova nação que se sonha construir, mais justa e fraterna.

⁷³ KHOSA, Ungulani Ba Ka *apud* NOA, Francisco. *Op. Cit.* p. 15.

⁷⁴ *Id Ibid.*, p. 15..

⁷⁵ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 260.

⁷⁶ *Id Ibid* p. 72-73.

O narrador, portanto, tenta, ao menos dar conhecimento dos fatos que permearam a recente história de Moçambique, restabelecer a continuidade do dispositivo da identidade, não só preenchendo os interstícios dos documentos como também permite “ultrapassar o fatural para refletir sobre os grandes problemas que afectam a gênese de uma nação a vir”.⁷⁷

Tanto a história como a ficção são discursos, construções e elaborações humanas, portanto, são sistemas de significados e é, por intermédio dessa identidade, que ambas obtêm a sua pretensão às verdades históricas. Nesse sentido a desagregação encontrada por Marianinho em sua terra natal exacerba a fragmentação cultural que quer denunciar num país cuja nova ordem política não parece respeitar os princípios que nortearam a revolução. Por isso, os personagens que, em tese, podem ser comparados aos cidadãos moçambicanos, abraçam o futuro com cautela, porque, segundo o narrador, “árvore dá sombra, pessoa assombro”.⁷⁸

Ou ironicamente, como diria Fulano Malta à sua esposa, Mariavilhosa: “Se é para aclamar a bandeira eu escolho o redondo de sua barriga”; ao que a esposa lhe responde “Daqui a um mês a bandeira vai subir. Que sabe isso acontece quando eu estiver a dar à luz este nosso filho”.⁷⁹

Apesar de tudo, a esperança nos dias melhores que hão de vir é imensa, porque como grande fora a causa da revolução, grande também será a causa do desenvolvimento, afinal, “Todos necessitavam de grandes causas, precisam de ter pátria, ter Deus (...). Para aprender de sua eternidade, ganhar um coração de longo alcance. E me aprontar a nascer de novo, em semente e chuva”.⁸⁰ Tal como erguera o país do jugo colonial, para mais tarde, erguer-se de novo da guerra civil. Mariano e o país são eternos guerreiros.

6. O cortejo fúnebre como uma forma de identidade cultural do povo

A cultura, como é do nosso conhecimento, é um conjunto complexo de objetos materiais, de comportamentos, de idéias, adquiridos e preservados por membros de uma comunidade determinada. Sendo assim, onde há cultura há sociedade, pois elas são

⁷⁷ GRAÇA ABREU. História, Texto, Devir: Reescrevendo impérios. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001, VI. 1, p.1.

⁷⁸ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 146.

⁷⁹ *Id Ibid.* p. 73.

⁸⁰ *Id Ibid* p. 259.

correlativas. Porque uma sociedade não poderia existir sem cultura, essa herança coletiva transmitida de geração para geração.

Uma cultura pressupõe a existência de um grupo que a crie lentamente, a viva e a comunique dentro de sua individualidade cultural. Porque ela exige dos seus membros uma consciência elevada dela como, por exemplo, a consciência da morte que em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, romance em análise, desencadeara conflitos de identidade cultural entre os membros da família dos marianos.

Em se tratando de uma realidade, tipicamente, africana, veremos como a quase morte do patriarca dos marianos, avô Mariano, fará com que, pouco a pouco, com suas cartas misteriosas e também a sua misteriosa morte, aliás, não se sabe ao certo, se ele morreu ou não morreu, o que nos leva a concluir que ele poderia estar em um estado cataléptico. A atenção se desvia da morte real, inaceitável em sua dimensão individual e afetiva, para içar ao plano simbólico onde a morte é a garantia de um excedente de vida.

De acordo com Kabenguele Munanga, num texto recentemente publicado na revista *EntreLivros*, num especial sobre a África, diz-nos que “O africano vive em familiaridade com a morte, e a morte individual é apenas um momento do círculo vital que não prejudica a continuidade da vida”.⁸¹ Talvez, daí a não morte do avô Mariano. Isso porque, na África tradicional, da qual a África moderna bebe, a ideologia tradicional segundo o mesmo professor, o morto impuro e perigoso é transformado em ancestral protetor e reverenciado, pois a morte é transformada em vida. A circulação da força vital, representada pela morte, caracteriza toda a África como princípio vital, segundo o qual, a morte não é ruptura, é uma mudança de vida, uma travessia, digamos assim, para um outro ciclo de vida e, é por isso, que os mortos entram na categoria dos ancestrais, dos protetores, dos guardiões dos vivos, enfim, são venerados como espíritos superiores.

Mariano, consciente deste fato, usa-o como poder para determinar o ciclo dos acontecimentos e mudar o rumo das coisas que circundam a sua família. Como sabemos, o poder, em várias culturas africanas, está baseado na autoridade dos velhos, isto é, do mais velho de um clã. Portanto, a autoridade do patriarca da linhagem é baseada nos laços de sangue, e na lei do sangue. É por isso que quem a exerce decide sobre quem e porque a responsabilidade sobre determinados fatos deve incidir.

Porque, para o avô Mariano, a única pessoa capaz de conduzir suas exéquias sem mudar as regras que ele gostaria de ver cumpridas é o neto, por isso, lança um lacônico “Não deixa” que nenhum outro parente intervenha. Assim a tarefa de Marianinho é a de

⁸¹ MUNANGA, Kabenguele. O que é africanidade. *EntreLivros/Africa*. São Paulo, Abril/2007, p. 10.

“repor as vidas, direitar os destinos” de sua gente, na medida em que os outros membros da família são impossibilitados de cumprir com tal dever, porque seguindo o que o avô disse ao neto:

Seu pai [Fulano Malta], com suas amarguras, seu sonho coxeado. Abstinência com seus medos, tão amarrados a seus fantasmas. Último que não sabe de onde vem e só respeita os grandes. Sua Tia Admiração que é alegre só por mentira. Dulcineusa [avó] com seus delírios, coitado.⁸²

A única parente que faltava neste momento era Miserinha, que o avô lhe pede para trazê-la de volta para casa e para a família, pois as paredes de Nyumba-Kaya “estão amarelecendo da saudade dessa mulher”.⁸³ E também, ao revelar-lhe que era ele, o avô, seu pai e não o Fulano Malta, disse-lhe porque o escolheu: “Você se escolheu sozinho, [pois] a vida escreveu no seu nome o meu próprio nome [e sangue]”.⁸⁴ No caso em questão, Marianinho foi o escolhido, embora seja o menor, mas por ser um homem em trânsito entre dois mundos: o da tradição e o da modernidade. O avô escolheu-o para contar os segredos da família, neste pretexto de morte.

Os efeitos da guerra e do pós-guerra em Moçambique constituem, o pano de fundo do romance *A Varanda de Frangipani*, de Mia Couto, cujas imagens sugestivas e corrosivas do pessimismo, desconcerto e desencanto, reflete o conflito tradição/modernidade. Para Francisco Noa este conflito é “não só um modo de ser e de estar, mas também uma forma de apreender e interpretar o mundo, isto é, um saber que está em decadência”.⁸⁵

Deste modo nos diz um dos principais personagens do livro supra citado: “Estes velhos [que] estão morrendo não são apenas pessoas. (...) São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto”.⁸⁶ Pois os segredos são revelados na morte para que os vivos continuem guardando-os e reverenciando os segredos que os patriarcas carregaram durante toda a sua vida individual e coletiva. Esses segredos são como que uma “constelação, [isto é] ‘uma configuração de caracteres que conferem ao continente africano’ a sua fisionomia própria”⁸⁷ em que a tristeza pela morte do ente querido pode passar simultaneamente de alegria quando da dança, cantos, arengas etc,

⁸² COUTO, Mia. *Op. Cit.* p. 126.

⁸³ *Id Ibid* p. 126.

⁸⁴ *Id Ibid* p. 260.

⁸⁵ NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 120.

⁸⁶ COUTO, Mia. *A Varanda de Frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996, p. 59

⁸⁷ MUNANGA, Kabengele. *Op. Cit.*, p. 9.

para celebração da nova vida, de modo a restabelecer a coesão e a vitalidade que presidem a ordem do tecido familiar africano.

A tensão entre um presente difícil e a necessidade de encontrar, de alguma forma, uma saída em que as diversas situações de instabilidade, aliadas ao acirramento de contradições sociais do pós-independência, além da convivência com a morte, tem sido a marca muito freqüente na narrativa de Mia Couto.

Nesse sentido, as guerras, a da independência e a civil, todas elas, na verdade, são conduzidas na narrativa pela voz do jovem que nos empresta seu olhar, através do qual o leitor pode recuperar alguns fios da vida que permitem encontrar a luz onde a solidão e o obscurantismo insistem em reinar.

Seria, como disse o narrador de *A varanda de frangipani*:

O culpado que você procura, caro Izidine, não é uma pessoa. É a guerra. (...) A violência é a razão maior deste meu retiro. A guerra cria outro ciclo do tempo. Já não são os anos, as estações que marcam as nossas vidas. Já não são as colheitas, as fomes, as inundações. A guerra instala o ciclo do sangue.⁸⁸

A literatura pós-independência em Moçambique, em geral, e, no caso particular, a de Mia Couto, pode ser vista como um espaço de discussão de problemas concretos e como um lugar privilegiado, em que se podem projetar, dentro dos limites, humanamente possíveis, saídas quando, evidentemente, as circunstâncias convidam ao desânimo e a falta da utopia.

Pois, quando o colonialismo foi derrotado, a partir da revolução independentista, as populações africanas encontravam-se, em sua imensa maioria, muito distantes dos padrões ocidentais, principalmente, no que se refere ao domínio da ciência e da tecnologia, com elevadíssimo nível de analfabetismo, cujo reflexo vem do fracasso da chamada missão civilizadora colonial. Deste modo, as populações que foram silenciadas ao longo dos séculos da dominação estrangeira, exercitavam, agora, mais do que nunca, o direito à voz conquistado com a libertação. Por isso, em Literatura, os escritores dos países africanos de língua portuguesa, começam a introduzir, em seus textos, neologismo de origem africana, transgredindo assim a norma culta do português europeu, empregando palavras mais próximas das realidades apanhadas pelo texto literário.

É sabido que as tradições culturais não dizem respeito apenas ao recurso às lendas, aos mitos e as fábulas que compõem, mas de um procedimento que visa,

⁸⁸ COUTO, Mia. *apud* CHAVES, Rita & MACEDO, Tânia. *Op. Cit.* p. 49.

sobretudo, revitalizar a escrita através do questionamento dos modelos ocidentais que, segundo Rita Chaves e Tania Macêdo, “A necessidade de resgatá-la [a escrita, portanto, a língua portuguesa] em novas bases vai orientar a procura de novas falas que a literatura precisa abrigar”.⁸⁹ Para que o processo de desagregação do projeto utópico comece a ser tratado pela literatura que anunciara a sua transformação”⁹⁰.

Diria, no mesmo diapasão, o professor e crítico moçambicano Lourenço do Rosário:

Havia a necessidade absoluta de conhecer com alguma objectividade os valores, as mentalidades, a mundividência, as relações com a natureza, as relações com o sobrenatural, crenças, lendas, mitos, enfim o universo cultural de cada um dos grupos etnolingüísticos que habitava o território nacional [moçambicano] (...) como forma de dar uma contribuição importante para o estudos dos povos em situação multicultural.⁹¹

7. A oralidade como fonte da escrita

No contexto histórico e cultural de um país como Moçambique, fundamentalmente, baseada na cultura oral, a escrita será um instrumento, através do qual esta oralidade ganha força e vida, no convívio familiar e social em que os ensinamentos de aspectos fundamentais da história, da cultura, da moral e de outros elementos e valores sociais são transmitidos e absorvidos.

Por intermédio da escrita a cultura oralizada se torna, com a escolarização, num acréscimo de valor e significado para com a tradição. É por esta razão que, freqüentemente, na prosa africana, em geral, e a moçambicana, em especial, o conto se torna a forma mais especial e apropriada de escrever a prosa, por ser o gênero mais adaptável às qualidades da literatura oral.

Além disso, o conto, por ser uma maneira eficaz de captação da realidade multifacetada, principalmente, pela diversidade cultural que sustenta Moçambique, é também a primeira maneira com que os próprios africanos em geral tiveram contato com universo imaginário, contado na roda das fogueiras e, muitas vezes, encenada, como se fosse uma peça teatral.

⁸⁹ CHAVES, Rita & MACEDO, Tânia. Caminhos da ficção de África portuguesa. In: *EntreLivros/África*. São Paulo, Abril/2007, p. 46.

⁹⁰ Id Idid p. 47.

⁹¹ ROSÁRIO, Lourenço do. A identidade de um povo numa situação multicultural. In: CAVACAS, Fernanda. *Provérbios moçambicanos. Recolha Oral (1979-1983)*. Lisboa: Mar Além, 2001, p. 9-10.

A essência escritural de Mia Couto reside: “no talento raro de apreender a essência dos vários subgêneros de sistema oral e, a partir dele, reconstruir uma espécie de clone textual capaz de funcionar com as características da literatura oral e escrita simultaneamente”, afirma Lourenço Rosário.⁹² Ou seja, “a recriação da forma, [quer nas narrativas de ficção ou nas de não-ficção], a brincadeira com as palavras empresta a leitura destes textos uma oportunidade de saborear o que é dito verbalmente”.⁹³

É como se Mia Couto fizesse um jogo em que fosse preciso baralhar as cartas ou os dados de modo a reconstruí-los, devolvendo-lhes assim às suas origens em que a oralidade e a escrita estivessem juntas como pilares basilares da literatura contemporânea moçambicana.

Trata-se, sem dúvida, de uma construção da imagem de um homem irrequieto, o qual vai construindo mundos possíveis a sua volta para se manter, criativamente, sua relação com o universo, através do fantástico das situações que cria e o maravilhoso da linguagem que diz/constrói estas mesmas situações.

A seguir uma passagem de *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, que ilustra bem esta situação insólita que permeia a escrita de Mia Couto. Enfim estes mistérios singulares, cheio de credices que nos remetem ao fantástico e ao maravilhoso da obra literária:

Agora se entedia a súbita alteração dos elementos, nas primeiras horas da manhã. Quando o barco foi engolido pelas águas, o céu da Ilha se transtornou. Um golpe roubou a luz e as nuvens se adensaram. Um vento súbito se levantou e rondou pelo casario. Na torre da igreja o sino começou a soar sem que ninguém lhe tivesse tocado. As árvores todas se agitaram e se viraram para o poente. Os deuses estavam rabiscando mágoas no fundo azul dos céus. Os habitantes se apercebiam que o que se passava não era apenas um acidente fluvial. Era muito mais que isso.⁹⁴ (Grifos nossos)

Situações como esta denotam a “compreensão de estrutura universal integradora e explicativa que enforma actos e pensamentos humanos...”,⁹⁵ numa criatividade que nos levam a este escritor singular, no qual os mapas que ele cria “registram os acidentes de um percurso difícil e fascinante”⁹⁶ da vida dos habitantes de Luar-do-Chão, em particular e de Moçambique, em geral.

⁹² ROSARIO, Lourenço do. Prefácio. In: CAVACAS, Fernanda. *Op. Cit.*, p. 8.

⁹³ CAVACAS, Fernanda. *Op. Cit.* p. 16.

⁹⁴ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 99-100.

⁹⁵ CAVACAS, Fernanda. *Mia Couto: Acrediteísmos*. Lisboa: Mar Além, 2001, p. 20.

⁹⁶ CHAVES, Rita. Prefácio. In: CAVACAS, Fernanda. *Op. Cit.*, p. 11.

Nas culturas em que o saber é transmitido oralmente, a dinâmica da oralidade fica por vezes estática na escrita, porque cada vez que ele é transmitido, o ato dramático muda, por isso, quando um texto oral passa para o papel, deixando assim de ser oral, fica estática dentro do texto escrito. Isto quer dizer que tanto o contador de história como o auditório, na literatura oral, participam do ato da criação.

Muitos são os elementos que entram nesta criação, associadas à memória, recorrendo ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às sentenças, aos ditos e refrões, etc, além das figuras poética, especialmente, à metáfora. Assim, numa das passagens de *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa, em que a propósito dos assuntos do império, se diz que o imperador os resolvia “com voz e os gestos, pois pela não havia e as ordens eram ‘escritas’ pela voz tonitruante que ressoava nas manhãs e tardes chuvosas e secas”.⁹⁷

Estamos, portanto, em presença do contraste entre a escrita e a oralidade, em que se valoriza a oralidade em detrimento da escrita, simbolizada no papel. Mais a frente, numa outra passagem da referida obra, em que Ngungunhane, no seu discurso premonitório, antes de partir para o seu desterro, sentenciava, pejorativamente, em relação a escrita:

Estes homens da cor do cabrito esfolado que hoje aplaudis [...] Exigir-vos-ão papeis até na retrete, como se não bastasse a palavra, a palavra que vem dos nossos antepassados, a palavra que impôs a ordem nestas terras sem ordem, a palavra que tirou crianças dos ventres das vossas mães e mulheres. O papel com rabiscos norteará a vossa vida e a vossa morte, filhos das trevas.⁹⁸

Para o imperador de Gaza o que importa é a palavra, a voz, pois é ela que constitui o homem moçambicano, pelo menos em seu entender. Ele deixa de fora a escrita, esquecendo-se que a sua própria história de resistência contra o jugo colonial persistirá na história, graças à escrita que, registrando seus feitos, os conservará nos documentos que serão testemunhos de sua heroicidade bem como do passado colonial moçambicano.

É por isso também que, com frequência, se reafirma a escritura como sendo um legado precioso, pois será, por intermédio dela, que a história dos malilanes e marianos se perpetuará, por ser o elo entre os vivos e antepassados: “a escrita é a ponte entre os nossos e os espíritos. Uma primeira ponte entre os malilanes e os marianos”;⁹⁹ portanto, ela é a ponte, através da qual se atravessa para se chegar a algum lugar. Ou seja, entre o

⁹⁷ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 62.

⁹⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Op. Cit.*, p. 118.

⁹⁹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 126.

passado, o presente e o futuro dos marianos e, metaforicamente, os moçambicanos, entre seu passado colonial e seu presente-futuro pós-colonial.

Seria uma modelação de uma “oralidade flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal, que vem do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão”.¹⁰⁰ Trata-se, enfim, da cultura não linear, mas esférica. Assim, do avô Mariano para o neto: “Eu dou as vozes, você dá a escritura. Para salvarmos Luar-do-Chão, o lugar onde ainda vamos vivendo. E salvarmos nossa família, que é o lugar onde somos eternos”.¹⁰¹

A escrita surge-nos, desde logo, como um processo de redescoberta de um tempo-espaço vivencial determinado, cujo fluir de um tempo coletivo, em incessante devir, é marcado, nas palavras de Noa “por uma consciência de finitude, mas também de ressurreição”¹⁰² que se plasma na interação arte-sociedade.

Octavio Paz, citado por Noa, em defesa da interação essencial que deve existir no binômio arte-sociedade, afirma: “el arte es irreductible a la tierra, al pueblo y al momento que lo producen; no obstante, es inseparable de ellos”.¹⁰³

Em Moçambique existem tentativas bem sucedidas em transmitir vários aspetos da oralidade através da escrita. Exemplos, na prosa, bem sucedidos e respeitados são os de Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa. Porém nos limitaremos ao primeiro por ser o autor em estudo.

Mia Couto, recria a oralidade, através de uma língua literária sustentada por uma exuberante criatividade lexical. São exemplos:

homenzarrou, depressou-se, fantasiática, carinhenta, esteirados, rebulir, estremungado, tropousar, manifestivo, estremexendo, nuventanias, febrilhante, deslebrara, sozinhidão, pertubabado, gesticalada, irmãodade, exuberrante, inutensílio, entrequando, esmãozinhado, exatamesmo, convidançante, mancha-prazeres, embriagordo, veementindo, atordoído, titupiante, inaposoito, administrador.¹⁰⁴

Ou estes outros, pinçados no romance em estudo: Mariavilhosa, Último, Abstinência, Admirança, destroca, finca-pedestre, mornança.¹⁰⁵

¹⁰⁰ LOPES, José de Sousa Miguel. Cultura acústica e Cultura letrada: o sinuoso caminho da literatura em Moçambique. In: *Afroletras. Revista de Artes, Letras e Idéias*. No. 5. Lisboa, Set./Nov., 2000, p. 38.

¹⁰¹ COUTO, Mia. *Op Cit.* p. 65.

¹⁰² NOA, Francisco. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁰³ PAZ, Octavio. Pintado en Mexico. In: *El Pais*. Madrid, 7 Noviembre, 1983, p. 21.

¹⁰⁴ PIRES LARANJEIRA, José Luís. Mia Couto: sonhador de lembranças, inventor de verdades. *Letras & Letras*. Lisboa, set/93, p. 43.

¹⁰⁵ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 203-220.

E também por uma *sintaxe* que faz a ponte entre a oralidade e a pura invenção, em que o contexto comunicativo, estético, possibilita a partilha da mensagem da ruptura. Destacam-se: "Todos partiram, um após nenhum; o colar que foste dela; nem isto guerra nenhuma não é; parece está aqui enquanto nem; o lugarzinho no enquanto".¹⁰⁶

Ou ainda:

E ele se desluga-rejava; Meu espanto se destamalha: seriam faíscas que saltaram; Os senhores, no enquanto, devem organizar uma vigilância; Nyembeti me olhou, curiosa de me ver ausente; Eram as trevas que eu necessitava; Pai, está-me a pedir desculpa, a mim?; A dita serpente fez mais que passar: lhe espetou a dupla denteção e cravou nela esses líquidos que liquidam; Você esteve mesmo na berma da morte etc.¹⁰⁷

E, finalmente, as marcas fortes da oralidade estão igualmente presentes nas *frases proverbiais*, que definem uma atmosfera, um estado de espírito ou um saber sombrio. A seguir, os exemplos: "Quanto tempo demora o tempo; a escuridão nos faz nascer muitas cabeças; no fundo da latrina não pode haver guerra limpa; o homem é como a casa: deve ser isto por dentro".¹⁰⁸

Mais estes:

Sem morto e sem corpo, mas com cerimônia e pompa; Um sol entrado na vista, ao ponto de tudo ser visível só por sombra; Dito e redito: a assombração, o acontecer do já havia futuro; O silêncio é a língua de Deus. Foi na água mais calma que o homem se afogou; O silêncio se intromete. Não há mais alma para conversa; Os tempos já não são de ontem, minha Santa Cicrana: E digo e redigo: Jesus sangrou, a Virgem chorou; A lua anda devagar, mas atravessa o mundo; A minha única patroa é a vida; Todo o tempo está em suas mãos, fosse um mar feito de uma só onda; A pobreza é andar rente ao chão, receoso não de pisar, mas de ser pisado; A saudade é uma ferrugem, raspa-se e por baixo, onde acreditávamos limpar, estamos semeando nova ferrugem; Aquilo fora como um sopro, o beijo em sono de princesa; Ser quente é ser portador de desgraça; etc.¹⁰⁹

8. As cartas do avô Mariano

A carta é um veículo de comunicação muito eficaz em que as pessoas estabelecem relações de vários tipos, como interpessoal, ou interinstitucionais. Na carta assuntos de natureza vária como amor, amizade, segredos profissionais, relações familiares, segredos públicos ou institucionais se instauram e ganham força. Muitas das vezes anônimas,

¹⁰⁶ PIRES LARANJEIRA, José Luís. *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁰⁷ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 178-217.

¹⁰⁸ PIRES LARANJEIRA. *Op. Cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 150-220.

muitas das vezes assinadas, as cartas podem também conter acusações caluniosas da maior gravidade sobre a vida particular das pessoas que podem vazarem nos meios de comunicação de massa ou serem vazadas por quem as tem encontrado e, tenta com elas, chantagear o outro.¹¹⁰

Além disso, há também as chamadas cartas abertas em que uma pessoa ou um organismo ou uma instituição escreve a outra para informar-lhe sobre um determinado estado de coisas, ou uma chamada de atenção sobre certos procedimentos ou comportamentos que em nada condizem com o normal funcionamento de uma instituição. Ou conduta de uma pessoa quando se trata, por exemplo, de uma liderança política ou cívica. A título de exemplo, invocaremos uma carta de 2001 que Mia Couto endereçou ao presidente dos Estados Unidos, George Bush, pedindo-lhe mais atenção à fome e às guerras fratricidas no mundo do que investimentos de trilhões de dólares que ele e o Congresso americano gastam com guerra, como a do Iraque por exemplo. Numa clara demonstração de civismo.

As cartas também servem para encurtar distâncias entre pessoas, matando saudades de pessoas distantes, quer por motivos de ordem profissional, quer por motivos de ordem política, e ainda quer por motivos de ordem geográfica ou econômica, conforme a correspondência com um ou mais destinatário(s).¹¹¹

Diz Aristóteles na *Poética* (XIX, 1456b, 6-7) que se o pensamento se mostrasse por si mesmo não haveria necessidade de discursos.¹¹² Mas como, “envelopado pela pesada massa do corpo, o pensamento é impenetrável, ele só pode ser tornado manifesto, em certa medida, pela fala”.¹¹³

Para que as coisas se mostrem verdadeiramente, precisam ser encorpadas com os afetos e qualidades que o narrador sábio, no caso o velho Mariano, através do seu neto Marianinho, com a sua natureza, experiência e juízo, percebe e apreende das coisas que estão ao seu redor.

Tal como a figura do narrador clássico, Mia Couto, enquanto escritor, “fala das coisas civis, na cidade, e para homens semelhantes a ele, isto é, todos os homens. Ele

¹¹⁰Cf. GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora: a guerra de Canudos nos jornais*. 4a. Expedição. 2a. Ed. São Paulo: Ática, 1977, p. 16-18.

¹¹¹GALVÃO, Walnice Nogueira & GALOTTI, Oswaldo. *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 10-12.

¹¹² ARISTÓTELES *apud* MUHANA, Adma Fadul. O gênero epistolar: diálogo per absentiam. In: *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000, p. 330.

¹¹³ VIVES, J. L. *apud* MUHANA, Adma Fadul. *Op. Cit.*, p. 330.

falará [também] de coisas públicas, para homens públicos, capazes de provocar ações políticas”.¹¹⁴

No caso das epístolas, ou cartas, cuja definição é “diálogo *per absentiam*”, no nosso caso, o narrador Marianinho que as redige, recebe-as diretamente do próprio autor que, por intermédio delas, procura realçar os elementos da história de sua família, mostrando as feições próprias das coisas.

Tudo se passa na escrita; porém, não se trata, como na epístola tradicional, da fala ausente, para ausentes, de ausentes. Mas, através de um diálogo estabelecido entre o avô e o neto. A escrita é, neste caso, fundamentalmente, uma opção de contar, traduzir e informar. O ato de não escrever, pelo contrário, equivalente ao de silenciar, “relegaria o correspondente ao papel de um monologante insensato: como o de alguém que falasse para ninguém. Nenhuma carta, portanto, pode ser entendida como um solilóquio”.¹¹⁵

Muito importante para o ato de escrever as cartas é o segredo que deve existir entre o remetente e o destinatário delas, pois, como disse e bem Vives, “Quem escreve, há de considerar quem é e para quem está escrevendo e sobre que assunto, pois as mesmas coisas não serão ditas a diferentes pessoas”.¹¹⁶

Deste modo, Mariano deixa ao neto a seguinte missão para a qual pede segredo, pois cada pessoa tem os seus e, simultaneamente, os seus conflitos interiores; pelo que revelará o *ethos* de cada um dos membros de sua família, assim lho diz:

Lhe deixarei conselho para guiar as condutas dos seus familiares. Não será só nas cartas. Lhe visitarei nos sonhos, também. Para você conhecer os dentro dos seus parentes. E todos, aqui são aprentes. Seu pai, com suas amarguras, seu sonho coxeadado. Abstinência com seus medos, tão amarrado a seus fantasmas. Último que não sabe de onde vem e só respeita os grandes [os poderosos, os endinheirados]. Sua tia Admiração que é alegre só por mentira. Dulcineusa com seus delírios, coitada.¹¹⁷

Para Adma Fadul, as cartas, a partir dessa relação posta entre o remetente e o destinatário, que inclui as relações de amizade e de inimizade, em seus vários graus de amizade casual ou duvidosa, antiga ou recente, igualdade ou diferença em termos de família, erudição e outras, cujo ponto central deverá ser o fato de o escritor mostrar como verazes e benévolas são suas palavras na narrativa tecida e contada aos seus leitores.

¹¹⁴ MUHANA, Adma Fadul. *Op. Cit.*, p. 330.

¹¹⁵ VIVES, J. L. *apud* MUHANA, Adma Fadul. *Op. Cit.*, p. 331-332.

¹¹⁶ *Id* *Ibid* p. 336.

¹¹⁷ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 126.

Por seu turno, Marilena Chauí falando da carta como gênero literário tece as seguintes considerações ao afirmar que como gênero literário propício e, por vezes, forçado a múltiplos exercícios retóricos, “as cartas cumpriram, freqüentemente, o papel de burlar o instituído, de contornar censuras e proibições, de enfrentar clandestinamente os poderes políticos e religiosos estabelecidos.”¹¹⁸

Walnice Nogueira Galvão¹¹⁹ num estudo sobre as cartas de Euclides da Cunha, levanta alguns elementos que podemos ter nas cartas além do fato de serem um veículo de comunicação pessoal e pública, entre pessoas, ou entre instituições. Portanto podem conter os seguintes elementos:

1. Elementos preciosos para a reconstituição de percursos de vida;
2. Fontes de idéias e de teorias não comprometidas pela forma estética;
3. E, em certos casos ainda, ela assinala as cartas como as de Madame de Sévigné e de Soror Mariana Alcoforado, um estatuto exclusivo devido à qualidade impecável da escrita.

Mas, ainda segundo ela, em qualquer destes casos, quem se dedica a esses estudos acaba por tornar-se aficionado de tudo quanto seja não só a carta, mas também memórias, diários íntimos, resenhas, rascunhos, biografias, listas de palavras, anotações, manuscritos em geral. Em suma, por qualquer material paralelo à obra literária. Como diz o velho Mariano, “Nesses manuscritos me fui limpando de mim”.¹²⁰ Afinal, “Lhe contei tudo sobre sua família, desfiei histórias, desfiz o laço da mentira. Agora já não arrisco ser emboscado por segredo”.¹²¹ Para isso servem as cartas para ajudar a revelar segredos e a transmitir verdades históricas de uma vida privada.

Assim, procuraremos, neste instante, esboçar algumas idéias-base sobre o ordenamento das cartas que analisamos em *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*. As cartas que ao todo são nove, podem ser subdivididas em dois grupos de acordo com a assinatura ou não do remetente, avô Mariano. A saber:

¹¹⁸ CHAUI, Marilena de Souza. Apresentação. In: *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000, p. 10.

¹¹⁹ GALVÃO, Walnice Nogueira. *Desconversa: ensaios críticos*. Prefácio de Antônio Cândido. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998, p. 156.

¹²⁰ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 260.

¹²¹ Id Ibid p. 259.

Assinadas: 4a. p. 138-140, Cap. 10 e tem também um *Post Scriptum* de seu autor, avô Mariano. Nela o autor além de assinar no fim da carta, ele se identifica no decorrer da sua escritura: “Sou eu, Dito Mariano, o sombrio escrevente”.¹²² Na 5a. p. 148-150, Cap. 11, o autor fala de sua doença e do diagnóstico e tratamento feito nele pelo médico goês Amílcar Mascarenhas. Uma verdade logo nos vem à mente quando terminamos de ler a carta:

— “assinado e reconhecido: Dito Mariano”. Parece o remetente querer mostrar a autenticidade destas cartas, ao mesmo tempo, em que se nega considerar-se um morto, mas sim um vivo no meio de tantos outros. Mais uma vez a questão da morte e da não morte se confirma. E, por fim, a 8a. p. 233-239, Cap. 20 com o título de *Revelação*, na qual a verdadeira identidade-paternidade do narrador-personagem é revelada. Esta carta também dispõe de um *Post Scriptum*, aliás, o segundo, muito longo, onde se consuma a morte-vida do avô Mariano, como ele mesmo a testemunha: “Dentro de mim, até já esse brilho esmoreceu. Agora, estou autorizado a ser noite [a morrer, grifo nosso]”.¹²³

— E em não assinadas: a 1a. p. 56, Cap. 4 e ainda neste capítulo a segunda, na p. 64-67. Na primeira carta, o remetente fala dos segredos que a partir deste bilheteinho-carta vai estabelecendo com o seu interlocutor, o neto, para desfiar todas as histórias e mentiras relativas ao clã dos marianos. Mas, como uma condição: que o neto mantivesse segredo. “Leia mas não mostre nem conte a ninguém”.¹²⁴ Já na segunda fala da cidade como sendo a metáfora do inferno, fala do feitiço da escrita e, com isso, sobre a destruição dos livros do neto por Fulano Malta ao jogá-los no rio Madzimi, dos medos deste em relação ao saber. Na 3a. Carta, p. 125-126, Cap. 9, o avô fala sobre seus filhos, sua esposa bem como sobre outros membros da sua família, numa tentativa clara de informar ao neto sobre como deveria se comportar perante cada um deles. Na 6a., p. 171-173, Cap. 13, o avô conta a história da droga encontrada havia muito tempo em Luar-do-Chão, o qual resultou na morte de Juca Sabão, além de ter matado toda a plantação dos moradores da ilha que, por desconhecimento, utilizaram-na como fertilizante de solo nas suas machambas. A 7a carta, p. 195-198, Cap. 16, nos parece a mais curiosa de todas, pois ela é todo o objeto da narrativa, sem narrador-protagonista contando a história, nem diálogo entre personagens; apenas carta do nosso narrador-defunto. Nela, avô Mariano

¹²² Id Ibid p. 138.

¹²³ Id Ibid p. 238.

¹²⁴ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 56.

debruça sobre vários assuntos, a saber, a morte, a saudade, a questão racial, entre outros. Outra carta também que contém um dado muito curioso é a nona, a última, portanto, da p. 258-260, Cap. 22, na qual o autor retoma alguns aspectos da oitava carta, mas, ao mesmo tempo, se despede do neto, com uma sensação de dever cumprido, limpando-se através destas cartas, ou destes manuscritos. Pela última vez confirma-se a verdade de todo o romance: morrer é viver e vive-versa. Morre-se para poder viver. É a morte como metáfora da vida. Pois, como ele retoma uma das falas do seu neto neste processo de interlocução que os dois estabeleceram ao longo da cerimônia fúnebre: *"Você, meu filho, você disse o certo: a morte é a cicatriz de uma ferida nunca havida, a lembrança de uma nossa já apagada existência"*. Portanto, *"Eu apenas estou usando a morte para viver"*.¹²⁵

Das idéias de Walnice Nogueira Galvão,¹²⁶ podemos depreender algumas pistas sobre o funcionamento das cartas:

A) preenchimento das lacunas para se ter um quadro completo. Ex.: *"Estas cartas, Mariano, não são escritos. São falas. (...) Você cruzou essas águas por motivo de um nascimento. Para colocar o nosso mundos [o dos marianos] no devido lugar"*.¹²⁷

B) dobras de papel, borrões de tinta, manuseio descuidado, que tornam a carta, enfim, ilegível. Ex.: *"Na solidão da cozinha vou lendo enquanto as letras vão esbatendo no papel molhado. Depois murcha, a escrita já sem desenho nem memória"*.¹²⁸

C) a tentativa de ressuscitar trechos mutilados, recompor cartas inteiras a partir de fragmentos dispersos. Ex.:

Só vejo as folhas esvoando, caindo e adentrando no solo. (...) Vou apanhando as cartas uma por uma. É então que reparo: as letras se esbatem, aguadas, e o papel se empapa, desfazendo-se num nada. Num ápice meus dedos folheiam ausências". *"Puxo o atilho e abro o saco. Eram livros, meus livros de estudo. Há anos que ele [Fulano Malta] os guardara. (...) Os meus manuscritos nunca tinham sido lançados no rio Madzimi"*. (...) Desta feita, o álbum está cheio de fotografias. E lá está o velho Mariano, lá está Dulcineusa recebendo prendas. E no meio de tudo, entre as tantíssimas imagens, consta uma fotografia minha nos braços de Admiração.¹²⁹

¹²⁵Id Ibi p. 260.

¹²⁶ GALVÃO, Walnice Nogueira. *Op. Cit.*, p. 158.

¹²⁷ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 64.

¹²⁸ Id Ibi. p. 150.

¹²⁹ Id Ibi p. 240-246.

Tanto assim que numa destas cartas, o avô conta que, tal como uma narrativa, as cartas que vinha “escrevendo se transformam em outro escrito. Uma outra carta me vai surgindo, involuntária, das minhas mãos”.¹³⁰ É como se uma história contada sugerisse outra(s), ou melhor, gerasse outras histórias possíveis.

Podemos, com isso, afirmar que o processo de *encaixe* proposto por Todorov, na qual “uma segunda história é englobada na primeira”,¹³¹ é aplicável a este caso das cartas em relação ao conjunto da narrativa. Embora, devamos reconhecer, por outro lado, que as cartas são uma espécie de história subsidiária da primeira - isto é, da narrativa global.

Mas também o próprio Todorov reconhece que o encaixe contínuo de histórias pode fazer com que a conexão com aquelas inicialmente apresentadas se perca; em se perdendo, isso evidenciaria, segundo o autor, a propriedade essencial de toda a narrativa; pois

a narrativa englobante é a narrativa da narrativa. Ao contar a história de uma outra narrativa, a primeira atinge o seu tema fundamental, ao mesmo tempo que se reflete nessa imagem de si mesma; a narrativa enquadrada é, simultaneamente, a imagem desta grande narrativa abstracta de que todas as outras são ínfimas partes, e também a imagem da narrativa englobante que diretamente a precede.¹³²

É o mesmo que afirmássemos que a carta acaba sendo, dentro deste romance, um outro texto que, paralelamente ao primeiro texto, explicita-o. Porque é, simultaneamente, construção da narrativa e lugar das revelações das verdades até a pouco veladas. Ou seja, para o autor acima citado, a condição de toda a narrativa que se realiza pelo encaixe é ser a narrativa de uma narrativa.

9. A valorização da oralidade

Golo Mann ao frisar a relação entre o historiador e o romancista (escritor) declarou que um historiador necessita “tentar fazer duas coisas simultaneamente, nada com a corrente dos acontecimentos” e “analisar esses acontecimentos da posição de um observador posterior, bem mais informado”, combinando os dois métodos “para produzir uma aparência de homogeneidade, sem que a narrativa fique de lado”.¹³³

¹³⁰ Id Ibid p. 149.

¹³¹ TODOROV, Tzevetan. *Poética da prosa*. Lisboa: Edições 70, 1971, p. 85.

¹³² TODOROV, Tzevetan. *Op. Cit.*, p. 85.

¹³³ MANN, Golo *apud* BURKE, Peter. *A Escrita da História: Novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, 163.

Sendo a história oral, uma história escrita com a evidência acumulada de uma pessoa viva, na expressão de Guyn Prins,¹³⁴ avô Mariano tenta de preferência “àquela de um documento escrito” para deixar seu legado familiar ao neto que a transmitirá às gerações vindouras dos marianos.

Dado a fragilidade das fontes orais, Arthur Marwick admite que “a história baseada exclusivamente em fontes não-documentais, como, por exemplo, a história de uma comunidade africana, pode ser uma história mais imprecisa e menos satisfatória do que uma extraída dos documentos, mas de todo o modo é uma história”.¹³⁵

Se, em contraposição ao autor, disséssemos que a escrita, em termos de reconstituição histórica deixa um rastro marcado pelo que mensagens escritas são compreendidos lendo textos adicionais, diríamos que isto reflete, de certo modo, o preconceito com que o europeu vê as fontes orais africanas; aliás, como disse Hegel em relação à África “ela não é parte histórica do mundo”, diríamos se tratar de uma fobia, uma vez que os dados orais sejam expressos na escala das percepções do indivíduo.

É, portanto, nisso que residem às tradições culturais e a identidade cultural de um povo. Cultura, entendido, portanto, como a minha maneira de se eu próprio, de me relacionar com o outro e, ao mesmo tempo, de me ver nele e ele se ver em mim, para chegar a um nós, uma individualidade universal e cósmica.

Jan Vansina, o mais renomado expoente da história oral na África, admitiu o objetivo de Marwick em seu manifesto, *Oral Tradition as History*, alerta para o fato de que onde não há nada ou quase nada escrito, as tradições orais devem suportar o peso da reconstrução histórica.

Assim sendo elas, as tradições orais, não farão isso como se fossem fontes escritas já que considera a escrita um milagre tecnológico.

Analisando as dificuldades que as fontes orais podem suscitar no historiador ou romancista, Vansina prossegue defendendo que as limitações da tradição oral devem ser amplamente avaliadas, de modo que ela não se transforme em um desapontamento, quando após longos períodos de pesquisa resultar uma reconstrução ainda não muito detalhada. Deste modo, continuando a sua argumentação: “O que se constrói a partir de fontes orais pode bem ter um baixo grau de confiabilidade, na medida em que não existem fontes independentes para uma verificação cruzada”.¹³⁶

¹³⁴ PRINS, Guyn. História Oral. In: BURKE, Peter. *Op. Cit.*, p. 337.

¹³⁵ MARWICK, Arthur *apud* PRINS, Guyn. História Oral. In: BURKE, Peter. *Op. Cit.*, p. 163-164.

¹³⁶ VANSINA, Jan *apud* PRINS, Guyn. História Oral. In: BURKE, Peter. *Op. Cit.*, p. 165.

Ao abordar a relação entre a tradição oral e a escrita, Manuel Rui, um dos mais celebrados escritores angolanos, traz-nos a seguinte reflexão:

Quando chegaste, mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. [...] É certo que podias ter pedido para ouvir e ver estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões”.¹³⁷

O confronto entre a palavra em harmonia e o disparo dos canhões traduz um choque que ganha em intensidade se nos lembramos que a própria idéia de fogo em associação com a morte chega de fora, portanto, com o colonizador. Assim, em todos os territórios africanos colonizados por Portugal, para ficarmos com o nosso caso apenas, a produção literária nacional tal como a própria nacionalidade nasce sob o signo da reivindicação e, conseqüentemente, da violência.

Na verdade, no domínio da literatura, para ficarmos com o que nos cabe, os nomes e grupos de escritores e intelectuais que se associaram ao projeto de dinamizar o exercício da palavra lançaram-se, fundamentalmente, contra o silêncio a que estavam devotadas as terras africanas e suas gentes.

Para Terezinha Taborda Moreira, no contexto da performance oral, o *performer* opera com a memória coletiva ao se reportar à tradição oral. E nos texto moçambicanos, segundo ela, o narrador performático evoca, pela reminiscência, situações associadas às vivências dessa mesma tradição e situações associadas à realidade atual de Moçambique¹³⁸.

Assim, o avô Mariano ao reportar-se à tradição e aos ensinamentos tradicionais, em oposição aos livros, um estrangeiro, portanto ensinamentos ocidentais, diz ao doutor Mascarenhas nestes termos:

Há coisas que só vejo através das gotas, em dia chuvoso. O senhor, disse eu a Amílcar Mascarenhas, o senhor estudou nos livros e no estrangeiro. O doutor me retifica? Não foi lá fora que o senhor estudou? Está bem mas não está certo. Os livros são um estrangeiro, para mim. Porque eu estudo na chuva. Ela é minha ensinadora (grifo nosso)¹³⁹.

¹³⁷ MONTEIRO, Manuel Rui. Eu e Outro – O Invasor. In: MEDINA, Cremilda. *Sonha, Mamana África*. São Paulo: Epopéia, 1987, p. 308-310.

¹³⁸ MOREIRA, Terezinha Taborda. *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Belo Horizonte: Editora Horta Grande Ltda., 2005, p. 147.

¹³⁹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 149.

Nesse sentido a década de 60 em Moçambique marca a concepção do fenômeno literário dentro do drama colonial, cuja rede de contato envolvia também a própria literatura colonial dos anos precedentes. Sendo o narrador, Marianinho, o sujeito do discurso citado, portanto do avô e de outras vozes, sendo estes, a voz tradição africana, diríamos que, esta passagem nos remete à apreensão da palavra em sua ficcionalidade, onde ela não somente representa, mas ela própria é objeto da representação.

Os autores identificados com uma perspectiva crioula das sociedades em que estavam integrados viriam percorrer, segundo Rita Chaves “os caminhos do exotismo na direção do Outro, quer dizer, o homem africano, que, segregado, permanecia, desconhecido por aqueles que se acreditavam portadores de sua salvação”.¹⁴⁰ Assim diria Avô Mariano ao neto, numa referência salutar entre a oralidade e a escrita: “Eu dou as vozes, você dá a escritura. Para salvamos Luar-do-Chão, o lugar onde ainda vamos nascendo. E salvamos a nossa família, que é o lugar onde somos ternos”.¹⁴¹

Deste modo, restava ao escritor africano contemporâneo, apoderar-se do canhão do ex-colonizador, para fazê-lo disparar na direção deste outro, mas não na intenção de matá-lo, ou machucá-lo como o outro lhe fizera com o fogo; mas sim, na intenção de transformar a agressão em criatividade verbal, falando em termos de oralidade. “Você trazia consigo esses livros, esses cadernos, e ele [Fulano Malta] olhava para eles como se fossem armas apontadas contra a nossa família”.¹⁴² Prosseguindo com Manuel Rui:¹⁴³

E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante”. “Afinal assim identifico-me sempre eu/até posso ajudar-te à busca de uma identidade em que sejas tu quando eu te olho/em vez de seres o outro.

Porque, “Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta”. Mas, como nos esclarece o avô Mariano:

aquelas escritas traziam feitiço. Mais uma razão para fazer aquilo em nada. (...) [Pois Fulano Malta] deitou os livros todos no rio. Mas, porém: os cujos livros não se afundaram. Demoraram-se na superfície, como se resissem às profundezas, as páginas abertas agitando-se como se fossem braços.¹⁴⁴

¹⁴⁰ CHAVES, Rita. *Op. Cit.* p. 296.

¹⁴¹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 65.

¹⁴² COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁴³ MONTEIRO, Manuel Rui. *Op. Cit.*, p. 308-310.

¹⁴⁴ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 66-67.

Trata-se de uma visão um pouco contraditória esta repulsa-aceitação do texto oral no escrito ou vice e versa, o que, segundo Luandino Vieira, numa referência à cultura angolana em seu processo de fazer-se e refazer-se, afirmando o seguinte:

Eu faço parte duma natureza e duma cultura com a qual estou em harmonia contraditória. Tenho que, por um lado, destruir um pouco aquela natureza para pôr a nossa medida de homens e, por outro lado, tenho que destruir e reestruturar aquela cultura porque ela realmente está eivada de uma série de preconceitos que nos vêm da tradição oral dos povos africanos e das tradições herdadas, por via de Portugal, da cultura européia.¹⁴⁵

É opinião de que reconhece um constante processo de fazer e refazer, construir e desconstruir, estruturar e desestruturar, de modo a “inventar outro texto, interferir, desescrever para conquistar, a partir do instrumento escrita, um texto escrito seu, da sua identidade”.¹⁴⁶ Seria esta criatividade inventiva que Mia Couto, em entrevista a Patrick Chabal, afirma:

... em 1985, comecei a ouvir umas histórias que vinham ligadas à guerra, como aquela história da baleia no ‘As baleias do Quissico’ ... e pensei que havia de haver uma maneira de contar aquelas histórias, mantendo a graça e a agilidade das pessoas que mas contavam.¹⁴⁷

Mas a habilidade do escritor africano em lidar com os textos oral e escrito, sem que se prevaleça a linguagem de nenhum dos dois textos sobre o outro, mas que construa uma nova linguagem, um texto terceiro que contenha tanto os elementos do primeiro como os do segundo, voltamos mais uma vez ao Manuel Rui, para argumentar que,

E enquanto Caliban passa a ser possuidor da língua diferente da posse do outro, deixa de ser Caliban, libertou-se pelo texto novo que é isso mesmo, pela memória. Texto que tem híbrido, interferência e desescrita, fora do rio. Por vezes, quando se diz rio, seu som, sua voz e sua vida sofrida e espalhada, é como o sabor sabido na brisa cálida da margem¹⁴⁸.

Afinal, ainda no encalço de Manuel Rui, o “mundo somos nós e os outros”. Pois o dia virá em que “os portos do mundo [serão] portos de todo o mundo”. Portanto, até lá “não se espantem. É quase natural que eu escreva também ódio por amor ao amor”.

¹⁴⁵ VIEIRA, Luandino *apud* MOREIRA, Terezinha Taborda. *Op. Cit.*, p. 230.

¹⁴⁶ MONTEIRO, Manuel Rui. *In*: MEDINA, Cremilda. *Op. Cit.*, p. 308-310.

¹⁴⁷ CHABAL, Patrick. *Op. Cit.*, p. 287.

¹⁴⁸ MONTEIRO, Manuel Rui. *Op. Cit.*, p. 543.

Para concluirmos o que vimos defendendo até agora relativamente às interconexões entre marcas da oralidade no texto escrito, arrolamos algumas frases para exemplificarmos esta interpenetração léxico-sintático na obra em estudo. Eis alguns dos exemplos:

1. Impossivelmente, os dois desconvivíamos. Nos evitávamos, existindo em turnos;¹⁴⁹
2. Para que eu, nesse instante, me embebede dessa ilusão de não me desconsistir só, sozinhoamente;¹⁵⁰
3. Problema é esse velho que não se despacha. E esse médico que não se decide;¹⁵¹
4. Acha que eu engordei, sobrinho. Acha que tenho pança de ricalhaço?¹⁵²;
5. A miúda não fala português, é pena¹⁵³;
6. No outro lado do cais existem também os coveiros. Ou melhor, os descoveiros;¹⁵⁴
7. Que eu não sabia, mas a gente enterra aqui os mortos e eles, lá, nos aléns, os desenterram e os celestiam;¹⁵⁵
8. Na minha actual existência, eu já não tenho idéias. Só lembranças;¹⁵⁶
9. É que essa moça não fala direito, a língua tropeça na boca, a boca tropeça-lhe na cabeça;¹⁵⁷
10. Cava lá, vai para além e cava lá, perto da árvore;¹⁵⁸
11. O administrador teima, finca-pedestre;¹⁵⁹
12. Fulano Malta não destroca conversas e me leva, mesmo assim, mãos amarradas por trás das costas;¹⁶⁰
13. Muando, descalço, pisoteia o chão, alisando a areia;¹⁶¹
14. A chuva está solta, a terra vai conceber etc;¹⁶²

¹⁴⁹ COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁵⁰ Id *Ibid* p. 140.

¹⁵¹ Id *Ibid* p. 151.

¹⁵² Id *Ibid* p. 153.

¹⁵³ Id *Ibid* p. 154.

¹⁵⁴ Id *Ibid* p. 157.

¹⁵⁵ Id *Ibid* p. 157.

¹⁵⁶ Id *Ibid* p. 158.

¹⁵⁷ Id *Ibid* p. 160.

¹⁵⁸ Id *Ibid* p. 179.

¹⁵⁹ Id *Ibid* p. 203.

¹⁶⁰ Id *Ibid* p. 204.

¹⁶¹ Id *Ibid* p. 240.

¹⁶² COUTO, Mia. *Op. Cit.*, p. 240.

Considerações Finais

A gestação da nação moçambicana e a conseqüente emergência do Estado após a libertação nacional se repousa sobre dois planos: o político e o cultural. Sendo que o primeiro significa um virar de página na história do povo, reescrevendo-a, a partir do próprio olhar e modos de ser moçambicanos, isto é, com a emergência de um novo ser social; já o segundo plano advém da consciência e do conhecimento que se entabula com vista a promoção de uma nova concepção de responsabilidade na condução da própria vida.

Cabral o definia (esta mudança paradigmática) como sendo uma pedagogia da libertação que consistia no conhecimento e consciência que o ex-colonizado tem, não somente das motivações que o fizeram empreender a luta de libertação nacional; mas da sua capacidade de contornar as querelas étnicas, o que de certo modo, fez unirem-se, sob a mesma bandeira, intelectual e operária, homens da cidade e os homens do campo, perante o comportamento cultural comum: a emancipação ideológica.

Esta emancipação seria, para Cabral, "resultante de l'histoire comme la fleur est la resultante d'une plante. Elle plonge ses racines dans l'humus de la realite materielle du milieu ou elle se developpe".¹

Mas, para que esta emancipação ideológica se realize, era preciso que os comportamentos culturais estivessem situados, segundo o autor supracitado, em três níveis: a auto-reabilitação dos valores culturais tradicionais africanos, aglutinando-os, campo e cidade; a eliminação do elitismo que visa a legitimar privilégios da minoria da população em detrimento da maioria da população e a abertura a universalidade.

Ao longo do romance em estudo fomos nos deparando com esta realidade, através da condução das exéquias do avô Mariano por parte do neto, que visa, fundamentalmente, demonstrar um certo tipo de conflito entre a cidade e o campo, representados pelas personagens do neto e do avô, respectivamente.

O modo de pensar, os conceitos e concepções de vida, a língua e linguagem os permitem se re-inserir, ou melhor dizendo, entrarem, cada um a seu modo, na vida africana.

Isso nos permite não cairmos no dualismo de, por exemplo, opor um mundo ao outro, isto é, o Ocidente ao mundo africano. Assim, chegamos a diferença existente entre

¹ CABRAL, Amilcar *apud* ANDRADE, Mario de. *Amilcar Cabral: essais de biographie politique*. Paris: François Maspero, 1980, p. 153.

o pensar e o fazer que nos levam a um narrador descentrado que não é "nem isto, nem aquilo"; mas é, "por um lado e por outro" um ser justaposto; um sujeito compósito. E, por isso mesmo, um sujeito moçambicano, de vivência intensa do corpo; pelo que isto implica, a nosso ver, na tolerância a diversidade cultural, convivendo no mesmo espaço geográfico, Luar-do-Chao, metáfora de Moçambique moderno.

Trata-se não do apagamento das diferenças culturais nem a ilusão de uma convivência pacífica; mas, partindo da aceitação do princípio da diferença, e "ate mesmo da hostilidade entre as culturas, um processo de permanente negociação da convivência da polis", ressaltaria Leyla Perrone-Moises².

Como forma de boa consciência política, diríamos que, apesar disto não poder constituir um novo cosmopolitismo, as palavras "tolerância", "fraternidade" e "integração" soam audíveis em nossos espíritos, como a linha de saída, de acordo com Mia Couto, numa entrevista as professoras Rita Chaves e Tania Macêdo, "aquilo que é perspectiva de futuro muito provavelmente tem que ser encontrada nos universos em que essas comunidades têm que reivindicar a pertença".³

Nesse sentido podemos afirmar, com certa segurança, de que é uma relação de tensão, essa hospitalidade, para usarmos a expressão de Jacques Derrida, entre a diversidade cultural e a devida tolerância e o devido respeito que cada um deve ter em relação ao outro, no processo de interação a que esta sujeita a cultura urbana, Ocidentalizada, e a rural, africanizada. Portanto, "A invenção política, a decisão e a responsabilidade políticas consistem em encontrar a melhor e a menos pior legislação; este é o evento que deve ser reinventado a cada vez"⁴. Pelo que a idéia de comunidade é impensável fora de uma relação com a tradição.

Por isso, a vida cultural de um povo, como o é o povo moçambicano, deve desenvolver-se sob o signo da tradição e da modernidade, de modo que o espaço cultural seja ordenado em torno do novo sujeito africano, com a consciência de que o fim e os meios para o respeito às diferenças culturais criem valores unitários da consciência nacional.

Na abertura do livro *Cada homem e uma raça*, num breve diálogo sobre a questão da identidade racial entre o vendedor de pássaros, João Passarinheiro e o polícia, antecedido pelas palavras do narrador, temos um sucinto; mas significativo retrato da

² PERRONE-MOISES, Leyla. *Op. Cit.*, p. 5.

³ CHAVES, Rita & MACEDO, Tania. *Entrevista de Mia Couto*. São Paulo, Jun./2006, p. 5. (Mimeo).

⁴ DERRIDA, Jacques. *Sur parole, instantanes philosophiques*. Paris: Editions de l'Aube, 1999, p. 71.

questão da identidade. Nele refletindo a opinião das duas personagens, consta a opinião do narrador:

Inquirido sobre a sua raça, respondeu:

— A minha raça sou eu, Joao Passarinheiro.

Convidado a explicar-se, acrescentou:

— Minha raça sou eu mesmo. A pessoa e uma humanidade individual. Cada homem e uma raça, senhor policia.⁵

Esta breve passagem, um relance apenas, nos dá, num tom sugestivo a noção da resistência cultural ao unir o particular e o circunstancial ao universal, por uma pratica discursiva inquisitorial, na ordem das intolerâncias raciais, representados, pelas personagens de João Passarinheiro (sujeito) e o policial (a autoridade).

Deste modo, cabem neste contexto, as palavras de Hugo de St. Victor, monge saxão do século XII, citadas por Edward Said:

Quem acha doce a terra natal ainda e um tenro principiante; aquele para quem toda a terra e natal ja e forte; mas e perfeito aquele para quem o mundo inteiro e um lugar estrangeiro. A alma tenra fixou seu amor num unico ponto do mundo; a pessoa forte estendeu seu amor a todos os lugares; o homem perfeito extinguiu o seu.⁶

Esta noção de resistência cultural transcrita na passagem acima relativa ao dialogo entre o policial e o vendedor de pássaros também fora defendida por Amílcar Cabral durante a sua defesa da luta de libertação nacional - o que condiz com o que vimos desenvolvendo ate ao momento -; ao afirmar, na altura, de que era preciso

liquider la cultura colonial (diremos a cultural hegemonica ocidental) et les aspects negatifs de notre culture, la liquider dans notre esprits, dans nos propres rangs; creer une culture neuve basee sur nos traditions, tout en respectant les conquetes d'aujourd'hui qui peuvent servir a l'homme.⁷

A orientação, segundo este principio de Cabral seria a de preservar aquilo que e útil e construtivo na nossa cultura; porem, mudar ou transformar certos hábitos alimentares e certos modos de vestir, de modo a que estas mudanças também se verifiquem na maneira como se estabelece relação com a natureza e no modo como estabelecemos a relação uns com os outros.

⁵ COUTO, Mia. *Cada homem e uma raça*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1996, p. 8.

⁶ SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 410.

⁷ CABRAL, Amilcar apud ANDRADE, Mario de. *Op. Cit.*, p. 158.

A força da unidade de um povo está na sua consciência de união, da necessidade de interagir-se, na consciência que se desenvolve na experiência vivida em comum no cotidiano do processo de formação das bases materiais, sociais e culturais da sua realização. Enfim, o "sujeito se constrói dentro dos sistemas de significado e de representações culturais"⁸ produzidas num determinado contexto político e ideológico.

Assim, se uma verdade é infinita, mas o local desta verdade é finito, a compreensão da pluralidade do/no sujeito da linguagem pode nos levar a mundos possíveis, sujeitos e territórios, ao assumirmos, segundo Iza Quelhas, que "fronteiras não distinguem iguais e diferentes, tudo é trânsito, processo, identidades em movimento".⁹ Um entre-lugar.

Para finalizarmos a nossa reflexão e de salientar que é notória a frequência com que encontramos, em romances lusófonos, o tema da viagem, da travessia, do regresso, da(s) identidade(s) e memória. Trata-se precisamente de temas em que se resgatam memórias vivenciais, tornando-as matérias da ficção. E, a par destas memórias, a questão das identidades, como desenvolvemos ao longo destas páginas, constitui uma daquelas contradições que nos levam a refletir sobre a alteridade e a identidade. São temas também presentes em Mia Couto numa tentativa obstinada de contribuir, através da literatura, na construção de um novo Moçambique independente.

Ademais, somos também obrigados a nos interrogarmos até que ponto a construção das novas identidades nacionais reforça a nossa identidade no atual mundo globalizado?

A metáfora da travessia parece-nos a que mais caracteriza o romance — *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra* — o qual recupera a memória da família dos marianos para poder, em seguida, dar-lhes uma identidade que venha a re-significar a sua existência.

Sylvia Plath, respondendo a uma pergunta sobre como ela vê um romancista, afirma:

Imagino-o - melhor será dizer 'imagino-a' -, pois é nas mulheres que procuro um paralelo - imagino-a, a podar uma roseira com umas grandes tesouras, a ajeitar os óculos, a arrastar os pés entre chávenas, a cantarolar, a cuidar da limpeza de bebês e cinzeiros, a absorver um raio oblíquo de sol, uma pontinha de ar fresco, e a

⁸ COSTA, Cláudia de Lima. O feminismo e o pos-modernismo/pos-estruturalismo: as (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar et alii (Org.). *Masculino, Feminino, Plural - género na interdisciplinaridade*. Santa Catarina: Mulheres, 1998, p. 57-90.

⁹ QUELHAS, Iza. *Identidades e Eventos - uma leitura de Mulher de Mim, de Mia Couto*. Niterói: UERJ, 2001, p. 13.

sondar, com uma espécie de humilde e magnífica visão raio X, a intimidade psíquica dos vizinhos - vizinhos no comboio, na sala de espera do dentista, no salão de chá da esquina. Para ela, para esta afortunada criatura, há lá alguma coisa que 'nao seja' relevante! Tudo lhe serve: sapatos velhos, maçanetas de porta, cartas enviadas por correio aéreo, camisas de noite de flanela, catedrais, verniz de unhas, aviões a jacto, caramanchões de roseira e papagaios; pequenos tiques - chupar um dente, puxar a linha de uma costura - qualquer coisa, seja estranha ou imperfeita, requintada ou insignificante. Isto para já não falar das emoções, das motivações - essas formas ribombantes e tempestuosas. O seu negócio o tempo, o modo como o tempo se projecta para diante, volta atrás, floresce, define e se desdobra em fotografias de exposição múltipla. O seu negócio são as pessoas no Tempo. E parece-me a mim que ela tem todo o Tempo do mundo. Se lhe apetecer pode levar um século, uma geração, um Verão inteiro. Eu só posso levar cerca de um minuto (para escrever a história).¹⁰

Em suma, o romance, prossegue ela, é descontraído e expansivo, já o poema é concentrado. O romance é uma mão aberta; ainda segundo ela, tem estradas, atalhos e destinos; uma linha no coração, uma linha da cabeça; a moral e o dinheiro também não ficam de fora. Enquanto o público exclui e atordoa, a mão aberta consegue tocar e abarcar quase tudo nas suas viagens.¹¹

Em suma, poderíamos assim destacar a empreitada do escritor Mía Couto: uma mão aberta que busca outra para se completar; isto é, a partir da memória e da identidade ele parte em busca daquilo que poderia ser a História de seu país e de seu povo.

¹⁰ PLATH, Sylvia. *Ze Susto e A Bíblia dos Sonhos*. Lisboa: Relógio D'Água, 1995, p. 66.

¹¹ PLATH, Sylvia. *Op. Cit.*, p. 66.

Bibliografia

1. Do autor

1.1. Obras Literárias

- COUTO, Mia. *Voices anoitecidas*. Lisboa: Caminho, 1987.
- . *Terra sonâmbula*. Lisboa: Caminho, 1992.
- . *Cronicando*. 2ª Ed. Lisboa: Caminho, 1993.
- . *A varanda do frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996.
- . *Estórias abensonhadas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- . *Contos do nascer da terra*. Maputo: Ndjira, 1997.
- . *Raíz de orvalho e outros poemas*. 3ª Ed. Lisboa: Caminho: 1999.
- . *Na berma de nenhuma estrada e outros contos*. 3ª Ed. Lisboa: Caminho, 2003.
- . *O país do queixa andar: crônicas jornalísticas*. Maputo: Ndjira, 2003.
- . *O gato e o escuro*. 2ª Ed. Lisboa: Caminho, 2003.
- . *O fio das missangas*. Maputo: Ndjira, 2003.
- . *Mar me quer*. 8ª Ed. Lisboa: Caminho, 2004.
- . *Vinte e zinco*. 2ª. Ed. Lisboa: Caminho, 2004.
- . *O Último vôo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- . *Um rio chamado tempo, uma casa chamada cerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- . *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- . *Idades cidades divindades*. Lisboa: Caminho, 2007.

1.2. Entrevistas e artigos

- CHABAL, Patrick. *Voices Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.
- CHAVES, Rita & MACEDO, Tania. Entrevista a Mia Couto. *Rádio USP*. São Paulo, Jun./2006.
- COUTO, Mia. *Pensatempos: textos de opinião*. 2ª Ed. Lisboa: Caminho, 2005.
- . Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor? **In:** *Via Atlântica*. DLCV. FFLCH. USP, no. 8. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005.
- . O gato e o novelo. Entrevista a José Eduardo Agualusa. **In:** *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias*. Lisboa, José, 08 de Outubro de 1997.
- . Em entrevista ao *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias*. Lisboa, 18/08/1994.
- . Há armadilhas dentro de nós. Entrevista ao *Jornal da USP*. *Jornal da USP*. São Paulo, de 16 a 22 de Julho de 2007.
- . A minha pátria é a minha língua portuguesa. **In:** *Público*. Lisboa, 16 Jan. 2000.
- . *Palestra proferida na Faculdade de Letras na UFRJ*. Rio de Janeiro, 11 Set. 1997.
- . *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. Rio de Janeiro: ABL, 27 Ago. 1998.
- . Nas pegadas de Rosa. *Revista SCRIPTA*. Vol. II. No. 3. Belo Horizonte: PUC-Minas, 1998, p. 11-13.
- . Um pouco de tudo. Prefácio. **In:** LEMOS, Virgílio de. *Eroticus Mozambicanus*. (Org.) SECCO, Carmen Lúcia Tindó. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- . Colheita Perdida. *O Metical: Jornal Eletrônico*. Maputo, 26 Fev. 2000.
- LABAN, Michel. *Moçambique - Encontro com Escritores*. Vol. III. Porto: Fundação Engo António de Almeida, 1998.
- . Rosita. *O Público*. Lisboa, 05 Mar. 2000.

- . Mulato não de raça, mas de existência. Entrevista feita por Livia Apa. *Revista Caravela*. Nápoles: Instituto Universitário Oriental, 1998.
- . Entevista. *O Tempo*. Suplemento Engenharia e Arte. Belo Horizonte, 06 Abr. 1997.
- . A História e as Margens. Entrevista a António Loja Neves. *Expresso*. Lisboa, 20 Set. 2002. Disponível em <http://www.online.Expresso.pt/>.
- MARTINS, Celina. O Estorinhador Mia Couto. A poética da diversidade. Entrevista ao escritor Mia Couto. *Revista Quinto Império*. No 17. Lisboa, Dez. 2002, p. 165-177.
- MAQUEA, Vera. Entrevista com Mia Couto. In: *Via Atlântica*. N.º 8. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005.
- OLIVEIRA, Cristina. Contador de estórias abensonhadas - Entrevista a Mia Couto. In: *Lusitano*. Lisboa, 10 de Junho, 2000.

1.3. Dissertações e Teses

- BATISTA, Zelimar Rodrigues. *Mia Couto: um tradutor de lúas e silêncios*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004. [DM].
- BIDINOTO, Alcione Manzoni. *Historia e Mito em Cada Homem é uma raça*, de Mia Couto. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2004. [DM].
- FARIA, Joana Daniela Martins Vilaça de. *Mia Couto – Luandino Vieira: um estudo em travessia pela escrita criativa ao serviço das identidades*. Minho: Universidade do Minho, 2005. [DM].
- MAQUEA, Vera. *Memórias Inventadas: um estudo comparado entre Relato de um certo Oriente*, de Milton Hatoum e *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*, de Mia Couto. São Paulo: Universidade de São Paulo/FFLCH, 2007. [TD].
- MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993. [DM].
- NUNES, Ana Margarida Belém. *A Linguagem miacoutiana de Mar me quer a Na berma de nenhuma estrada: uma análise da Morfologia e Semântica*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2003.
- PERUZZO, L. D. *Veredas Desanoitecidas: um estudo comparado das relações de poder e submissão em Mia Couto e Guimarães Rosa*. São Paulo: USP/FFLCH, 2002. [DM].
- RIOS, Peron Pereira Santos Machado. *A viagem infinita: um estudo de Terra Sonâmbula*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2005. DM.
- ROCHA, Enilce do Carmo Albergaria. *A utopia do diverso: o pesamento glissantiano nas escritas de Edouard Glissant e Mia Couto*. São Paulo: USP/FFLCH, 2001. [TD].
- SANTOS, Alexsandra Machado da Silva dos. *Caminhos da memória: uma reflexão sobre contos e crônicas de Mia Couto*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003. [DM].
- SILVA, Rejane Vecchia da Rocha e. *Romance e Utopia: Quarup de Antônio Callado, Terra Sonâmbula de Mia Couto e Todos os Nomes de José Saramago*. São Paulo: USP/FFLCH, 2000. [TD].
- TEIXEIRA, E. A. *A reabilitação do sagrado nas estórias de Guimarães Rosa e Mia Couto*. São Paulo: USP/FFLCH, 2006. [TD].
- VENTURA, S. R. *Três romances em diálogo: estudo comparado entre Manual de Caligrafia e Pintura, de José Saramago, Tropical Sol da Liberdade, de Ana Maria Machado e Terra Sonâmbula de Mia Couto*. São Paulo: USP/FFLCH, 2006. [TD].

2. Estudos sobre o autor

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. Doze dias de Abril, sob teto de zinco. In: *Revista Ecos*. Cáceres-MT: IL-UNEMAT, no. 3, 11 de Maio de 2005.

- ANGIUS, Fernanda & ANGIUS, Matteo. O desanoitecer da palavra: estudos de selecção de textos inéditos anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Embaixada de Portugal e Centro Cultural Português, 1998.
- BERNARDO, Gustavo. A Palavra Épica. *O Globo*. Rio de Janeiro, 12 Abr. 2003.
- CABAÇO, José Luís. Mia Couto: a transgressão legítima. *In: Tempo*. Maputo, 14 de Outubro de 1990.
- CAVACAS, Fernanda. *Mia Couto: Brinciação Vocabular*. Lisboa: Mar Alem & Instituto Camões, 1999.
- . *Provérbios moçambicanos. Recolha Oral (1979-1983)*. Lisboa: Mar Além, 2001.
- . *Mia Couto: Acrediteísmos*. Lisboa: Mar Além, 2001.
- LEPECKI, Maria Lúcia. Mia Couto: Vozes Anoitecidas, o acordar. *In: Soreimpressões – estudos de Literatura Portuguesa e Africana*. Lisboa: Caminho, 1988.
- MATA, Inocência. A alquimia da língua portuguesa nos portos da expansão: em Moçambique, com Mia Couto. *Revista SCRIPTA*. Vol. I. N. 2. 2º. Sem. Belo Horizonte: PUC-Minas, 1998, p. 262-268.
- PADILHA, Laura Cavalcante. Por terras de África com Hélder Macedo e Mia Couto. *In: Veredas 1*. Porto, 1998. [Revista de publicação anual. VI. 3. Dezembro de 2000]
- PIRES LARANJEIRA, José Luís. Mia Couto: sonhador de lembranças, inventor de verdades. *Letras & Letras*. Lisboa, set/93.
- . Mia Couto: o riso e a melancolia. *Paço d’Arcos*, 30/10/2002. Disponível em <http://www.instituto-camoes.pt/arquivos/literatura/risomelancolia.htm>. Acesso em 24/07/2007.
- QUELHAS, Iza. Identidades e Eventos: uma leitura de 'Mulher de Mim, de Mia Couto. Niteroi: UERJ, 2001.
- SANTILLI, Maria Aparecida. O fazer crer nas histórias de Mia Couto. *In: Via Atlântica*. FFLCH. USP. No. 3. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999.
- SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Mia Couto: E a 'Incurável doença de sonhar'. *In: SEPÚLVEDA, Maria do Carmo & SALGADO, Maria Teresa. (Orgs.). África & Brasil: Letras em laços*. São Caetano do Sul: Yendis Editora, 2006.
- . Alegorias em Abril: Moçambique e o sonho de um outro vinte e cinco (uma leitura do romance Vinte e Zinco, do escritor Mia Couto). *In: Via Atlântica*. N.o 3. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999.
- UTÉZA, Francis. Mia Couto: 'Mulher de mim' ou da dialética do eu e do inconsciente. *In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.) Contatos e Ressonâncias: Literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

3. Bibliografia Geral

- ABDALA JR, Benjamin. *De Vãos e Ilhas: Literatura e Comunitarismos*. São Paulo; Cotia: Ateliê, 2003.
- . *Literatura, História e Política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. 2ª Ed. São Paulo; Cotia, Ateliê Editorial, 2007.
- . Antônio Jacinto, José Craveirinha, Solano Trindade – O Sonho (Diurno) de uma Poética Popular. *In: Via Atlântica*. N.o 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.
- AFONSO, Aniceto & GOMES, Carlos de Matos. *Guerra Colonial: Angola, Guiné, Moçambique*. Lisboa: Diário de Notícias, s.d.
- ANDRADE, Mário de. Amílcar Cabral. *In: AZEVEDO, Licínio & RODRIGUES, Maria da Paz. Diário da Libertação – A Guiné-Bissau da Nova África*. São Paulo: Versus, 1977. (Coleção Testemunhos).

- . Prefácio. **In:** COSTA ANDRADE. *Poesia com Armas*. Lisboa: Sá da Costa, 1975.
- . *Amílcar Cabral: ensaios de biographie politique*. Paris: Maspero, 1980.
- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- AZEVEDO, Licínio & RODRIGUES, Maria da Paz. *Diário da Libertação – A Guiné-Bissau da Nova África*. São Paulo: Versus, 1977. (Coleção Testemunhos).
- BALANDIER, George. A Noção de Situação Colonial. **In:** *Cadernos de Campo. Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo*. Ano III, N. 3. São Paulo: USP, 1993.
- BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas (II)*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDO, Gustavo. A Palavra Épica. *O Globo*. Rio de Janeiro, 12 Abr. 2003.
- BHABHA, Homi. Narrando a Nação. **In:** ROUANET, Maria Helena (Org.). *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: UERJ/IL, 1997.
- . *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 29.
- BIRCHAL, Telma de Souza. O Cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. **In:** *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000.
- BOSI, Alfredo. Narrativa e Resistência. **In:** *Itinerários*. No. 10. Araraquara, 1996.
- CABAÇO, José Luís A questão da diferença na Literatura moçambicana. **In:** *Via Atlântica*. N.º 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004.
- & CHAVES, Rita. Colonialismo, violência e identidade cultural. **In:** ABDALA JR., Benjamin (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria. Unidade e Luta I*. Lisboa: Seara Nova: 1977.
- . *A prática revolucionária. Unidade e Luta II*. Lisboa: Seara Nova, 1977.
- . Prefácio. **In:** DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1975.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. *Actas da Maianga dizer das guerras, em Angola...* Lisboa: Cotovia, 2003.
- . *A Câmara, a Escrita e a Coisa Dita... Fitas, Textos e Palestras*. Luanda: INALD, 1997.
- . Falas & Vozes, Fronteiras e Paisagens – escritas, literaturas e entendimentos. **In:** *Setepalcos*. No. 5. Lisboa, Julho de 2006.
- CASTRO SOROMENHO, Fernando Monteiro. *Homens sem caminho*. 4ª Ed. Lisboa: Ulisseia, 1966.
- . *A Chaga*. 4ª. Ed. Luanda, União dos escritores Angolanos, 1985.
- CHAUI, Marilena de Souza. Apresentação. **In:** *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000.
- CHAVES, Rita. *A Formação do Romance Angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: EDUSP/FBLP, 1999 [Coleção Via Atlântica]
- . O passado presente na Literatura Africana. **In:** *Via Atlântica*. N.º 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004.
- . *Angola e Moçambique: Experiência colonial e territórios literários*. Cotia; São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.
- . & MACEDO, Tânia. Caminhos da ficção de África portuguesa. **In:** *EntreLivros/África*. São Paulo, Abril/2007.

- & MACÊDO, Tania. (org.) *Literaturas em movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência / Via Atlântica, 2003.
- Prefácio. In: CAVACAS, Fernanda. *Mia Couto: Acrediteísmos*. Lisboa: Mar Além, 2001.
- COELHO, Jacinto do Prado. Fatores da personalidade nacional. In: MOURÃO-FERREIRA, David & SEIXO, Maria Alzira. *Portugal, a terra e o homem: antologia de textos dos escritores do século XX*. Vol. II. 2°. Série. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- CORBISIER, Roland. Prefácio. In: MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- COSTA, Claudia de Lima. O feminismo e o pos-modernismo: as (in)indeterminações de identidade nas (entre)linhas do (con)texto. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar et alii (Org.). *Masculino, Feminino, Plural: genero na interdisciplinaridade*. Santa Catarina: Mulheres, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Sur parole, instantanes philosophiques*. Paris: Edition de l'Aube, 1999.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg & Bento Prado Junior. 4ª. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. [Coleção Os Pensadores].
- DUARTE SILVA, António E. *A Independência da Guiné-Bissau e a Descolonização Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1997.
- EAGLETON, Terry. *As Ilusões dos Pós-Modernismo*. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ELIOT, T. S. *Ensaio de Doutrina Crítica*. Lisboa: Guimarães, 1962.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulisseia, 1961.
- *Em defesa da Revolução Africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- FERREIRA, Manuel. *O discurso no percurso africano*. Lisboa: Plátano Editora, 1990.
- FONSECA, Ana Margarida. História e Utopia: imagens de identidade cultural e nacional em narrativas pós-coloniais. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. V.1. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001.
- FRY, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Desconversa: ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- *No calor da hora: a guerra dos canudos nos jornais - 4º. Expedição*. São Paulo: Ática, 1977.
- & GALOTTI, Oswaldo. *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- GÓMEZ, Miguel Buendía. *A educação moçambicana: a história de um processo: 1962 – 1984*. São Paulo; FAE/USP, 1993 (Tese de Doutorado).
- GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e Memória. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GRAÇA ABREU. História, Texto, Devir: Reescrevendo impérios. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001, VI.
- GUEBUZA, Armando Emílio. *Moçambicanidade e Unidade Nacional*. Comunicação apresentada no quadro das celebrações do 3 de Fevereiro. Maputo, 2 de Fevereiro de 2004. (Mimeo).
- GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo do século XX*. Trad. Mauro Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro; Zahar, 1997.

- HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 10ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- . *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. de Adelaide La Guardia Resende et alii. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HAMILTON, Russel. A literatura dos PALOPS e a teoria pós-colonial. **In:** *Via Atlântica*. No 3. FFLCH. USP. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. de P. KLOSSOWSKI. Paris: Gallimard, 1971.
- HOBSBAWN, Eric. *Sobre História: ensaios*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HUTCHEON, Linda. *A Poética do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral Filho de África*. Trad. Hudson C. Lacerda. Lisboa: Prelo, 1975.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2003. [Coleção Os Pensadores].
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *A orgia dos loucos*. Lisboa: Caminho, 1990.
- . *Ualalapi*. Lisboa: Caminho, 1991.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Vol. II. Lisboa: Mem Martins, s.d.
- LEITE, Ana Mafalda. Modelos críticos e representações da oralidade africana. **In:** *Via Atlântica*. N.º 8. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2005.
- . *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1988.
- . *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Colibri, 2003.
- LEMONS, Virgílio de. *Eroticus mozambicanus*. **In:** *Panorama Congresso Intermacional: novas literaturas africanas de língua portuguesa*. Lisboa: Edição do grupo de trabalho do Ministério da Educação para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1997.
- LINS, Osman. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Ática, 1976.
- LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea. **In:** *Jornada Internacional de Cinema da Bahia. Trocas culturais afro-luso-brasileiras*. ARAÚJO, Guido (Org.) & RUBIM, Albino Canelas (Coord.). Salvador: Contraste, 2005.
- LOPES, José de Souza Miguel. Literatura em Língua Portuguesa: na praia do oriente a areia naufraga do ocidente. *Scripta*. N. 2. Belo Horizonte, 1998.
- . Cultura acústica e Cultura letrada: o sinuoso caminho da literatura em Moçambique. **In:** *Afroletras. Revista de Artes, Letras e Idéias*. No. 5. Lisboa, Set./Nov., 2000.
- MARGATO, Izabel. Lisboa Reinventada n' 'O Ano da Morte de Ricardo Reis'. **In:** *Via Atlântica*. N.º 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.
- MATA, Inocência. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares comuns. **In:** LEÃO, Angela Vaz (Org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MENDONÇA, Fátima. *Literatura Moçambicana: a história e as escritas*. Maputo: Faculdade de Letras e Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1988.
- . O Conceito de Nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sérgio Vieira. **In:** *Via Atlântica*. N.º 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.
- MOITA, Luís. *Os Congressos da FRELIMO, do PAIGC e do MPLA – Uma análise comparativa*. Lisboa: CIDAC; Ulmeiro, 1979.

- MONTEIRO, Manuel Rui. Eu e Outro – O Invasor. In: MEDINA, Cremilda. *Sonha, Mamana África*. São Paulo: Epopeia, 1987.
- . *Pensando o texto da memória*. ANAIS do 2º. Congresso da ABRALIC: Literatura e memória cultural. Belo Horizonte: ABRALIC, 1991.
- . *Entre mim e o nômade – a flor*. Teses angolanas: documentos da IX Conferência dos Escritores Afro-asiáticos. Lisboa: Edições 70, para a União dos Escritores Angolanos, 1981.
- MOREIRA, Terezinha Taborda. *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Belo Horizonte: Editora Horta Grande Ltda., 2005.
- . O intertexto proverbial: a força determinante da experiência enunciada. In : LEÃO; Angela vaz (org.) *Contatos e ressonâncias*. 1ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.
- . O trânsito da memória. In *Scripta*. Belo Horizonte: PUC Minas, v.7, n.13, 2003.
- . Escrita e performance na literatura moçambicana. In *Scripta*. Belo Horizonte: PUC Minas, v.4, n.8, 2001.
- MUHANA, Adma Fadul. O gênero epistolar: diálogo per absentiam. In: *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. no. 31. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2000.
- MUNANGA, Kabenguele. O que é africanidade. *Entrelivros/África*. São Paulo, Abril/2007.
- . A poética a cores numa floresta transformada em pintura. Naguib: África – Brasil: um retorno às raízes. *Revista do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo*. São Paulo, 30 de Março de 2006.
- NICOLAU, Teresa. A utopia da identidade no cinema de Ruy Duarte de Carvalho. In: *SETEPALCOS*. No. 5. Coimbra, Junho de 2006.
- NOA, Francisco. *A escrita infinita* Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Livraria Universitária, 1998.
- . José Craveirinha: para além da utopia. In: *Via Atlântica*. FFLCH. USP. No. 5 São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poétido. Filosofia e Poesia em Heidegger*. 2º. Ed. São Paulo: Ática: 1992.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre Voz e Letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.
- . *Novos Pactos, Outras Intenções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2002.
- PAZ, Octavio. Pintado em Mexico. In: *El País*. Madrid, 7 Noviembre, 1983.
- PEIXOTO, Brissac Nelson. As imagens e o outro. In: NOVAES, Aduato (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- PEPETELA. *A Geração da Utopia*. 3ª. Ed. Lisboa: Planeta, 2000. [Coleção Clássicos Contemporâneos].
- . *Mayombe*. 5a. Ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- PERRONE-MOYSÉS, Leyla. Desconstruindo os Estudos Culturais. *Relações Intertextuais, Contextos Culturais e Estudos Pós-Coloniais*. Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. V.1. Évora, 09 a 12 de Maio de 2001.
- PIRES LARANJEIRA, José Luís. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- PLATH, Sylvia. *Ze Susto e A Bíblia dos Sonhos*. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.
- POLAR, Antonio Cornejo. *O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-americana*. VALDÉS, Mário J. (Org). Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.

- PRINS, Guyn. História Oral. **In:** BURKE, Peter. *A Escrita da História: Novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- RABUSKE, Edvino. *Antropologia Filosófica*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa, Edições 70, 1976.
- ROSÁRIO, Lourenço. A identidade de um povo numa situação multicultural. **In:** CAVACAS, Fernanda. *Provérbios moçambicanos. Recolha Oral (1979-1983)*. Lisboa: Mar Alem, 2001.
- . Prefácio. **In:** CAVACAS, Fernanda. *Brinciação Vocabular*. Lisboa: Mar Além & Instituto Camões, 1999.
- RUIVO, Marina. Viagem à luta armada: entre ficção e a história. **In:** *Via Atlântica*. N.º 5. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- . *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SALGADO, Maria Teresa. A presença do cômico nas literaturas africanas de língua portuguesa. **In:** LEÃO, Ângela vaz (Org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.
- SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias Africanas: História e Antologia*. São Paulo: Ática, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Entre Ser e Estar – Raízes, Percursos e Discursos de Identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
- . *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3ª. Ed. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- . Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-Identidade. **In:** *Entre Ser e Estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
- SAÚTE, Nelson. *Os habitantes da memória*. Praia; Mindelo: Embaixada de Portugal; Centro Cultural Português, 1998.
- SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Mia Couto: E a 'Incurável doença de sonhar'. **In:** SEPÚLVEDA, Maria do Carmo & SALGADO, Maria Teresa. (Orgs.). *África & Brasil: Letras em laços*. São Caetano do Sul: Yendis Editora, 2006.
- . Alegorias em Abril: Moçambique e o sonho de um outro vinte e cinco (uma leitura do romance Vinte e Cinco, do escritor Mia Couto). **In:** *Via Atlântica*. N.º 3. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999.
- SERRANO, Carlos. O romance como documento social: o caso Mayombe. **In:** *Via Atlântica*. FFLCH. USP No. 3. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999.
- . *Angola: nasce uma nação – Um estudo sobre a construção da identidade nacional*. FFLCH/USP. São Paulo: Departamento de Antropologia, 1988. TD.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- . *Poética da prosa*. Lisboa: Edições 70, 1971.
- TURANO, Maria R. Memória e Identidade nos contos de Teixeira de Sousa – para uma Antropologia da Literatura. **In:** *Via Atlântica*. N.º 7. USP. FFLCH. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2004.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas.