

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

FLAVIA RENATA MACHADO PAIANI

**A ESCRITA DA HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE NO ROMANCE
TERRA SONÂMBULA, DE MIA COUTO**

VERSÃO CORRIGIDA

O exemplar original encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da
FFLCH.

SÃO PAULO
2013

FLAVIA RENATA MACHADO PAIANI

**A ESCRITA DA HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE NO ROMANCE
*TERRA SONÂMBULA, DE MIA COUTO***

VERSÃO CORRIGIDA

O exemplar original encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da
FFLCH.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História Social da Universidade de
São Paulo como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jose Antonio Vasconcelos

SÃO PAULO

2013

Ao Mia Couto, pela inspiração.

AGRADECIMENTOS ACADÊMICOS

Havia o desejo de minha mãe de me ver com um diploma. Havia o desejo de meu pai de me ver bacharel em Direito. Havia, sobretudo, meus desejos, minhas dúvidas: Letras, Biologia ou Jornalismo. No final, houve “as vicissitudes da vida”: fui cursar História. No decorrer da faculdade, fui ampliando minha visão de mundo e me apaixonando pelo curso. Eu me formei, ingressei no mestrado e, algum tempo depois, saí de uma repartição pública onde eu exercia funções administrativas para ir lecionar em uma escola pública de Porto Alegre. A partir daí, surgiram novas inquietações: a função social da história enquanto disciplina e vida, e minha própria função social enquanto professora e, precisamente, professora *de História*. Não foi em um passe de mágica que essas inquietações desvaneceram. Elas permanecem; eu as vivo cotidianamente – enquanto estou em sala de aula; enquanto finalizo esta dissertação; enquanto pauto, peso, pondero minhas próximas escolhas.

Meus agradecimentos expressam, em parte, as escolhas feitas até agora, ainda que eu os restrinja ao período acadêmico. Além do Bartolomeu, do Bonifácio e da Penélope, agradeço, especialmente,...

...às pessoas:

À minha mãe, pelo empenho em me proporcionar uma boa educação e tantas outras coisas.

Ao José Antonio Vasconcelos, pela receptividade em me orientar no mestrado e pela liberdade concedida neste percurso.

À Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez e ao Sílvio de Almeida Carvalho Filho, pela prestimosa participação na banca do mestrado.

Ao Helder Garmes e à Leila Hernandez (novamente!), pelos comentários e indicações bibliográficas no exame de qualificação.

À Didi e ao Ronald, pelo acolhimento em meu primeiro mês em São Paulo.

À Cristina Montego, ao Edgar Cordeiro, ao Eliseu Chaves, à Karina Melo e à Tatiana Greff, pelo apoio dado em diferentes etapas de minha vida acadêmica.

Ao meu pai e ao meu irmão, pela parte do todo.

...e às instituições:

À USP, pela excelência do Programa de Pós-Graduação em História Social.

À UFRGS, em especial ao Departamento de História, pelo ensino público, gratuito e de qualidade.

Ao DMAE (Porto Alegre/RS), pela oportunidade em conciliar trabalho e estudo, assim como pela concessão do afastamento para estudar em São Paulo no primeiro semestre de 2010.

À EMEF Dolores Alcaraz Caldas (Porto Alegre/RS), pela ampliação de minha noção de cidade, pela experiência em sala de aula e pelos questionamentos daí decorrentes.

O Senhor Keuner caminhava por um vale, quando percebeu, de repente, que os seus pés caminhavam na água. Então ele soube que o seu vale, na verdade, era um braço do mar e que se aproximava o momento da maré alta. Imediatamente ele parou, a procurar um barco ao redor de si e, enquanto esperava encontrá-lo, não arredou pé. Como não lhe apareceu à vista nenhum barco, abandonou então esta esperança e esperou que a maré não subisse mais. Só quando a água lhe chegou ao queixo, abandonou também esta esperança e nadou. Então ele soube que ele mesmo era um barco.

Bertolt Brecht

RESUMO

O romance *Terra Sonâmbula*, do escritor moçambicano Mia Couto, foi publicado em 1992, ano em que chegava ao fim a guerra que durante dezesseis anos assolou Moçambique. O tempo da narrativa converge para o tempo da escrita, transformando o romance em narrativa alternativa à de cunho historiográfico. Os personagens que representam o povo são reabilitados das margens da história oficial e se tornam protagonistas da ‘pequena história’ que Mia Couto se propõe a contar por meio do delineamento de certa ideia de africanidade, tradição e identidade nacional. Esta dissertação pretende, pois, analisar essa outra história de Moçambique que o autor escreve. Para tanto, perscruta nos interstícios do texto a relação com o contexto e seus silêncios – desde a posição ocupada por Mia Couto na realidade moçambicana até a dinâmica da guerra e seu impacto sobre a população civil. Ao mesmo tempo, perscruta as mudanças e permanências do pós-guerra a fim de relacioná-las com a história a ser escrita em que residiria a esperança do romance.

Palavras-chave: História e Literatura. História de Moçambique. Escrita da História. *Terra Sonâmbula*. Mia Couto.

ABSTRACT

The novel *Sleepwalking Land* by the Mozambican writer Mia Couto was published in 1992. In the same year, the war that raged Mozambique for sixteen years was coming to an end. The time of the narrative converges to the time of writing, turning the novel into an alternative narrative to historiography. The characters that represent the people are rehabilitated from the margins of official history. They become the actors of the 'little history', in which Mia Couto delineates certain idea of Africanness, tradition and national identity. Thus, this thesis intends to analyze the other history of Mozambique the author writes. For this, it searches in the interstices of the text the relationship with the context – from the position occupied by Mia Couto in the Mozambican reality to the dynamics of war and its impact on the civilian population. At the same time, it searches the changes and continuities of postwar in order to correlate the history to be written (or the story to be told) on which it lays the hope of the novel.

Keywords: History and Literature. History of Mozambique. Writing of History. *Sleepwalking Land*. Mia Couto.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIM	Agência de Informação de Moçambique
CIA	Agência Central de Inteligência (<i>Central Intelligence Agency</i>)
COREMO	Comitê Revolucionário de Moçambique
FMI	Fundo Monetário Internacional
FRECOMO	Frente Comum de Moçambique
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
MANU	<i>Mozambique African National Union</i>
MRUPP	<i>Mozambique Revolutionary United People's Party</i>
OTAN	Organização do Tratado do Atlântico Norte
PCN	Partido de Coligação Nacional
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
SAP	Programas de Ajuste Estrutural (<i>Structural Adjustment Programme</i>)
UDENAMO	União Democrática Nacional de Moçambique
UFF	Universidade Federal Fluminense
UNAMI	União Nacional de Moçambique Independente
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>)
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo
ZANLA	<i>Zimbabwe African National Liberation Army</i>

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	19
1.1 Mia Couto e a africanidade	20
1.2 Mia Couto e a FRELIMO	32
1.3 A escrita da história a partir da posição de Mia Couto	39
CAPÍTULO 2	42
2.1 História e memória: de Samora Machel a <i>Terra Sonâmbula</i>	43
2.2 Memória oficial e memórias subterrâneas em <i>Terra Sonâmbula</i>	58
2.3 A escrita da história a partir do esquecimento	62
CAPÍTULO 3	68
3.1 Tradição e identidade nacional em <i>Terra Sonâmbula</i>	72
3.2 Literatura e identidade nacional em <i>Terra Sonâmbula</i>	80
3.3 Escrita da história e identidade nacional	94
CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS	101
ANEXO I	108

PRÓLOGO

A versão corrigida da dissertação inclui algumas mudanças sugeridas pelos membros da banca no intuito de esclarecer determinadas colocações ou o uso de certos termos. Por isso, peço que o leitor atente para as notas de rodapé que têm a intenção de evitar possíveis confusões decorrentes do texto em si.

Ao apreciador da literatura de Mia Couto e/ou dos posicionamentos do autor, esclareço que procurei cotejar as vozes dissonantes e suscitar o caráter, em certa medida, ambivalente do escritor em seu país. Ao contemplar os aspectos antagônicos, não tencionei transformar o autor de “revolucionário” em “reacionário”. Ao contrário, acredito que Mia Couto esteja comprometido com a causa social moçambicana e desempenhe um papel engajado e atuante enquanto intelectual orgânico. No entanto, meu papel *enquanto historiadora* consiste em contextualizar (e problematizar) a produção de seus textos a partir da posição que o autor ocupa na realidade do país, assim como dar espaço aos múltiplos lados da história que não necessariamente estão de acordo com aquela propalada pelo autor.

Por último, esclareço que optei por manter a conclusão tal como ela se encontra. Decerto, o leitor espera a retomada convencional dos pontos abordados ao longo do texto no capítulo final da dissertação. Todavia, o final remete ao início – à poesia de Couto que precede sua prosa e que a influencia. Notamos, assim, que não são apenas as narrativas contidas em *Terra Sonâmbula* que se entrecruzam, mas também os textos do autor de gêneros literários distintos. Notamos, sobretudo, um ponto que remete ao meu argumento inicial – que é na história por ser escrita que Mia Couto escreve, afinal, sua versão da história.

INTRODUÇÃO

Mesmo no romance histórico, o contrato que, tacitamente, o emissor celebra consigo mesmo, com as regras éticas e metodológicas exigidas pelo seu ofício, bem como com os hipotéticos destinatários do seu discurso, não será avaliado à luz dos cânones do saber historiográfico (como o seria, caso quisesse escrever como historiador); independentemente do uso que possa fazer de fontes históricas, o romancista será julgado, sobretudo, em função dos efeitos estéticos que a sua obra poderá provocar. (CATROGA, 2001, p. 56)

O escritor moçambicano Mia Couto publicou seu romance de estreia, *Terra Sonâmbula*, em 1992. No mesmo ano, chegava ao fim a guerra que durante dezesseis anos (1976-1992) assolou Moçambique. A guerra civil, convertida em fato histórico, não é apenas o pano de fundo da trama – ela engendra as ações dos personagens e a própria escrita do autor. A especificidade histórica desse tempo é habilmente representada no romance, que reabilita os personagens, embora fictícios, das margens da história para as quais haviam sido relegados.

A marginalização deve-se tanto à desumanização decorrente do conflito armado quanto à veiculação de uma narrativa dominante associada à memória oficial. Sob esse prisma, *Terra Sonâmbula* funcionaria como narrativa alternativa à historiografia. Nesse sentido, é possível perceber no romance um gesto testemunhal à medida que ele expressaria a necessidade da fala por parte do autor. A partir do ato de falar – no caso, de escrever –, Mia Couto estabeleceria uma ponte com “os outros”¹ – com aqueles que o leem.

Mas “os outros” não serão aqui objeto de análise, daí que os efeitos estéticos da literatura do autor não serão diretamente analisados nesta dissertação. Seu romance não será tampouco avaliado enquanto “evidência histórica”, mas enquanto escrita de uma história diversa da historiografia tradicional.² É certo que o historiador apoia-se na “supremacia da evidência” e nos “fatos verificáveis” para escrever a história – por mais que a realidade pretérita não possa ser objetivamente apreendida e reconstituída. Mas também é certo que o passado e o presente históricos não são apenas objeto de estudo e

¹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n.1, p. 65-82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf> Acesso em: 27 out. 2012.

² Por historiografia tradicional, referimo-nos àquela produzida por historiadores.

de interpretação do historiador. A história chega até nós não somente por meio de livros escolares, mas também por meio de romances, filmes e programas televisivos, por exemplo.³ São, em parte, os textos jornalísticos relativos a Moçambique que compõem o material utilizado nesta pesquisa enquanto narrativas de cunho opinativo (artigos de opinião, colunas, entrevistas) ou informativo (especialmente, dados estatísticos). A partir desses textos, confrontamos a análise com o romance que é o objeto de estudo deste trabalho. A questão que norteia nossa pesquisa é, portanto, a seguinte: *que versão da história é essa que Mia Couto escreve em Terra Sonâmbula?*

O romance retrata, em duas narrativas cruzadas, as vítimas da guerra, personagens criados pelo autor. Um deles é Muidinga, menino desmemoriado, que parte do campo de refugiados com seu tio adotivo, o velho Tuahir: “Fogem da guerra, dessa guerra que contaminara toda a sua terra. Vão na ilusão de, mais além, haver um refúgio tranquilo” (COUTO, 2007, p. 9). O outro é Kindzu, cujos cadernos são encontrados por Muidinga quando este sai a enterrar os cadáveres de um ônibus incendiado, local que serviria de abrigo para ele e Tuahir. Apenas quando Muidinga começa a ler os caderninhos para o velho, Kindzu adquire voz no romance.

A estrutura de *Terra Sonâmbula* é, assim, delineada: intercala os capítulos, em terceira pessoa, dedicados às vicissitudes de Muidinga, e os cadernos, em primeira pessoa, escritos por Kindzu, “nome que se dá às palmeiritas mindinhas, essas que se curvam junto às praias” (COUTO, 2007, p. 15). O nome do rapaz deve-se à homenagem do pai à única preferência que o velho tinha até então: “beber sura, o vinho das palmeiras” (COUTO, 2007, p. 15). Ao narrar a origem de seu nome, Kindzu apresenta sua família: a mãe, o pai – o velho Taímo – e o irmão caçula – Vinticinco de Junho (ou simplesmente Junhito). Aqui também o pai presta outra homenagem: o nome dado ao filho mais novo denotaria sua deferência ao dia da independência de Moçambique, ocorrida no dia 25 de junho de 1975.

No entanto, a euforia independentista esvai-se à medida que a guerra, desencadeada logo após a independência, deixa de ser apenas o escutar de “vagas

³ “(...) a história de grandes coletividades, nacionais ou não, não se apoiou na memória popular, mas naquilo que os historiadores, cronistas ou antiquários escreveram sobre o passado, diretamente ou mediante livros escolares, naquilo que os professores ensinaram a seus alunos a partir desses livros escolares, na forma como escritores de ficção, produtores de filmes ou programadores de televisão e vídeo transformaram seu material” Ver: HOBBSAWM, Eric J. “Não basta a história de identidade”. In: _____. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 290-291.

novidades, acontecidas no longe”: “os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos” (COUTO, 2007, p. 17), como narra Kindzu. O tom ligeiramente jocoso do início de sua narrativa cede lugar a uma perspectiva sombria: a guerra desmantelara a família de Kindzu e o afastara de sua terra, levando o rapaz a percorrer outras terras entre o desejo de encontrar um lugar tranquilo, tal qual Muidinga, e o de juntar-se aos *naparamas*, “guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros, que lutavam contra os fazedores da guerra” (COUTO, 2007, p. 92-93).

Muidinga, por seu turno, procura pelos pais, embora seja constantemente demovido da ideia por Tuahir (“*Você ainda continua com essa mania de encontrar seus pais? Está proibido! Ouviste? Nem quero lhe ver pensando nesse assunto. Nunca mais*”). (COUTO, 2007, p. 50) (Grifos do autor). O menino, após ter sido dado como morto em um campo de refugiados, mostra sinais de vida em meio a outras crianças mortas, cujas origens eram igualmente desconhecidas: “ninguém sabia quem eram, de onde tinham vindo, a que famílias pertenciam” (COUTO, 2007, p. 51). Tuahir, ao notar que a criança – “a mais clara e a mais raquítica de todas” – ainda respirava, procura interromper o enterro, mas não importa aos coveiros se ela está viva ou não: “Aqui se enterram os moribundos sem viagem de regresso” (COUTO, 2007, p. 52). Nesse momento, Tuahir apresenta-se como tio do menino e promete ao grupo cuidar da criança.

Os desdobramentos da guerra unem as histórias do *miúdo* e do velho e entrecruzam as narrativas de Kindzu e Muidinga no romance. Historicamente a origem da guerra civil remonta à ação da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) para desestabilizar⁴ o governo socialista da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), frente responsável pela guerrilha de libertação nacional contra a metrópole portuguesa de 1964 a 1974 e pelo governo do país após a independência em 1975. Foi durante os anos 70 e 80 que Mia Couto atuou como jornalista quando ainda era integrante da FRELIMO e foi, a partir deste trabalho, que ele começou a ouvir os relatos de guerra das “vozes rurais” que povoam o país.

Assim, seus contos e crônicas (entre 1986 e 1991) já contemplavam, em parte, os relatos que o autor ouvia, mas foi seu romance de estreia que os evidenciou sobremaneira. Em *Terra Sonâmbula*, a alusão às partes conflitivas da guerra resume-se

⁴ Daí o fato de a guerra civil em Moçambique ser denominada *guerra de desestabilização* por alguns autores.

genericamente aos representantes do governo, de um lado, e aos seus opositores, de outro. Ante os olhos da população civil, ambos são vistos indistintamente, daí que o romance enfoca não as partes que tomaram diretamente parte do conflito, mas aqueles que teriam sido duramente atingidos pela guerra. Nesse sentido, Mia Couto assemelha-se a Christian Geffray, quando o antropólogo, em seu livro *A causa das armas*, prefere apresentar a interpretação da origem da guerra a partir daqueles que são “provavelmente seus actores e vítimas directas” (GEFFRAY, 1991, p. 27). De modo análogo, Muidinga e Kindzu desempenhariam, em *Terra Sonâmbula*, o papel das vítimas. São eles que, a seu modo, dariam voz ao *povo* moçambicano.

O “povo” seria entendido, no romance, como a maioria da população excluída do poder (político, econômico e social), ainda que teoricamente ele fosse “sujeito de vontade e ação política legítima”⁵ no discurso revolucionário moçambicano. Na prática, porém, o poder emanado do povo seria delegado a uma elite que falaria supostamente em nome dele, mas que, concretamente, não o representaria. A FRELIMO revolucionária, segundo o antropólogo Lorenzo Macagno (2009, p. 22), via o povo como uma entidade homogênea, acreditando que sua coesão dava-se em torno de uma “experiência comum de exploração” colonial. É certo que essa experiência é evocada no romance, mas não é em todos os casos que o povo a sente de maneira igual ou a vê necessariamente como exploração. É o caso do funcionamento das escolas⁶ em Moçambique, em que a própria FRELIMO – cujos principais quadros detinham alto grau de escolaridade – incentivou a abertura de mais unidades.

Era na escola, afinal, que os negros aprendiam “feitiçarias dos brancos” (como chamava o pai de Kindzu) – isto é, aprendiam a ler e a escrever em português (nas escolas católicas) ou na língua nativa (nas missões protestantes). Kindzu sabia que sua família receava que ele se afastasse, assim, “de seu mundo original”, mas sabia, ao mesmo tempo, que “esse era um mal até desejado”: “Falar bem, escrever muito bem e, sobretudo, contar ainda melhor. Eu devia receber esses expedientes para um bom futuro” (COUTO, 2007, p. 25). O “bom futuro”, restrito aos brancos da então colônia, passou a estar ao relativo alcance de uma parcela dos autóctones quando estes “ascendiam” à civilização e tornavam-se assimilados. No entanto, mesmo após a

⁵ Para analisar o caso moçambicano, apropriamo-nos da expressão utilizada por Luísa Rauter Pereira (2011) que analisa o conceito político de povo no Brasil.

⁶ Introduzimos desde já a temática da educação em Moçambique, que analisaremos no capítulo 1.

independência, o “bom futuro” manteve-se atrelado à educação e ao conhecimento da língua portuguesa. E, mesmo com a expansão das escolas e dos veículos de comunicação (desde a edição de jornais e livros até os programas de televisão), a língua⁷ metropolitana continuou a ser falada por uma elite urbana – isto é, “26,1% dos habitantes das zonas urbanas declaram ter como principal língua de comunicação o português, enquanto esse número alcança a cifra de 1,4% para os habitantes da zona rural” (THOMAZ, 2005/2006, p. 255).⁸

É certo que a família de Kindzu, enquanto personagens do povo, entrevia no letramento do filho uma possibilidade de ascensão social. Mas, para o rapaz, o importante era a amizade com o pastor Afonso, cujas “lições continuavam mesmo depois da escola”: “Com ele ganhara esta paixão das letras, escrevinhador de papéis como se neles pudessem despertar os tais feitiços que falava o velho Taímo” (COUTO, 2007, p. 24-25). O rapaz firmava amizade independentemente da raça, ainda que sua família o repreendesse por ter como amigo um indiano – no caso, o comerciante Surendra Valá –, pois sua alma “arriscava se mulatar, em mestiçagem de baixa qualidade” (COUTO, 2007, p. 25). Mia Couto apresenta-nos, assim, o panorama de um Moçambique pós-independência a partir das relações inter-raciais de uma nação de maioria negra. De acordo com o recenseamento geral realizado em 1997, a discrepância é esmagadora: 99% de negros ante 0,45% de mestiços, 0,08% de brancos e 0,08% de indianos (THOMAZ, 2005/2006, p. 256).⁹

Em *Terra Sonâmbula*, os representantes do governo – Estêvão Jonas, administrador de Matimati, e Assane, seu ex-secretário – são vistos como os “brancos” de pele escura. Assane, apesar do desprezo que sente pelos indianos, é capaz de tornar-se sócio no estabelecimento comercial de Surendra Valá apenas para “desarrascar uns dinheiros”. De modo semelhante, age Estêvão quando fecha negócio às escondidas com o fantasma do colono português Romão Pinto. O governo é visto aqui não apenas como traidor da causa revolucionária, mas também como corrupto – “desviador de donativos” – e manifestamente contrário às tradições africanas.

Por sua vez, Virgínia Pinto, esposa de Romão, aproxima-se da realidade moçambicana, a despeito das saudades que sente de sua pátria portuguesa. Ela é capaz

⁷ A questão linguística é abordada nos capítulos 1 e 3.

⁸ Percentual calculado sobre o total de 12.536.800 habitantes, de acordo com Thomaz (2005/2006).

⁹ Percentual calculado sobre o total de 15.278.400 habitantes, de acordo com Thomaz (2005/2006).

de comunicar-se nas línguas portuguesa e macua¹⁰ e chega até mesmo a adotar uma linda menina negra de nome Farida¹¹, por quem nutre afeição como se fosse sua filha. Virgínia, em certa medida, torna-se culturalmente mulata¹². Seu marido, por outro lado, permanece branco no sentido colonial: como aquele que vê as negras que o cercam como parte da conquista e do domínio do território. Assim, à medida que Farida torna-se mocinha, Romão começa a cortejá-la e, em seguida, acaba por se “homenzarrar”, “abusando dela toda inteira” (COUTO, 2007, p. 78). Desse *abuso*, nasce Gaspar – o filho que Farida entrega à Missão e, depois, tenta recuperar, mas não consegue, pois dali o menino havia fugido. É por Farida que Kindzu se apaixona quando ele a encontra em um navio naufragado, para onde ela havia se refugiado em seu estado de loucura. É por ela que o jovem deixa de procurar os *naparamas* para envolver-se com a história de sua vida à procura do menino Gaspar.

Kindzu relaciona-se, então, com os personagens que compõem a teia da narrativa de Farida – algumas vezes, sem o saber. Quando ele conhece Carolinda e se encanta com sua beleza, ele sabe apenas que ela é a esposa de Estêvão, mas não sabe que ela é também a irmã gêmea de Farida. Aqui o cabedal de crenças e saberes que compõem as culturas e as religiosidades moçambicanas é reinventado através dos personagens. Na terra de Farida, “(...) nascimento de gémeos é sinal de grande desgraça” (COUTO, 2007, p. 70), pois só no Céu eles poderiam ser encontrados. Assim, a mãe deveria ter matado a irmã gêmea (no caso, Carolinda), como manda a tradição, mas fingiu tê-la deixado morrer de fome, tendo-a entregue “a um viajante que sofria por não receber filhos de sua legítima criação” (COUTO, 2007, p. 72). Farida foi, então, viver reclusa com a mãe “num mato próximo, de verdes desleixados” (COUTO, 2007, p. 71) após terem sido intimadas a deixar a aldeia.

No entanto, o lugar do qual elas foram expulsas foi sendo “alvo de desgraças”: “Como as chuvas demorassem, vieram buscar a mãe”, pois precisavam de mãe de

¹⁰ Língua falada no norte de Moçambique e na Tanzânia.

¹¹ Trata-se de uma personagem-chave no romance porque ela interliga, em certa medida, as duas narrativas: a de Kindzu e a de Muidinga. Os pormenores de sua história são apresentados nesta introdução, mas não nos capítulos seguintes, embora recorrentemente façamos referência à personagem. Ademais, o caso de Farida é desde já exemplificado como um dos tópicos que abordaremos nesta dissertação – o das tradições, no capítulo 3. Recorreremos, no entanto, a outros casos no referido capítulo para abordarmos o tópico.

¹² Poderíamos ter utilizado um termo equivalente àquele referido por Mia Couto e que está em voga no meio acadêmico: hibridismo cultural. No entanto, preferimos manter o termo “mulato” no decorrer da dissertação porque ele é recorrentemente utilizado pelo autor em seus romances.

gêmeos para “as cerimónias mágicas” (COUTO, 2007, p. 72). Essas cerimônias incluíam “meter a velha num buraco” e “ir enchendo-a de água”, uma vez que, estando ela molhada, “as nuvens também se encharcariam” (COUTO, 2007, p. 72), afinal a mãe de Farida já havia visitado o Céu. Foi assim que ela permaneceu ali, no fundo da terra ensopada, enquanto as mulheres afastavam-se cantando e dançando. Farida tentou interceder no ritual ao ver sua mãe sofrendo. Mas a mãe estava resignada: queria “pagar sua dívida com o mundo” e morreu. No dia de sua morte, “tombaram grossas chuvas”, quando “as sementes e a esperança se tinham finalmente reconciliado” (COUTO, 2007, p. 73).

Mia Couto, nesta passagem, não procura intervir no destino da mãe das gêmeas – ao contrário, o autor corrobora a dívida que ela tinha com o mundo quando a sua morte significa o retorno da chuva à aldeia. Em nenhum momento, o sofrimento de Farida ou de sua mãe é amenizado por forças endógenas ou exógenas: o fardo que elas carregam denota que elas seriam, em si mesmas, o fardo do lugar. Órfã desde a infância, Farida é, então, abandonada à própria sorte até lembrarem-se dela novamente porque “precisavam de uma gémea para os rituais da chuva” (COUTO, 2007, p. 73). O cumprimento das tradições denotaria em Mia Couto um aspecto essencial da africanidade – isto é, do cabedal de valores e práticas que compõem a cultura africana. À noção de africanidade estaria atrelada, por seu turno, a identidade nacional moçambicana. Mas sendo Mia Couto um escritor branco, filho de portugueses, nascido e criado em Moçambique, que *africanidade* é essa que ele expressa – ou mesmo reivindica – através de seus personagens negros?

No capítulo 1, procuramos analisar a relação de Mia Couto com o tema em questão a partir da posição que ele e sua literatura ocupam na realidade moçambicana, o que inclui o período de militância na FRELIMO. A história de Moçambique que ele escreve no romance perpassaria, em certa medida, a relação com sua própria história. Já no capítulo 2, há a continuação do tema que começa a ser abordado no final do capítulo anterior. Direcionamos nossa análise para a relação entre história e memória quando ambas convertem-se em narrativas. *Terra Sonâmbula* situar-se-ia na tensão entre o recordar e o esquecer: desde quando o desmemoriado Muidinga esforça-se por lembrar quem ele é até quando Kindzu escreve suas memórias em seu ensejo de esquecer-las. Mas Mia Couto redige o romance com outra finalidade: para “aplar seus demônios interiores” e, ao mesmo tempo, para lembrar o que aconteceu. Lembrar aos outros que a

guerra existiu; contar aos outros a *sua* versão da história. Por fim, no capítulo 3, abordamos a constituição de certa ideia de nação e de identidade nacional em *Terra Sonâmbula* a partir das características e valores que definiriam o modo de ser moçambicano e balizariam o sentimento de pertencimento à “comunidade imaginada”. É o capítulo dos relatos: do início da viagem de Kindzu, das vicissitudes do rapaz na busca pelos *naparamas* e da solidão de um certo Siqueleto que pretende semear Tuahir e Muidinga para que nasça mais gente. São relatos que evocam tradições – inventadas ou não – sintomáticas de uma africanidade em disputa.

Em todos os capítulos, perpassa a relação com a história pós-guerra de Moçambique – com esse olhar *a posteriori* da historiadora que redige esta dissertação sabedora dos acontecimentos que Mia Couto, à época do romance, não podia prever. Mas o autor já apontava uma direção para os rumos da história do país em *Terra Sonâmbula* a partir daquilo que ele vivenciava. A valorização das culturas africanas, já presente em seu romance, viria, por exemplo, a tornar-se política de governo, ajudando a recuperar o sentido de humanidade perdido na guerra. Assim, o romance exprimiria, em seus interstícios, o desejo e a esperança de que uma história diferente de Moçambique pudesse ser escrita.

CAPÍTULO 1

Há trinta anos, o historiador Dominick LaCapra já chamava a atenção para o fato de que o predomínio de uma análise documental na historiografia constituía motivo para que os textos literários fossem tanto excluídos do registro histórico relevante quanto lidos de maneira extremamente reducionista. Ler um romance como um documento implicaria reduzir o texto literário às dimensões factuais e literais de uma realidade empírica, não levando em conta que a complexidade de um romance residiria precisamente em ir além dessa realidade. Caberia aos historiadores não simplesmente assumir determinado contexto como modelo explicativo ou analítico de um texto literário, mas sim discutir e problematizar os contextos dos quais o texto teria surgido (LACAPRA, 1982, p. 53-57).

O contexto que abordamos neste primeiro capítulo é aquele que relaciona ao romance *Terra Sonâmbula* a posição ocupada por Mia Couto na realidade moçambicana – desde a pele branca e os pais portugueses até o ingresso na FRELIMO e sua posterior saída. Algumas questões, no entanto, perpassam esta abordagem: uma relaciona-se à maneira como o autor conta histórias, que aproxima escrita e oralidade; outra se relaciona à realidade que o autor supostamente traria à tona por meio da ficção. A primeira questão colocaria em pauta a africanidade atribuída à presença de aspectos da oralidade em seu romance e por que ou de que maneira o autor, sendo um moçambicano de ascendência europeia, trabalharia tais aspectos em sua literatura. Já a segunda questão enfocaria a relação conturbada entre Mia Couto e a FRELIMO, contemplando também as divergências dentro da própria Frente. Dentre as mortes e dissidências que cercam a história do movimento de libertação, iniciado oficialmente em 1962, e convertido em partido político em 1977, há espaço para suposições e rumores tanto na historiografia quanto na ficção literária.

Nesse sentido, caberia ao historiador indagar que verdade subjaz no rumor que se pretende constitutivo da história? Ou mesmo perscrutá-la na ficção que transita entre o rumor e o fato histórico? Evoquemos novamente LaCapra, que criticava já na década de 80 a tendência historiográfica em utilizar o texto literário como fonte de fatos para a reconstrução do passado. “São os grandes textos de especial interesse não pela confirmação ou reflexo das preocupações comuns, mas, para parafrasear Nietzsche, pela maneira excepcional com que abordam temas comuns?” (LACAPRA, 1982, p. 51)

(Tradução minha). O modo como Mia Couto conta histórias em *Terra Sonâmbula* pode ser sintomático de como *ele* se relaciona com a história e qual ele busca não reconstituir, mas sim recontar por meio da ficção. Interessa-nos, portanto, analisar que história é essa de Moçambique que ele (re)escreve – e projeta – a partir da posição que ele ocupa na realidade do país.

1.1 Mia Couto e a africanidade

António Emílio Leite Couto – o Mia Couto – nasceu na Beira, em Moçambique, em 1955, e se notabilizou internacionalmente não pelo trabalho que tem desenvolvido como biólogo ou por aquele que desenvolveu enquanto jornalista, mas sim pelo trabalho enquanto escritor. Em 1983, publicou o primeiro livro de poemas, *Raiz de Orvalho*, seguido por dois livros de contos, *Vozes Anoitecidas*, em 1986, e *Cada Homem é uma Raça* em 1990, além do livro de crônicas, *Cronicando*, em 1991. Estreou como romancista em 1992 com *Terra Sonâmbula*, considerado um dos doze melhores livros africanos do século 20 pela Feira Internacional do Livro do Zimbábue. Desde 1987, com *Vozes Anoitecidas*, a editora portuguesa Editorial Caminho tem publicado a obra de Mia Couto em Portugal. A boa vendagem em terras portuguesas contrasta com a de seu país, uma vez que 48% da população de Moçambique ainda é analfabeta¹³ (quando da independência do país, a taxa de analfabetismo era de 93%; em 2000, o índice caiu para 60,5%).¹⁴ Segundo o autor, a despeito do número relativamente restrito de leitores moçambicanos, as tiragens de seus livros no país não são desprezíveis, girando em torno

¹³ A definição daquilo que constitui um analfabeto em Moçambique foi motivo de controvérsia durante os anos 90, segundo artigo de Francisco Rodolfo citado por Phillip Rothwell. Rodolfo teria afirmado que as estatísticas oficiais apenas levavam em conta os moçambicanos que sabiam ler e escrever em português, e não em outras línguas africanas. Havia aqueles, especialmente entre os mais velhos, que eram alfabetizados na língua materna, mas que pouco conheciam a língua da antiga metrópole, dada como língua oficial. RODOLFO, Francisco. Guitonga, Alfabetização e Números. *Savana*, 13 de outubro de 1995, p. 9. *Apud* ROTHWELL, Phillip. *A Postmodern Nationalist*. Truth, orality, and gender in the work of Mia Couto. Lewisburg: Bucknell University Press, 2004, p. 42.

¹⁴ Dados extraídos dos seguintes sítios: EXPRESSO. Moçambique: Aprovada nova estratégia para reduzir analfabetismo em 30% até 2015. Publicado em 22 de fevereiro de 2011. Disponível em: <http://aeiou.expresso.pt/mocambique-aprovada-nova-estrategia-para-reduzir-analfabetismo-em-30-ate-2015=f633715> Acesso em: 04 fev. 2012. e TSF. Moçambique: Analfabetismo atinge 60,5% da população. Publicado em 08 de setembro de 2000. Disponível em: http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Interior.aspx?content_id=778949&page=-1 Acesso em: 04 fev. 2012.

dos seis, sete mil exemplares – situação proporcional à de seus livros no Brasil, conforme entrevista cedida em 2011.¹⁵

A habilidade de Mia Couto em relacionar na escrita literária a cultura eminentemente oral do país pode ser uma explicação de sua popularidade internacional.¹⁶ Para o autor, “a grande fronteira [*em Moçambique*] não é entre o analfabetismo e o alfabetismo” (COUTO, 2002), mas entre o universo da escrita e o universo da oralidade, da qual decorre sua maneira de escrever. Nas palavras de Couto (2002), “a maneira como eu escrevo nasce desta condição de que este é um país dominado pela oralidade”. No caso de *Terra Sonâmbula*, a página que antecede o índice do livro já anuncia as vozes que dão título ao romance. A primeira epígrafe remete à crença dos habitantes de Matimati – uma terra sonâmbula seria aquela visitada pelo sonho enquanto os homens dormem.

Se dizia daquela terra que era sonâmbula. Porque enquanto os homens dormiam, a terra se movia espaços e tempos afora. Quando despertavam, os habitantes olhavam o novo rosto da paisagem e sabiam que, naquela noite, eles tinham sido visitados pela fantasia do sonho. (COUTO, 2007, p. 5)

O velho Tuahir e o menino Muidinga vivem nessa terra ao abrigo de um *machimbombo* (ônibus) incendiado. A paisagem do entorno vai se transformando à medida que o menino, após ter encontrado uns caderninhos dentro de uma mala ao lado de um cadáver, lê cada um em voz alta para Tuahir. Sabemos que esses cadernos pertencem a Kindzu, que ganha voz no romance à medida que Muidinga lê seus escritos. É assim que as histórias de ambos os personagens se entrecruzam e é assim também que Mia Couto constrói a estrutura de seu romance: intercalando os capítulos que narram as vicissitudes de Tuahir e Muidinga, e os cadernos que narram, em primeira pessoa, as aventuras de Kindzu.

Os elementos que remeteriam a uma tradição oral não emanam, contudo, da história narrada (a qual, por seu turno, requer a habilidade da leitura), mas da “camada de contos e provérbios” (por vezes, da ordem do maravilhoso) que determinaria a

¹⁵ Ver: COUTO, Mia. 11 perguntas (de adolescentes) para Mia Couto – e uma entrevista inspiradora. Educar para Crescer. Publicada em 19 de agosto de 2011. Disponível em: <http://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas-de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora/> Acesso em: 04 fev. 2012.

¹⁶ Mia Couto já recebeu diversos prêmios literários e teve seus livros publicados, até o momento, em 29 países, tendo se tornado o escritor moçambicano mais traduzido do mundo.

“estrutura romanesca” de *Terra Sonâmbula*, conforme Anita M. R. Moraes (2007, p. 30) em tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) na área literária. Quando o velho Taímo, pai de Kindzu e Junhito, resolve criar o filho mais novo (no caso, Junhito) no galinheiro com receio de que ele fosse morto pelos bandidos, conforme lhe anunciara um sonho, o menino converte-se, pouco a pouco, em galo. Segundo o relato de Kindzu, o caçula “(...) cocoricava com perfeição, coberto num saco de penas que minha mãe lhe costurara” (COUTO, 2007, p. 19). Aí precisamente residiria um aspecto da oralidade, já que “a transformação em animal seria associada ao intertexto com o conto maravilhoso das tradições africanas” (MORAES, 2007, p. 30).

Todavia, Ana Mafalda Leite, professora de Literaturas Africanas da Universidade de Lisboa, já havia indagado ainda na década de noventa: “Será que a ausência dos traços da oralidade retira a africanidade a uma obra?” (LEITE, 1998, p. 26). Essa é uma pergunta que poderia ser dirigida a escritores africanos e a africanistas em geral. Como nota argutamente Moraes, a abordagem dos textos literários a partir da presença de aspectos da oralidade transcende o caráter meramente interpretativo: as qualidades especificamente africanas destes textos apontaria para funções de cunho identitário (MORAES, 2007, p. 67). Tais aspectos seriam positivamente realçados tanto por escritores quanto por estudiosos. Para a autora, “(...) a presença de aspectos da oralidade na escrita africana é uma construção, de escritores e estudiosos, que tende a recuperar associações positivas com relação à oralidade” (MORAES, 2007, p. 99).

As “associações positivas” a que se refere a autora efetivamente aparecem em alguns estudos sobre a literatura de Mia Couto contemplados nesta pesquisa. É o caso da historiadora Maria do Carmo Tedesco, que percebe na presença de traços da oralidade na escrita africana uma forma de resistência nacional no período pré-independência (TEDESCO, 2008, p. 60) e, ao mesmo tempo, uma das marcas da produção literária do continente, “que tem trazido para suas narrativas a representação das práticas culturais da sociedade sobre a qual se fala” (TEDESCO, 2008, p. 193). Tal percepção é endossada por outra historiadora, Josilene Silva Campos, em dissertação defendida em 2009, para quem a incorporação da oralidade nos textos literários africanos “é a maneira que os autores encontraram de evidenciar características linguísticas presentes nas culturas locais (...)” (CAMPOS, 2009, p. 59), funcionando como “demarcação do espaço, do local e da fala diante do colonizador” (CAMPOS, 2009, p. 60).

Seria, entretanto, a literatura moçambicana e, especificamente, a de Mia Couto pautada pela eterna estratégia de demarcação diante do colonizador (CAMPOS, 2009), pela “busca de uma representação da identidade da sociedade sobre a qual se escreve” (TEDESCO, 2008) e/ou simplesmente pela cultura de um país dominado pela oralidade (COUTO, 2002)? Mia Couto, em entrevista concedida em 2006, atribui à sua relação com a oralidade “uma resistência contra a hegemonia do universo da escrita” (COUTO, 2006a). Estaríamos nos defrontando, portanto, com a velha dicotomia entre a oralidade pertencente ao universo africano e a escrita, ao europeu?

Vejamos: em *Terra Sonâmbula*, Mia Couto evidencia uma imagem do país enquanto africano que perpassa o imaginário do leitor que não habita o continente. É o caso da cena em que Muidinga inicia a leitura dos cadernos, sentado em torno de uma fogueira sob o céu enluarado (COUTO, 2007, p. 13). Essa passagem do romance faz lembrar a contação de histórias africanas com todo o aparato simbólico que perfaz nosso imaginário, tal como a fogueira, a lua e a contação da história em si. A diferença é que a história não será apenas narrada; ela não remeterá a um saber vindo de tempos imemoriais, nem será transmitida de acordo com a reelaboração da memória: ela será lida. E o fato de a história ser lida implica a inversão dos papéis tradicionalmente atribuídos ao mais velho e ao mais novo. É o velho Tuahir o ouvinte, não o narrador da história.

E é Mia Couto o branco, filho de portugueses, que, através de sua literatura, daria voz¹⁷ ao país africano de maioria negra, ainda que ele não tivesse esta pretensão. Couto não se considera um escritor português nascido em Moçambique, mas sim um escritor moçambicano que vê no país onde nasceu e sempre viveu o território de sua geografia cultural (COUTO, 2006b). Portugal, a terra de seus progenitores, ele veio a conhecer somente quando adulto (COUTO, 2011). A identificação com Moçambique e com a causa nacional afetou não apenas o autor e seus irmãos, mas também seu pai. Este, na transição para a independência, veio a ser acusado de traidor pelos conterrâneos portugueses, porque escrevia, enquanto jornalista, a favor da FRELIMO (COUTO, 2002).

¹⁷ Não seria exagero tal afirmação, já que é notório o fato de que Mia Couto é “o mais conhecido autor moçambicano de todos os tempos”. Ver: apresentação de Mia Couto por Mirian Sanger na *Revista da Cultura*, 2009a, p. 5.

Nesse sentido, Mia Couto sente-se culturalmente um mulato. Daí que, quando questionado há dez anos sobre a possível falta de uma voz negra em Moçambique, ele respondeu: “(...) eu acho que não tem nenhum sentido falar em raças quando tu falas em literatura. Obviamente quando tu perguntas ‘falta’, é ‘falta’ para quem? Para a própria literatura? (...) Será que a literatura vive desse tipo de representações? Por sexo, por raça?” (COUTO, 2002). O autor preferiu enveredar por uma postura que não questionasse à sua literatura a cor de sua pele. Quando afirmou não se sentir um representante da raça branca, Couto foi além: “Eu não tenho raça” (COUTO, 2002). Assim, em 2006, o autor observou que ser escritor não seria determinado pela condição racial ou social, uma vez que, segundo ele, a maioria dos escritores “não escreve ‘para’, nem escreve ‘porque’” (COUTO, 2006a).

As colocações de Mia Couto, ainda que expressem sua percepção de como ele situa a literatura e a si próprio no universo africano, devem ser contextualizadas historicamente. Notemos que Couto cursava a faculdade de Medicina no período pré-independência e que 93% da população do país era considerada analfabeta. Acrescentemos a isso o fato de que a primeira instituição de ensino superior de Moçambique, criada pelo decreto-lei nº 44530, de 21 de agosto de 1962, obedecia “à mesma lógica de privilegiar assimilados, os filhos de colonos e os filhos de indianos” (TAIMO, 2010, p. 78). Jamisse Uilson Taimo, doutor em Educação vinculado ao Ministério de Ciência e Tecnologia Moçambique, assinala que, durante o primeiro ano de funcionamento dos Estudos Gerais Universitários, não havia uma dúzia de moçambicanos dentre os 280 matriculados, considerando “moçambicanos” apenas os africanos negros (TAIMO, 2010, p. 78).¹⁸ Na distinção instituída entre indígenas e não indígenas na colônia de Moçambique a partir de 1917, os assimilados eram aqueles que se tornavam legalmente não indígenas, isto é, “(embora socialmente discriminados), passavam a gozar do mesmo estatuto jurídico dos colonos (...)” (CABAÇO, 2007, p. 148).

¹⁸ Mia Couto traça um painel elucidativo da realidade educacional em Moçambique nas décadas de 60 e 70 em entrevista a Patrick Chabal: “A escola primária foi na Beira. Recordo-me de que na escola primária só havia dois negros. Era tudo brancos, indianos, chineses e mestiços também. (...) Depois no liceu também havia só dois ou três. Na escola técnica, que é, digamos, um curso prático, havia mais negros, não muitos mas mais, muitos mulatos, também”. CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas*. Literatura e nacionalidade. Lisboa: Vega, 1994, p. 277.

Para tornar-se um assimilado, o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, promulgado em 1954,¹⁹ havia unificado os critérios de assimilação: ter mais de dezoito anos; falar corretamente a língua portuguesa; exercer profissão que garantisse seu próprio sustento e o da família ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom comportamento, além da ilustração e dos hábitos “pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”; e, por fim, não ter sido refratário à prestação do serviço militar nem ter desertado (CABAÇO, 2007, p. 155-156). Ainda assim, como elucida José Luís Cabaço, doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), “se, pela *assimilação*, o *indígena* ganhava o estatuto jurídico de cidadão, no plano social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca visto pelo colono como ‘um de nós’ e sempre como ‘o mais civilizado *deles*’”. (CABAÇO, 2007, p. 162-163) (Grifos do autor).

Nesta sociedade colonial notadamente estratificada, os não indígenas não se viam (nem eram tratados) de maneira igual: “os *brancos* ou *européus* se sentiam distantes dos *asiáticos*, que se viam diferentes dos *mestiços*, alguns dos quais considerando-se distintos dos *assimilados*” (CABAÇO, 2007, p. 166-167) (Grifos do autor). Claro está que, mesmo para os assimilados, incidia a discriminação racial e social, ao mesmo tempo em que ocorria o afastamento de seu grupo de origem – um desenraizamento da cultura indígena. Assim, ainda que o indigenato tenha sido abolido em 1961, é mister perceber que o colonialismo beneficiou prioritariamente os filhos de colonos. Mesmo com a independência de Moçambique, os brancos favoráveis à FRELIMO e/ou à causa da libertação nacional eram, de certa forma, ainda pertencentes a uma elite que fora beneficiada pelo sistema colonial. Neste sentido, podemos incluir Mia Couto.

Entretanto, nos textos literários do autor, os brancos tendem a desempenhar um papel coadjuvante. Os protagonistas da maioria de seus escritos são negros, porque, segundo Couto, “este é o meu mundo, é o mundo que eu vivi, que eu nasci (...)” (COUTO, 2002). Assim, a despeito da presença de outras raças em *Terra Sonâmbula*, apenas dois personagens brancos destacam-se no romance. Um é o representante do

¹⁹ Antes de sua promulgação, o estatuto foi precedido pelo Estatuto Político, Social e Criminal de Angola e Moçambique, de 1926; pelo Acto Colonial, de 1930; e pela Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina, de 1933.

colonialismo português, Romão Pinto. Outra é a sua esposa portuguesa, Virgínia, saudosa de sua terra natal. Ambos surgem no romance a partir dos cadernos de Kindzu, quando este, após ouvir a história da linda Farida em um navio naufragado, sai à procura de Gaspar, o filho da amada. O menino é fruto da relação mantida à força por Romão quando Farida esteve sob os cuidados de Virgínia, que a tratava como filha. Ou seja, nenhum dos personagens é, como o autor, um branco nascido em terras moçambicanas.

Nesse contexto, o escritor moçambicano compartilha determinadas características que o diferenciam do restante da população. O historiador Patrick Chabal, em 1992, já assinalava que “os escritores em geral, e em Moçambique em especial, provêm das ‘elites’ de uma razoavelmente *restrita* classe urbana” (CHABAL, 1994, p. 10) (Grifo meu). Podemos destacar a adjetivação “restrita” referente à classe urbana, já que ainda hoje o país é composto majoritariamente pela população residente nas áreas rurais. A projeção para 2012 era de que a população ultrapassasse os 23 milhões, sendo que cerca de 7 milhões residiriam na área urbana e cerca de 16 milhões, na área rural – o equivalente a 70% da população.²⁰ Justamente nas zonas rurais verificam-se os maiores índices de extrema pobreza do país, ainda que a zona urbana também apresente índices significativos: a capital Maputo registrou 53% de pobres em 2008.²¹

Logo, quando Couto diz que “é-se escritor ou não se é” (COUTO, 2006a), é necessário fazer uma ressalva: ainda que o autor acredite que a condição social não determine se um indivíduo irá tornar-se escritor, o escritor em Moçambique provém de uma elite urbana letrada, cuja condição social contrasta com a da maioria da população. Entretanto, para além do resquício da estratificação dos tempos coloniais, cabe enfatizar o papel destruturante desempenhado pelo conflito iniciado e levado a cabo pela RENAMO (ou pelos *matsangas*, como também são chamados seus combatentes em alusão ao primeiro líder do movimento, André Matsangaissa). A guerra que se seguiu à independência (1976-1992) “teve a mais profunda influência (...) nas direcções tomadas

²⁰ Ver: PROJECCÕES ANUAIS DA POPULAÇÃO TOTAL, URBANA E RURAL 2007-2040. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2010. Disponível em: http://www.ine.gov.mz/populacao/projecoes/proj_pop_moz/PROJ_NAC.pdf Acesso em: 08 fev. 2012.

²¹ Ver: AUSTRALCOWI. Estudos para reduzir a pobreza em Moçambique. Maputo, 2008. Disponível em: http://www.australcowi.co.mz/index.php?option=com_content&view=article&catid=5%3Anovidades&id=39%3Apoverity-studies&Itemid=5&lang=pt Acesso em: 08 fev. 2012.

pela literatura, como, por exemplo, o corte das cidades do campo e a confinamento das atividades literárias a um pequeno círculo urbano” (CHABAL, 1994, p. 59).²² Esse distanciamento da zona rural teria impactado a literatura produzida. No entanto, no caso de Mia Couto, o autor explica que a Beira, sua terra de origem, “nasceu em um pântano (...) e isso impediu (...) aquela lógica, digamos assim, de hierarquização do espaço colonial que fazia com que os negros ficassem sempre para além dos subúrbios” (COUTO, 2009b). Dessa forma, ele, que vivia em uma casa de gente portuguesa, podia sempre encontrar “a África do outro lado da rua” – a Beira é, para o autor, “uma espécie de diálogo entre lugares” (COUTO, 2009b)²³.

Assim, sucede o mesmo com uma das personagens de *Terra Sonâmbula*, a portuguesa Virgínia Pinto. “Branca de nacionalidade, não de raça. O português é sua língua materna e o makwa [*macua*], sua maternal linguagem. Ela, bidiomática” (COUTO, 2007, p. 158). Dona Virgínia é a viúva do português Romão Pinto, que passa seus dias rodeada por meninos negros que “lhe redondam a existência” (COUTO, 2007, p. 158). A África não está neste caso “do outro lado da rua”: está em sua própria casa – “Os meninos lhe pedem: *avó, conta estória*” (COUTO, 2007, p. 160). Virgínia, como é chamada, repete contos desconstruídos, em que a verdade resvala como “um jogo de brincar”. *Resvala* porque a velha senhora mistura histórias e personagens, acrescenta fatos, suprime outros: modifica, inventa, refaz. Enquanto desfia suas lembranças, ela transita do português para a língua macua, “já não distingue sua original versão” (COUTO, 2007, p. 160).

Mia Couto, ele próprio, transita entre as linguagens: entre as variações da própria língua, entre a poesia e a prosa, entre a escrita e a oralidade. Ana Mafalda Leite, contudo, observa que a relação dos escritores das literaturas africanas de língua portuguesa “(...) com as tradições orais e com a oralidade é (...) resultante, na maioria

²² Para Couto, “(...) o rural ocupou a cidade e digeriu a cidade (...) de maneira que o rural impõe a sua lógica sobre um espaço que não foi feito para o acomodar. (...) nossas cidades são pouco urbanas, neste sentido (...) estão inventando a sua própria maneira de ser urbanas, não?”. COUTO, Mia. Mia Couto para a série Nova África. São Paulo, junho de 2009b. Disponível em: <http://tvbrasil.abc.com.br/novafrica/2010/01/31/mia-couto-fala-sobre-africa-mocambique-beira-e-literatura/> Acesso em: 22 fev. 2012.

²³ Couto, em entrevista a Chabal em 1990, aproxima seu mundo com esse da “África do outro lado da rua” também a partir da auto-exclusão, uma vez que ele não gostava de frequentar os ambientes que os jovens racistas frequentavam: “Eu também me auto-excluía, sei lá, imaginando os ambientes de que eu não gostava, os bailes, os grupos de jovens, que tinham muito racismo. Então eu me auto-excluía e procurava um pouco fazer grupo com esses que eram excluídos também”. CHABAL, *Op. Cit.*, p. 277.

dos casos, não de uma experiência vivida, mas filtrada, apreendida, estudada” (LEITE, 1998, p. 31). Phillip Rothwell, professor da Universidade de Rutgers na área literária, envereda por caminho semelhante: “Couto, em repetidas exposições de virtuosismo linguístico altamente letrado, tenta recuperar o resíduo da oralidade em seus textos. Dada sua posição pessoal privilegiada como o produto de uma tradição literária, ele nunca poderia compreender verdadeiramente o que significa ser de uma cultura oral (...)” (ROTHWELL, 2004, p. 54) (Tradução minha). Seriam procedentes as colocações da estudiosa portuguesa e do acadêmico americano?

Notemos que, na composição de seu primeiro livro de contos, *Vozes Anoitecidas*, Mia Couto ainda trabalhava como jornalista e, naquela altura, por volta de 1985, “eu já tinha percorrido muito do meu país, das zonas interiores (...). E eu recolhi muitas histórias, enfim, uma instigação forte daquilo que eram as vozes rurais que ecoavam na minha cabeça” (COUTO, 2006b). Foi o trabalho de Mia Couto como jornalista que o aproximou, portanto, da prosa. Daí que ele se via não como um autor, mas como “uma espécie de caixa de som” (COUTO, 2006b). Chapman verifica que, no caso dos escritores africanos, “(...) tradições orais foram retiradas da antropologia e revalorizadas como herança viva, literária”, assegurando “o conhecimento da voz popular” (CHAPMAN, 2003, p. 2) (Tradução minha). Essa “voz popular” emerge em *Terra Sonâmbula* por meio de personagens como Tuahir.

Tuahir é o velho que adotara Muidinga como sobrinho após o menino ter quase morrido de uma doença chamada *mantakassa*²⁴. O *miúdo* desmemoriado não tem aparentemente pai nem mãe. Daí que o velho e o menino deixam o campo de refugiados e caminham “bambolentos” e descalços por uma estrada morta pela guerra. Se inicialmente a estrada aparenta conduzi-los a lugar algum – “Vão para lá de nenhuma parte, dando o vindo por não ido, à espera do adiante” (COUTO, 2007, p. 9) –, ela passa

²⁴ Na língua local, *mantakassa* significa paralisia. A doença relaciona-se ao consumo da mandioca, alimento não apenas abundante na região, mas também, em sua versão amarga, resistente à seca. Para desintoxicar a mandioca amarga, a população local, geralmente, utiliza o método da secagem ao sol. Entretanto, nas épocas de seca, a mandioca foi consumida de maneira inadequada em Moçambique – isto é, a partir da drástica redução de seu tempo de secagem. Desse modo, o alto índice de cianeto encontrado na mandioca nessa condição, aliada a uma dieta pobre em proteínas, provocou a intoxicação conhecida como *mantakassa*. Ver: WORLD HEALTH ORGANIZATION. Mantakassa: an epidemic of spastic paraparesis associated with chronic cyanide intoxication in a cassava staple area in Mozambique. 2. Nutritional factors and hydrocyanic acid content of cassava products. *Bulletin of the World Health Organization*, 62 (3), 1984, p. 487 e 489.

a andar à medida que Muidinga lê em voz alta os cadernos de Kindzu. Essa transformação já podia ser vislumbrada na fala de Tuahir, constante na página que antecede o índice e a sequência de capítulos e cadernos de *Terra Sonâmbula*. Ali o velho já questionava: “O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro” (COUTO, 2007, p. 5). Enquanto a estrada permanecia morta – “mais deitada que os séculos, suportando sozinha toda a distância” (COUTO, 2007, p. 9), eles não chegavam a lugar algum.

Assim, sob o abrigo de um ônibus incendiado, o velho pedia ao *miúdo* para dar voz aos cadernos, já que “não fossem as leituras eles estariam condenados à solidão” (COUTO, 2007, p.139). Nesta passagem, enquanto o menino desfolhava sorridente os caderninhos, Tuahir espalhava cinzas sobre a terra como se estivesse semeando adubo (COUTO, 2007, p. 139). Ao término de cada leitura, a paisagem ia paulatinamente mudando sem que ambos precisassem ter arredado o pé do *machimbombo*.

Tuahir mira e admira. Há dias que não se arredam do machimbombo. No entanto, a paisagem em volta vai negando a aparente imobilidade da estrada. Agora, por exemplo, se desenrola à sua frente um imenso pantanal. O mar se escutava vizinho, a mostrar que aquelas águas lhe pertenciam. (COUTO, 2007, p. 174).

Os caderninhos lidos davam vida ao lugar à medida que a leitura reabilitava Tuahir e Muidinga a sonhar. Nesse sentido, encaixam-se bem as palavras que Mia Couto proferiu em 2009 sobre o papel da literatura: “Acredito que a literatura pode ajudar a manter vivo o desejo de inventar outra história para uma nação e outra utopia como saída” (COUTO, 2009a, p. 6). A saída encontrada pelo autor consistiu em devolver aos personagens a capacidade de sonhar não através da simbiose entre o universo da escrita e o da oralidade, mas através do ato de narrar – de dar voz ao registro escrito. Se outra história pôde ser escrita a partir de tal ato, ela não se restringe ao universo ficcional. O próprio autor foi afetado por isso desde quando mudou o rumo de suas atividades jornalísticas. Vejamos.

Em 1974, Mia Couto começou a trabalhar na *Tribuna*, orientado pela FRELIMO, que precisava de um trabalho de informação feito a favor da Frente de Libertação, segundo entrevista de Couto cedida a Patrick Chabal em 1990. Até então “a grande maioria dos jornalistas eram portugueses, muito reaccionários (...)” (COUTO

Apud CHABAL, 1994, p. 281). A pedido da FRELIMO, o então estudante de Medicina chegou a abandonar os estudos (inicialmente, por um ano, que, na prática, estendeu-se por doze até ele voltar à universidade para cursar Biologia) para dedicar-se ao trabalho de jornalista. Couto atuou na *Agência de Informação de Moçambique* (AIM) de 1976 a 1979, na Revista *Tempo* de 1979 a 1981, e no *Jornal de Notícias* de 1981 a 1985, exercendo o cargo de diretor nos três lugares. Em 1985, demitiu-se. O motivo da demissão Couto explicou a Chabal: “Uma das coisas que me fez sair da informação [*dos veículos de informação*] foi o facto de não querer ser mais director de coisa nenhuma. Queria visitar o meu país para reaprender... reconquistar uma certa ligação que tinha tido na infância, naqueles anos (...) na Beira [*de onde havia se mudado por volta de 1971, 1972*]” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 285).²⁵

Sim, a experiência como jornalista aproximou Mia Couto da prosa, porém foi o fato de ele não ser mais diretor de veículos de informação que o reaproximou das pessoas, “sem aquela coisa de que ‘sou director’, sem haver as marcas do poder estragando uma relação humana” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 285). Em busca de outro tipo de vivência – em que “o factor *branco*, o factor raça estava incluído”, conforme o autor –, ele resolveu “mergulhar um pouco nas raízes daquele país” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 286). Dessa forma, o jornalista cedeu lugar ao contista: “(...) em 85, comecei a ouvir umas histórias que vinham ligadas à guerra (...) e pensei que havia de haver uma maneira de contar aquelas histórias, mantendo a graça e a agilidade das pessoas que mas contavam (...)” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 287). Essa maneira de Couto contar histórias é vista por Ana Mafalda Leite como uma tendência à hibridização, “através da recriação sintáctica e lexical e de recombinações linguísticas, provenientes, por vezes, mas nem sempre, de mais do que uma língua” (LEITE, 1998, p. 35).

Para Chabal, “Mia Couto está a ‘inventar’ uma nova linguagem. O que escreve não é meramente uma reflexão minuciosa do discurso popular, mas muito mais uma criação artificial linguística que ‘eco’ a linguagem popular ‘vulgar’” (CHABAL, 1994, p. 68). O desejo de “ecoar” essa linguagem é confirmado pelo escritor moçambicano: “Como é que a gente pode pôr os nossos personagens, das nossas histórias, falando um

²⁵ A mudança da Beira para Lourenço Marques, atual Maputo, ocorreu em 1971, conforme entrevista de Couto a Chabal (CHABAL, *Op. Cit.*, p. 276). Há, entretanto, divergência de informação, pois, em entrevista concedida em 2009, o autor afirma ter saído da Beira em 1972 (COUTO, *Op. Cit.*, 2009b).

português que não existe, que ninguém fala, aqui?” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 290). Mas este português que os personagens de Mia Couto falam não seria, por seu turno, invenção do próprio autor? Decerto que as línguas moçambicanas também se misturam à língua oficial, afinal certas paisagens e personagens pertencem (quase) exclusivamente à realidade do país ou à de vizinhos africanos (por exemplo, a *maquela* é uma variedade da mandioca, cujo consumo inapropriado pode resultar em uma doença de nome *mantakassa*, que acomete Muidinga no romance) ou são adaptadas para tal. A edição da Companhia das Letras (assim como da editora portuguesa Editorial Caminho) traz, inclusive, um glossário para elucidar ao leitor brasileiro os vocábulos que aparecem no romance do autor.

No entanto, há muitas palavras inventadas em *Terra Sonâmbula*, que trazem em si mesmas os múltiplos sentidos que enriquecem o romance e suas interpretações. Em suas páginas iniciais, Couto narra que, após Muidinga ter quase morrido por causa da doença, o jovem “se meninou outra vez. (...) Quando [*ele e Tuahir*] iniciaram a viagem [*saindo do campo de refugiados*] já ele se acostumava de cantar, dando vaga a distraídas *brincriações*” (COUTO, 2007, p. 10) (Grifo meu). Na segunda infância de Muidinga, suas brincadeiras eram suas próprias criações, daí a palavra criada por Couto para dar conta desse momento do personagem. O mesmo ocorre em outra passagem do romance quando o menino conjectura as cores que havia na aldeia de Kindzu antes da guerra, indagando “quando é que cores voltariam a florir, a terra *arco-iriscando*?” (COUTO, 2007, p. 37) (Grifo meu). Aqui a transformação verbal do substantivo “arco-íris” sintetiza a diversidade de colorações que Muidinga presume ter existido na aldeia que ele não conheceu – e condensa a metáfora da oração “como se fosse arco-íris” na singularidade do neologismo “arco-iriscar”.

Para Mia Couto, portanto, “(...) o processo de contar as histórias é tão importante como a própria história” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 290). Neste sentido, o historiador Hayden White é perspicaz quando afirma que “a linguagem é tanto forma como conteúdo e que este conteúdo linguístico deve ser levado em consideração tanto quanto outros tipos de conteúdo (factual, conceitual e genérico)” (WHITE, 1999, p. 4) (Tradução minha). Se a linguagem é em si mesma engendradora de ficções, ela, sob esse viés, torna-se tão importante quanto a própria ficção.

1.2 Mia Couto e a FRELIMO

Em 2002, quando questionado a Mia Couto sobre a impossibilidade de a sua geração ter vivido em Moçambique sem ter se envolvido com o movimento pela independência e com a guerra civil, o autor respondeu: “Tu só eras se tu militasses” (COUTO, 2002). Passadas então quase três décadas daquela FRELIMO de quando o jovem universitário iniciara a militância, Couto expôs na entrevista de 2002 sua mudança de perspectiva: “Eu acho que já não sou da FRELIMO, porque acho que a FRELIMO se converteu em outra coisa. (...) Passou a ter um discurso falseado, mascarado, com objetivos ainda socialistas quando eles todos já se tinham convertido em empresários de sucesso” (COUTO, 2002). Em 2011, o autor não arrefeceu o tom das críticas. Quando questionado sobre a vivência enquanto militante da FRELIMO ter marcado seu trabalho como escritor, Couto foi enfático: “Foi algo que me ensinou a não aceitar e a não me conformar. (...) Que também me ajuda hoje a estar longe desse movimento de libertação, que se conformou e se transformou naquilo que era o seu próprio contrário” (COUTO, 2011). Tal posição coaduna-se com aquela externada dois anos antes: “(...) os que sobreviveram como gestores estão fazendo muito bem aquilo que foi, que era reprodução de um modelo do passado, não é? (...) mudou a mão, mudou a raça de quem fazia, mas na essência o que era feito está sendo feito por igual” (COUTO, 2009).

Em seu romance de estreia, a partir das vicissitudes que envolvem Kindzu, Mia Couto constrói determinados personagens que se assemelham aos gestores que ele critica. Kindzu, em seus caderninhos, narra sua história desde quando ele deixou sua terra de origem até quando ele desembocou na Baía de Matimati, onde chegou a conhecer o administrador de Matimati, Estêvão Jonas. Antes de Estêvão pertencer aos quadros do governo revolucionário, ele havia sido o guerrilheiro fardado, “sacudu [mochila] às costas”, que havia passado por uma estrada onde estava Carolinda, que ele tomaria como esposa. O mundo “invislumbrável” que Estêvão parecia poder oferecer a então adolescente converteu-se em traição ao ideal revolucionário. Carolinda passou, a partir de então, a devotar ódio ao marido à medida que ele se corrompia. Advêm daí as repreensões ao esposo: “as palavras de um dirigente devem encostar com a sua prática, afinal onde estão os princípios, a razão que pediram aos mais jovens para dar suas vidas?” (COUTO, 2007, p. 171). Foram esses princípios que haviam levado Estêvão a

tornar-se guerrilheiro. No entanto, o poder corrompeu-o: em um primeiro momento, não foram os apelos da corrupção que o desvirtuaram, mas sim sua frustração.

Depois da Independência, ele [*Estêvão Jonas*] foi nomeado chefe da administração de Matimati. Disseram ser coisa transitória. Mas o tempo passava e não chegava nunca a transferência. Estêvão nem sequer era dali, não entendia a língua nem os costumes daquela gente. Ele também se frustrava embora nada dissesse. Aceitava porque aprendera a disciplina de obedecer sem questionar (COUTO, 2007, p. 172).

A obediência sem questionamento seria a disciplina ensinada pelo partido? Neste caso, Mia Couto parece apontar a “ditadura do proletariado” encarnada pela FRELIMO como um regime totalitário em que seus membros não apenas “obedeceriam sem questionar”, mas que também estariam imbuídos de exercer o poder sobre outros povos no país, não entendendo “a língua nem os costumes daquela gente”.

No entanto, ali na FRELIMO também está uma parte da história do autor, de quando Couto era rapaz e havia visto Samora Machel pela primeira vez (aquele que viria a ser o primeiro presidente do país independente), o mesmo Samora que havia perguntado ao jovem se ele sabia cantar: “E este era o grande fascínio, a FRELIMO cantava”, lembra Couto (2002). Daí a atribuição de significado às evocações de um passado que é também o do autor: “(...) quando chego a este Congresso e começam aquelas canções e começam aqueles velhos militantes que eu conheci e que eram jovens, todos, naquela época, estava ali um pedaço da minha própria história, e estavam ali os mortos, que sempre nos criam este sentimento religioso com o mundo, não é?” (COUTO, 2002).

Antes da FRELIMO, o jovem Couto “reproduzia” a contestação dos modelos culturais dominantes, segundo o próprio autor. Ele estudava os textos de Fidel Castro e Che Guevara, acreditando na necessidade de fazer a revolução, “mas *aquela* revolução, daqueles países, um bocado alienadamente, porque o problema colonial era posto como *uma* coisa para resolver, não a primeira coisa” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 278) (Grifos do autor). Ao ouvir as emissões da FRELIMO em cumplicidade com os empregados por volta de 69, 70, 71, passou a achar estranho “nós estarmos pensando em bandeiras vermelhas quando ainda era preciso haver uma bandeira para o próprio país” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 278). Aquele Couto até então “muito pró-chineses” foi aderindo a um grupo que reivindicava a causa nacional como prioridade.

Esse grupo passou a aproximar-se da FRELIMO depois do 25 de Abril²⁶, acreditando que “(...) à Frelimo aderimos e não podemos aparecer como outra força” e que, portanto, “(...) o trabalho mais sério que a gente pode fazer é divulgar o programa da Frelimo junto das outras pessoas” (COUTO *Apud* CHABAL, 1994, p. 280).

Sendo assim, a crença na adesão à FRELIMO não teria ela própria se dado sem questionamento? Ademais, a Frente de Libertação enquanto partido acabaria hasteando as bandeiras vermelhas outrora reivindicadas pelo jovem Couto. A causa nacional se confundiria com a causa revolucionária, e a revolução se perderia em um léxico sem significado, conforme *Terra Sonâmbula*. Antes de Estêvão Jonas firmar negócios escusos com o fantasma de Romão Pinto e o ajudar a carregar o caixão que o falecido colono português trazia às costas, “Estêvão mediu as condições, aplicou as mais dialécticas análises, segundo os sábios ensinamentos do materialismo” (COUTO, 2007, p. 166). Romão Pinto, por seu turno, explicava a Estêvão que “o caixão era para oferecer ao povo. Todos dão donativos aos pobres. Aquela era a sua solidariedade” (COUTO, 2007, p. 166). Assim, o léxico revolucionário era esvaziado de sentido pelo governo, ao mesmo tempo em que assumia outra conotação pelos representantes das forças reacionárias, como Romão Pinto. Ao povo faminto em meio à guerra, o colono português oferecia seu caixão.

Desde *Terra Sonâmbula*, Mia Couto, portanto, já tornava públicas suas críticas ao governo. Não obstante, a própria FRELIMO, ainda que sob pseudônimos, teria começado a emitir publicamente críticas a Mia Couto. Um exemplo refere-se a uma sequência de declarações de Couto emitidas em 2011 a um jornal português, que teriam incitado a população moçambicana a sair às ruas: “É preciso revoltarmo-nos”. Os setores ortodoxos da FRELIMO teriam reagido mal a esse tipo de declaração e a teriam associado às manifestações de setembro de 2010, que paralisaram as cidades de Maputo e Matola²⁷, bem como às ameaças da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO),

²⁶ O 25 de Abril alude à data em que ocorreu a Revolução dos Cravos, quando os militares de esquerda derrubaram o regime ditatorial de Marcello Caetano em Portugal em 1974.

²⁷ As manifestações teriam sido desencadeadas após entrarem em vigor os novos preços da água e da luz, que acompanhavam o reajuste de preço dos combustíveis, do material de construção e dos produtos alimentares básicos. Além disso, estava também previsto o aumento do preço do pão. Conforme o jornal *O País*, a situação na capital era comparada à de guerra: “tiros, incêndio, feridos e mortos, isolamento e pilhagem. É o caos”. Ver: CAOS EM MAPUTO. *O País*. Publicado em 01 de setembro de 2010. Disponível em: <http://www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9235-ultima-hora-caos-em-maputo.html> Acesso em: 13 mar. 2012. Ver também: MANIFESTAÇÕES PARALIZAM MOÇAMBIQUE. *O País*. Publicado em 01 de setembro de 2010. Disponível em:

que pretendia “correr” com a FRELIMO do poder mediante a organização de uma série de manifestações nacionais. Em artigo de Kandiyane Wa Matua Kandiya, pseudônimo atribuído a um ex-vice-ministro da FRELIMO, o colunista teria questionado: “É que para uma pessoa como ele [*Mia Couto*], que tem fama, boa saúde, física, mental emocional, que possui e vive numa boa casa, com 'geladeira', carros, empresas, dinheiros, não conhece a cor da fome, que motivações o levarão a pedir socorro aos portugueses para o ajudarem a ir à rua?”²⁸.

A crítica dirigida a Couto é semelhante, portanto, a que o escritor dirige ao governo em *Terra Sonâmbula*. Ambas atentam para a diferença existente entre a minoria no país que goza uma “boa vida” e a maioria da população que não “vive numa boa casa”, que não tem carro, dinheiro ou geladeira. No romance, porém, a riqueza dessa minoria advém dos desvios de donativos. Assane, o ex-secretário de Matimati, ao abrir as portas de sua casa a Kindzu, explica-lhe sentir-se prejudicado pela guerra, a qual inviabiliza os negócios em sua loja. Ainda assim, Assane ostenta “caixas de cerveja, latas, plásticos, embrulhos” – donativos que chegavam à administração e que eram indevidamente desviados por ele (COUTO, 2007, p. 111). Se, no romance de Couto, o governo não representa os interesses do povo – ao contrário, rouba-lhe o que lhe seria destinado –, o autor, ainda que involuntariamente, ecoaria em *Terra Sonâmbula* a voz do povo desiludido e, principalmente, a sua própria, uma vez que Couto já apoiara o governo, tendo contribuído na escrita do primeiro hino de Moçambique independente. Por sua vez, Kandiyane Wa Matua Kandiya entrevê nas críticas de Mia Couto à FRELIMO uma postura “conservadora”²⁹ do autor que, desconhecendo “a cor da fome”, criticaria o partido que busca combatê-la.

Em realidade, a FRELIMO, desde sua origem oficial (em 25 de junho de 1962), mostrou-se uma força heterogênea e conflitante internamente, aglutinando três organizações nacionalistas que surgiram no exterior, a saber: *Mozambique African National Union* (MANU), fundada por macondes estabelecidos no Quênia e na Tanzânia, União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), fundada no

<http://www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9226-ultima-hora-manifestacoes-paralizam-maputo.html> Acesso em: 13 mar. 2012.

²⁸ Ver “DUROS” DA FRELIMO IRRITADOS COM MIA COUTO. *Notícias*. Publicado em 02 de novembro de 2011. Disponível em: <http://noticias.sapo.mz/lusa/artigo/13292643.html> Acesso em: 25 fev. 2012.

²⁹ Não expressamos aqui concordância com o articulista que vê Mia Couto desse modo. Contudo, cremos ser pertinente reproduzir as vozes dissonantes em relação ao escritor para não cairmos no perigo de uma só versão da história.

Zimbábue (então Rodésia), e União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI), estabelecida no Malauí. Um Estado burocrático centralizado, apoiado por uma polícia repressiva – a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) havia se estabelecido nas colônias portuguesas em 1956 –, somou-se a uma população com baixo nível de escolaridade, o que teria inibido o surgimento do nacionalismo dentro do país. As aspirações nacionalistas partiram, assim, dos trabalhadores emigrantes³⁰ que travaram contato com diferentes ideias e tendências políticas no exterior e que obtiveram uma educação diversa daquela de Moçambique.

Eduardo Mondlane (1920-1969), que viria a ser o fundador da FRELIMO, foi educado não de acordo com a Igreja Católica, mas sim por missionários suíços. Prosseguiu seus estudos em Portugal, na África do Sul e nos Estados Unidos, onde se casou com uma americana branca. Visto com desconfiança por outros membros da FRELIMO, ele era acusado de ser influenciado pelos Estados Unidos e de até mesmo colaborar com a Agência Central de Inteligência norte-americana (CIA), conforme o historiador Malyn Newitt (1995, p. 522) ou de estar a serviço dos portugueses, segundo Benedito Mulanga (1995, p. 6). Daí que, nesse contexto, o Primeiro Congresso da FRELIMO, realizado em setembro de 1962, clamava por unidade. Mondlane não conseguiu. Em compensação, conseguiu isolar seus adversários e fazer a FRELIMO emergir “forte, unida e bem-sucedida” (NEWITT, 1995, p. 523).

Ainda assim, na FRELIMO, não havia consenso quanto a levar a cabo uma guerrilha de baixa intensidade. A maioria preferia uma campanha política a um conflito armado.³¹ No entanto, uma minoria – cerca de 250 combatentes treinados – iniciou a

³⁰ O êxodo migratório data do final do século XIX e se manteve ao longo do século seguinte. Como afirma o historiador Valdemir Zamparoni, “Moçambique conquistado, passou, paulatinamente, a servir como reserva de força de trabalho barata: primeiro para as minas do Transvaal e, mais tarde também, para a Rodésia, rumavam dezenas de milhares de recrutados, fruto de acordos regionais envolvendo força de trabalho e comércio (...)”. Os trabalhadores moçambicanos “(...) buscavam engajar-se em contratos, com variação entre um e dois anos, que os levassem às minas de ouro do Transvaal, onde não havia imposto de palhota, chibalo ou recrutamento militar”. Além disso, havia a possibilidade de ganhos maiores que aqueles obtidos na agricultura. Ver: ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros e Mulungos. Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques c. 1890 – c. 1940*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 1998, p. 87 e 144.

³¹ Segundo um artigo de opinião publicado no jornal Savana, em 06 de outubro de 1995, Mondlane era do grupo que pretendia “o diálogo com a potência colonial”. Para Mulanga, “era óbvio que o presidente da FRELIMO sofria fortes influências de círculos ocidentais (...)”. As divisões internas na FRELIMO não apenas opunham os militares aos políticos, mas também as regiões a que cada grupo pertencia. Os políticos provinham essencialmente do Sul e, junto a eles, transitariam os não negros. Já os militares seriam provenientes do Centro e do Norte de Moçambique, cujos dissidentes fundaram, em 1965, outro

luta armada em Chai, na província de Cabo Delgado, no extremo nordeste de Moçambique, atacando uma base portuguesa em 25 de setembro de 1964. Naquela época, a orientação ideológica da FRELIMO e a natureza do movimento ainda não eram claras, variando entre o clamor pela independência e o apelo à revolução social.

Sabemos, contudo, que o presidente da FRELIMO, Eduardo Mondlane, foi assassinado em 03 de fevereiro de 1969 em Dar-es-Salaam, na Tanzânia, ao abrir uma carta-bomba. Mondlane teria sido morto possivelmente por “um grupo da FRELIMO manipulado por potências estrangeiras” – grupo este que seria controlado pela PIDE e que teria fomentado a divisão dentro da Frente.³² O sucessor de Mondlane deveria ser Uria Simango, o vice-presidente. No entanto, por ser visto com desconfiança pelas lideranças do movimento, ele apenas pôde assumir a presidência a partir de um triunvirato formado por ele próprio, Marcelino dos Santos e Samora Machel. Ainda assim, Simango viria a ser expulso da FRELIMO e se juntaria ao Comitê Revolucionário de Moçambique (COREMO)³³ e, posteriormente, lideraria o Partido de Coligação Nacional (PCN). Sua expulsão foi atribuída a um manifesto, publicado ainda em 1969, intitulado *Gloomy Situation in Frelimo* (Triste situação na Frelimo), em que Simango – oriundo do centro do país (do distrito de Manica e Sofala) – acusava um grupo formado por “gentes do sul”, incluindo Mondlane, de tomar as decisões e de impô-las ao restante do movimento (CHICHAVA, 2008, p. 3; 5).

Em 1975, quando a independência de Moçambique era já iminente, tornava-se pública uma suposta confissão de Simango, em que ele teria afirmado ter planejado a morte de Mondlane. Nessa mesma confissão, ele teria pedido “ao povo moçambicano que o perdoasse e educasse”. A imagem de um Simango reacionário teria passado a ser difundida pela FRELIMO, culminando no desaparecimento do líder do PCN. Segundo uma suposta ordem de ação emitida pelo Ministério da Segurança de Moçambique em 1980, o Comitê Político Permanente da FRELIMO teria anunciado o julgamento e a

movimento, o *Mozambique Revolutionary United People's Party* (MRUPP). Ver: MULANGA, Benedito Tomás. Sobre o assassinato de Filipe Samuel Magaia. Savana. Publicado em 06 de outubro de 1995, p. 6. Disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/files/assassinatomagaia_savana1995.pdf Acesso em: 19 mar. 2012.

³² Segundo Duarte de Jesus em matéria veiculada pelo jornal *Notícias*. Disponível em: <http://noticias.sapo.mz/info/artigo/1047770.html> Acesso em: 23 mar. 2012.

³³ Alguns dos antigos líderes da FRELIMO, como Paulo Gumane e Adelino Gwambe, tornaram-se dissidentes e fundaram, em 1965, o COREMO, estabelecido no Zâmbia. Anteriormente, Gwambe fora o fundador da UDENAMO, um dos três movimentos que deu origem à FRELIMO, e atuara como agente da PIDE.

condenação à morte por fuzilamento Uria Simango, Paulo Gumane e outros “desertores e traidores do povo e da causa nacional”.³⁴ Dessa forma, a passagem de *Terra Sonâmbula* que faz referência à morte do primeiro marido de Carolinda poderia, em realidade, também estar relacionada a esse episódio da história do movimento de libertação.

A postura aparentemente intransigente da FRELIMO teria se manifestado desde quando Moçambique tornou-se independente em 25 de junho de 1975, já que a Frente de Libertação, ao assumir a presidência do país, não convocou eleições multipartidárias. O poder já havia sido delegado à FRELIMO no período de transição para a independência, quando foi assinado o Acordo de Lusaka em 07 de setembro de 1974 entre os oficiais que conduziram o golpe de Estado em Portugal (Revolução dos Cravos) e a FRELIMO. Em 74, vários movimentos políticos haviam surgido em Moçambique: desde o PCN até a Frente Comum de Moçambique (FRECOMO), de base macua, liderada por Joana Semião. No entanto, apenas a FRELIMO consolidou-se no cenário político moçambicano na época até o surgimento da RENAMO que se constituiu como forte movimento de oposição.

Como assinala perspicazmente Mia Couto no romance, “*Dizem [que o falecido marido de Carolinda, que lutara na guerra de libertação nacional] foi emboscado não pelo inimigo português mas por próprios elementos da guerrilha*” (COUTO, 2007, p. 171) (Grifo meu). “Dizem” tal coisa no romance, assim como “dissemos” algumas das mortes que são atribuídas à história da FRELIMO: partimos de suposições, não de verdades irrefutáveis, para buscar reconstituir os meandros de uma história cujos conflitos e dissidências internas possibilitariam entrever uma aproximação com a verdade histórica por meio do diálogo com o verossímil. No caso de determinadas passagens de *Terra Sonâmbula*, sabemos, porquanto, que “o fictício poético se acerca da verdade não por se manter próximo da realidade, mas por abrir caminhos para o que está sob ela: o real” (LIMA, 2006, p. 269). Estaríamos nós, entretanto, em busca de uma suposta “verdade histórica” que subjaz no discurso literário de Mia Couto?

³⁴ Tais informações foram extraídas da biografia de Uria Simango, redigida por Barnabé Ncomo (2004). As inflamadas colocações de Ncomo, intermeadas de diálogos que heroizam a figura de Simango, por um lado, e demonizam a FRELIMO, por outro, mereceriam uma análise à parte, já que o autor soa, por vezes, tendencioso.

1.3 A escrita da história a partir da posição de Mia Couto

É inevitável dizer, como já observava Wolfgang Iser, que o ficcional literário “se relaciona com a realidade sem se esgotar em sua descrição” (ISER *Apud* LIMA, 2006, p. 282). Em *Terra Sonâmbula*, fatos históricos, assim como pessoais, engendram o romance de Mia Couto. No entanto, o romance não descreve a realidade *ipsis litteris* – ele se apropria da realidade para transgredi-la. Essa transgressão implica a simultânea “irrealização do real e o tornar-se real do imaginário” (LIMA, 2006, p. 283). O real irrealiza-se à medida que a ficção rompe com os automatismos do cotidiano, ao passo que o imaginário “empresta ao tematizado uma aparência de realidade” (LIMA, 2006, p. 284). O cotidiano de guerra no país (ou seja, um fato histórico) a que alude o romance é rompido com a leitura em voz alta dos cadernos de Kindzu – o autor confere ao ato a capacidade regeneradora da paisagem que circunda Tuahir e Muidinga. A estrada, então morta pela guerra, volta a caminhar e a florescer à medida que Muidinga avança as páginas dos caderninhos. O mundo é, então, reformulado: a reescrita de outra história de Moçambique reside na utopia encontrada como saída por Mia Couto.

Terra Sonâmbula fora escrita enquanto a guerra desenrolava-se ante os olhos do autor. Sua relação com o momento histórico que vivenciava o país converte-se em momento privado, pois cabe ao autor, através da escrita, aplacar seus demônios interiores despertados pela guerra.

Meu romance *Terra sonâmbula* foi redigido no final da guerra civil no meu país e sua gestação marcou-me profundamente. Eu acreditava que não seria possível escrever um livro que falasse da guerra enquanto ela estivesse decorrendo – apenas depois, no momento da paz, quando os fantasmas da violência estivessem adormecidos. Mas sucedeu que fui visitado, noite após noite, pela urgência da escrita. Eu estava, sem o perceber, a aplacar os demônios interiores que a violência da guerra haviam (*sic*) despertado em mim. (COUTO, 2009a, p. 6)

Com efeito, “o testemunho de certo modo só existe sob o signo de seu colapso e de sua impossibilidade”, uma vez que “um evento tão contaminante”, seu “próprio grau de violência” afetam a produção de um “testemunho lúcido e íntegro” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67). Assim, “aqueles que testemunharam foram apenas os que justamente conseguiram se manter a uma certa distância do evento, não foram

totalmente levados por ele” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 68).³⁵ É certo que Mia Couto não pretende a veracidade ou a fidedignidade dos fatos narrados, como se espera de um testemunho. No entanto, a seu modo, *Terra Sonâmbula* funciona como tal. A memória do trauma, convertida em romance, “é sempre uma busca de *compromisso* entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67). Esse compromisso se expressaria por meio da escrita literária do autor.

Para Kindzu, por seu turno, a escrita teria a função de “pôr os tempos, em sua mansa ordem, conforme esperas e sofrências” (COUTO, 2007, p. 15). Contar sua história implicaria atrelar a existência de sua voz à de seus escritos enquanto eles fossem contados, daí que, conforme vaticinara o personagem, “no fim destes escritos, serei de novo uma sombra sem voz” (COUTO, 2007, p. 15). Em seu último caderno, Kindzu reitera querer fazer o que sua mãe lhe ensinara – “ser a mais delicada sombra”, “me apagar, perder a voz, desexistir” (COUTO, 2007, p. 200). Escrever sua história implicaria ordenar lembranças, que o “roubam do presente”, no intuito de que “assim escritas estas lembranças ficam presas no papel, bem longe de mim” (COUTO, 2007, p. 200).³⁶ Com efeito, as letras convertem-se em grãos de areia e todos os seus escritos, em páginas de terra. A ficção transgride, assim, a história – tudo que fora narrado, convertido em registro escrito, deixa de existir.

Os fatos, porém, permaneceriam? O discurso construído a partir dos fatos vivenciados pelo personagem desvanece, mas, nem por isso, os fatos em si passariam a não existir mais. Essa seria, entretanto, uma análise do ponto de vista do historiador, não do ficcionista. No romance em questão, o tempo histórico subverte-se a um tempo cíclico em que se entrecruzam narrativas paralelas. O final do livro remete ao seu início – é quando Kindzu encontra o *machimbombo* e surpreende Gaspar com seus cadernos. Descobrimos que Gaspar, o filho de Farida, é, afinal, o menino Muidinga. A identidade de Muidinga residia na desmemória de Gaspar – Muidinga, enquanto tal, existia à medida que Gaspar havia se esquecido de si. A recuperação da memória do filho de Farida foi possibilitada pela história escrita por Kindzu. Assim, o romance de

³⁵ Márcio Seligmann-Silva, professor da UNICAMP vinculado à teoria e crítica literárias, refere-se às narrativas produzidas a partir de traumas decorrentes de catástrofes históricas, como o Holocausto, “os genocídios e as perseguições em massa de determinadas parcelas da população”. *Op. Cit.*, p. 67. Utilizamos as ideias do autor para analisar o caso moçambicano e, especificamente, o de Mia Couto.

³⁶ Esta é a concepção do personagem sobre a relação entre escrita e esquecimento. Voltaremos a ela na página 59.

Couto situa-se entre o desejo de Muidinga de lembrar e o de Kindzu de esquecer. O rapaz escreve os fatos com o intuito de “prendê-los” ao papel, de afastá-los de suas lembranças, mas seu diário irremediavelmente adquire contornos historiográficos. Daí que aquele que o lê *representifica*³⁷ os fatos narrados, como o fazem a memória e a história.

O passado *representificado* pode também ser reinventado, como o faz Mia Couto na ficção. Ali “o que parece verdadeiro não precisa, por isso, e em grau algum, ser verdadeiro” (SCHLEGEL *Apud* LIMA, 2006, p. 284), ainda que o romance do autor aproxime-se, em determinados momentos, da história em seu ensejo de recontá-la. Couto é, por excelência, o escritor que dá voz à nação, mesmo que ele reconheça seus limites: “Alguém disse que o mundo começa na nossa aldeia. Mas eu não sei até que ponto fui capaz de fazer o retrato da minha aldeia” (COUTO *Apud* ROTHWELL, 2004, p. 56)³⁸.

³⁷ Representificar tem o sentido de tornar algo novamente presente. Expressão de CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2001, p. 43-69.

³⁸ Consta no livro de Rothwell trecho da entrevista de Mia Couto cedida a Nelson Saúte. “Mia Couto: Disparar contra o tempo”, *Jornal das Letras, Artes e Ideias*, 12 jan. 1993, p. 9.

CAPÍTULO 2

A história da memória é um excelente exercício crítico e permanente a realizar pela história erudita como forma de evitar a ilusão nefasta que consiste em acreditar que os historiadores são os depositários da verdade histórica. A história, nunca é demais lembrá-lo, pertence, sobretudo, àqueles que a viveram e é um patrimônio comum que cabe ao historiador exumar e tornar intelegível (*sic*) a seus contemporâneos. (LOPES, 1999, p. 77)

O pedagogo moçambicano José de Sousa Miguel Lopes exprime em sua colocação três pontos norteadores da concepção de história com a qual nos defrontamos atualmente. O primeiro ponto relaciona-se àquilo que entendemos como “história da memória”, que nos leva a indagações, imbricadas no conceito, acerca do estatuto da história e da memória. O segundo relaciona-se aos domínios e apropriações da verdade histórica que, por seu turno, dialoga com o terceiro ponto. Dado que a história não pertenceria aos historiadores, ela seria alçada ao status de “patrimônio comum” – caberia ao historiador exumá-la, ou seja, tirá-la do esquecimento, mas com que objetivo?

Enquanto “patrimônio comum”, a história estaria vinculada à noção de identidade comum. O conhecimento que um povo tem de seu passado estabeleceria um elo de continuidade com a própria vida em uma perspectiva tridimensional: “a história pertence àqueles que a viveram”, é certo, mas também pertenceria aos seus descendentes – ou seja, aos vivos de hoje e aos do porvir. Sua inteligibilidade seria função precípua do historiador, mas isso não evitaria que ela fosse apropriada e interpretada, por exemplo, por cineastas e romancistas, convertendo-se em narrativa ficcional de sumo interesse historiográfico. Sob esse viés, interessa-nos a memória como objeto de estudo a partir das “representações que o indivíduo faz da sua própria memória e o conhecimento que tem e afirma ter desse facto”, uma vez que, “se a historiografia reivindica a exactidão das suas leituras do passado, a memória [*individual*] limitar-se-á ao verosímil, pois a sua retrospectiva não coloca entre parêntesis as paixões, emoções e afectos do sujeito-evocador” (CATROGA, 2001, p. 43-54). No entanto, o caráter de verossimilhança atribuído à memória não nos pode fazer esquecer de que se trata de nossa primeira experiência temporal, constituindo, portanto, base da própria história.

Neste capítulo, optamos por traçar inicialmente um paralelo entre a narrativa literária sobre a história recente de Moçambique e a narrativa jornalística sobre um personagem histórico do país: a saber, entre o romance de Mia Couto, *Terra Sonâmbula*, e a matéria do jornal @ *Verdade* sobre o primeiro presidente moçambicano, Samora Machel (1933-1986). A aproximação deve-se ao fato de que ambas as narrativas lidam com a problemática da relação entre história e memória a partir da construção de *sua* versão do passado. A nós, historiadores, caberia questionar: “quem deseja recordar? E por quê? Qual a versão do passado que se registra e se preserva? E o que é que ficou esquecido?” (CATROGA, 2001, p. 59). Certamente essas questões permeiam o desenvolvimento de todo o capítulo, porquanto a narrativa é, em si mesma, seletiva e, em seu processo, inevitavelmente se defrontará com a dialética memória-esquecimento. Ademais, toda narrativa é contada sob o ponto de vista de alguém e entrará em consenso ou dissenso com outras que não de expressar pontos de vista diversos. É justamente o dissenso que nos interessa aqui, porque produziria uma narrativa alternativa à história oficial, à memória manipulada, ao apelo ao esquecimento. Daí advém nosso interesse pelo romance *Terra Sonâmbula* – pela sua capacidade inventiva de narrar a história em sua dor e em seus silêncios.

2.1 História e memória: de Samora Machel a *Terra Sonâmbula*

Em artigo de opinião publicado em 26 de janeiro de 2012 no jornal moçambicano @ *Verdade*, Egídio Raposo vociferava contra aquilo que ele concebia como a privatização da história de Moçambique levada a cabo pela FRELIMO. Segundo o autor, o partido tomava para si o dia 03 de fevereiro – data da morte de Eduardo Mondlane em 1969, que se converteu em feriado do Estado e Dia dos Heróis Nacionais – como a data de comemoração dos 50 anos da FRELIMO. Como movimento de libertação, a FRELIMO surgiu oficialmente no dia 25 de junho de 1962. Como partido, teria surgido em 07 de fevereiro de 1977. Logo, o autor questiona: “De onde é que tiraram os 50 anos?”. Para Raposo (2012), “a excessiva frelimização do Estado” reside no açambarcamento da memória coletiva e do passado histórico “em benefício de um partido político”. O autor contesta essa partidarização do Estado, que conduziria à indistinção entre a história do partido e a história do próprio país. “O

Partido Frelimo tem a sua própria trajectória histórica que não deve ser confundida com a história de Moçambique” (RAPOSO, 2012). Entretanto, tal confusão parece difícil de evitar. O próprio jornal *@ Verdade*, em sua edição de número 171 publicada em 03 de fevereiro de 2012 (sim, no Dia dos Heróis Moçambicanos), teve como capa e matéria principal o “herói nacional” Samora Machel.

Nas primeiras linhas da reportagem, Machel é retratado como “figura incontornável quando se fala sobre a história contemporânea de Moçambique” (A VERDADE, 2012a, p. 3). O primeiro chefe do Estado moçambicano é descrito como aquele cujo nome e dedicação “à luta de libertação dos moçambicanos do jugo colonial português” continuariam a marcar permanentemente a “memória colectiva da população”, sendo “um bom exemplo de liderança, honestidade e carácter para moçambicanos de todas as gerações” (A VERDADE, 2012a, p. 3). Os depoimentos colhidos de forma aleatória pelo jornal procuram contemplar três gerações de moçambicanos. Um deles, João Mahala, de 80 anos, ao referir-se à primeira vez em que viu Samora Machel, proferiu palavras efusivas como as de Mia Couto (ver capítulo 1, item 1.2). Mahala disse que o discurso de Machel “era tão envolvente que todos nos sentíamos na obrigação de fazer qualquer coisa pela libertação de Moçambique” (MAHALA *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 3). Entretanto, em uma postura semelhante à de Couto, ele considera que houve abandono, por parte do atual governo, dos planos de desenvolvimento do primeiro presidente do país independente.

A mensagem socialista contida nas ideias propagadas por Samora Machel é um dos pontos positivos realçados por João Mahala. Todavia, é bem conhecida a mudança da política implementada pelo governo deste mesmo Machel ainda nos anos 80, a despeito da orientação marxista-leninista do partido FRELIMO adotada na década anterior.³⁹ Como observa o sociólogo Carlos Serra, em entrevista ao jornal *@ Verdade*, “há hoje quem (...) sustente que foi com Samora que surgiram as primeiras medidas liberais”. Segundo o intelectual moçambicano, “os arúspices dirão um dia que o neoliberalismo actual é obra de Samora, que ele era, afinal, um capitalista nato” (SERRA *Apud* A VERDADEa, 2012, p. 6). Neste contexto, Machel, concebido como “um processo colectivo, (...), a história conflitual de uma parte do país”, sofre, como tal,

³⁹ Referimo-nos aqui à FRELIMO enquanto partido, não enquanto movimento de libertação, já que este não tinha inicialmente uma orientação ideológica clara.

“a reelaboração da memória, grata ou ferida, reverenciosa ou agressiva” (SERRA *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 6).

Sendo assim, dois pontos precisariam ser ressaltados e analisados: um que concebe um indivíduo – no caso, Samora Machel – como “processo coletivo”; outro que parte desta premissa para projetar sua imagem de acordo com “a reelaboração da memória” (também coletiva). Nesse sentido, a imagem do líder moçambicano, não estando circunscrita ao âmbito privado, é apropriada, reinterpretada e reelaborada tal qual um evento público. As memórias acerca da figura de Machel servem, assim, não para preservar o passado, mas para adaptá-lo ao presente (algo que já preconizava David Lowenthal em relação à função primária da memória).⁴⁰ A figura do líder torna-se, pois, uma construção da memória coletiva, que atende certas demandas políticas do presente a partir do compartilhamento de experiências históricas.

Neste caso, a memória difundida pelo jornal @ *Verdade* reverencia a figura de Machel como parte de uma demanda política que prima por “liderança, caráter e honestidade”. De acordo com Jorge Rebelo, antigo ministro do governo de Samora, o “herói do povo” assumia uma “posição de firmeza e competência na luta contra a corrupção” – era “um homem implacável” (REBELO *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 6). A declaração de Rebelo é dotada de admiração pelo líder com quem ele outrora trabalhara, mas não pela FRELIMO atual. Tal como Mia Couto e João Mahala, o ex-ministro não hesita em tecer críticas à FRELIMO, acreditando que os valores defendidos por Machel foram perdidos: “(...) há dirigentes que recebem dinheiro [*das multinacionais*] em nome (dos interesses) do povo. (...) eles acumulam cargos, são donos de (grandes) empresas. Com Samora era diferente, a Frelimo existia e trabalhava para o povo” (REBELO *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 6).

Assim sucede em *Terra Sonâmbula* quando os dirigentes, então defensores da revolução, convertem-se em corruptos e empresários de sucesso. Estêvão Jonas, administrador de Matimati, não mede esforços – e escrúpulos – para tirar vantagens da situação de permanente guerra. O *administrador*, trocadilho usado por sua esposa, Carolinda, faz da fome dos refugiados “o peso de sua importância política”: os alimentos apodrecem dentro dos sacos guardados no armazém – só poderiam ser

⁴⁰ LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

distribuídos quando Estêvão estivesse presente –, enquanto centenas de deslocados passam fome.

Como era possível? Tanto alimento apodrecendo ali enquanto morriam pessoas às centenas no campo? (...) Carolinda ardia em raiva. Seu marido tinha dado as expressas ordens: aqueles sacos só poderiam ser distribuídos quando ele estivesse presente. Era uma questão política para os refugiados sentirem o peso de sua importância. No entanto, o administrador há semanas que não ousava arriscar caminho para visitar o centro de deslocados. E assim a comida se adiava. (COUTO, 2007, p. 188).

Em situação semelhante, Assane, ex-secretário do administrador de Matimati, admite a Kindzu que “havia desvios, açambarcamentos dos donativos que chegavam, tudo isso era verdade” (COUTO, 2007, p. 109). Assane, porém, não “achava muito grave roubar o que era destinado aos esfaimados”: “Cada um se desenrasca, consoante os poderes”, dizia ele (COUTO, 2007, p. 109). O ex-secretário, desde que perdera o cargo e se tornara parálitico após uma sessão de tortura dos antigos “camaradas”, passou a viver do aluguel de sua cadeira de rodas – “para desarrascar uns dinheiros” (COUTO, 2007, p. 106) – e a investir no comércio em sociedade com um indiano, Surendra Valá. Assim, “o que aborrecia Assane não era um princípio mas o já não poder continuar a usufruir das vantagens” (COUTO, 2007, p. 114).

Essas vantagens começaram a ser auferidas a partir da guerra civil (ou *guerra de desestabilização*), segundo Graham Harrison (1999, p. 540), do Departamento de Política da Universidade de Sheffield, uma vez que a guerra possibilitou que servidores públicos elaborassem estratégias para obtenção de ganhos privados. Em realidade, desde meados dos anos 80, as instituições do Estado já lançavam mão dos mercados paralelos não para locupletar-se, mas meramente para sobreviver (HARRISON, 1999, p. 541). Foi, porém, com a implementação dos Programas de Ajuste Estrutural (*Structural Adjustment Programme* – SAP), em 1987, que surgiram novas formas de corrupção. As mudanças econômicas ditadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) não levaram somente à abertura do mercado, ao incentivo à iniciativa privada e à redução da intervenção do Estado: levaram, sobretudo, à adoção de um novo discurso por parte da FRELIMO, que passou a exortar o nascimento de uma “burguesia nacional” (HARRISON, 1999, p. 542).

O processo de privatização – realizado de forma obscura, por fora do mercado – beneficiou o nascimento dessa nova burguesia, composta pelos altos oficiais – vinculados ao governo, ocupantes de cargos públicos de destaque – e por seus familiares (HARRISON, 1999, p. 543). Ao mesmo tempo, a paulatina desvalorização salarial dos funcionários públicos de nível mais baixo, tais como professores, policiais e soldados, incentivou-os a fazer uso de sua posição para obter algum ganho extra. O suborno – também ele um nível de corrupção – funcionou, para a categoria, como forma de sobrevivência (HARRISON, 1999, p. 544).

No entanto, a FRELIMO, desde seu primórdio como governo, teve como princípio, dentre outros que a norteavam, o combate à corrupção. Tal combate já estava presente nos discursos de Samora Machel. Segundo Harrison (1999, p. 539), não se tratava de mera retórica, uma vez que a FRELIMO, carecendo de poder econômico, procurou expandi-lo através do Estado, e não através de interesses privados, que eram praticamente inexistentes no país. Para tanto, Machel evocava a imoralidade da corrupção e a atrelava à administração anterior – sob colonização portuguesa –, à inerência do capitalismo, à pobreza e à contrarrevolução (HARRISON, 1999, p. 540). Da mesma geração de João Mahala, o sociólogo António Mutoa, que chegou a conhecer Samora no início dos anos 60, considera que se o líder estivesse vivo, não haveria os níveis de corrupção encontrados hoje em Moçambique: “Teríamos um Moçambique desenvolvido, sem problema de fome nos moldes a que assistimos hoje, falta de água e outros serviços. Aliás, a corrupção com a qual convivemos não estaria na agenda dos funcionários públicos” (MUTOA *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 5).

Entretanto, Machel fora morto em um acidente de avião em 19 de outubro de 1986. A morte do líder, segundo Jacinto Veloso, teria sido fruto de “uma conspiração entre os serviços secretos sul-africanos e os soviéticos” (VELOSO *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 6). Trata-se, pois, de mais um suposto assassinato envolvendo a história da Frente de Libertação cujos criminosos seriam, desta vez, não os integrantes da própria Frente, mas seus opositores de então – os inimigos externos –, ainda que não fosse excluída a hipótese de atuação da FRELIMO na sabotagem. O mistério em torno da morte do primeiro presidente de Moçambique independente tem aguçado o imaginário moçambicano, embora tenha ocorrido “aproveitamento político do desastre” em detrimento da admissão dos erros cometidos pela tripulação soviética (que pilotava o avião) (CABRITA, 2005). Assim, a figura de Machel torna-se heroica à medida que ele

teria sido vítima do regime do *apartheid* da África do Sul, sendo assassinado em nome de uma genérica “causa moçambicana”.

Expliquemos: os significados atribuídos à “causa” transitariam em torno dos ideais socialistas, revolucionários e emancipacionistas de Moçambique independente. Subjaz nesse ideário o espírito de solidariedade e fraternidade que *Terra Sonâmbula* não resgata, mas recria no universo ficcional. Não existe um “herói nacional” no romance, mas personagens que se ajudam mutuamente – desde quando Tuahir adota Muidinga no campo de refugiados e o menino passa a dedicar-lhe afeto até quando Kindzu descobre o amor em Farida e sai em busca do filho perdido da amada. No entanto, a sensação de solidão e pequenez em meio à guerra perpassa a existência dos personagens – não há como falar em “herói nacional” quando, para os personagens, não existe sequer “nação” ou “país”.

– *Tio, eu me sinto tão pequeno...* [Muidinga]

– *É que você está só. Foi o que fez esta guerra: agora todos estamos sozinhos, mortos e vivos. Agora já não há país.* [Tuahir]

(COUTO, 2007, p. 153) (Grifos do autor)

A história que Mia Couto conta não se baseia na memória que faz recontar o passado. O romance parece, em determinado momento, exortar “a lembrar não o passado mas o porvir” (COUTO, 2007, p. 191). É certo que a memória insere-se, dessa forma, na tensão tridimensional do tempo e que o futuro torna-se parte da projeção de expectativas de uma memória que não reverencia o presente à medida que o presente vinha sendo até então esfacelado pela guerra. No entanto, é certo também que o passado deve ser resgatado para que o povo moçambicano possa ser gente novamente – em *Terra Sonâmbula*, o retorno à origem serviria não para estabelecermos uma continuidade com o que temos sido (animais), mas para retornarmos ao que somos (humanos). O feiticeiro que Kindzu vê subir em um morro de *muchém* (formiga-branca) profere, assim, que “no final, (...) restará uma manhã como esta, cheia de luz nova e se escutará uma voz longínqua como se fosse uma memória de antes de sermos gente. E surgirão os doces acordes de uma canção, o terno embalo da primeira mãe” (COUTO, 2007, p. 201) (Grifos do autor). Nesse sentido, o novo princípio possibilitaria vislumbrar um futuro em que fôssemos “capazes de nos despirmos deste tempo que nos fez animais” (COUTO, 2007, p. 202) (Grifos do autor).

Dáí que, também mirando o futuro, a FRELIMO volta os olhos para o passado, procurando vincular sua atual imagem à do povo ao evocar a figura de seu antigo líder e associando os ideais que ele encarnava às origens históricas da Frente. Neste contexto, o governo do país declarou o ano de 2011 como o Ano Samora Machel – uma homenagem aos 25 anos da morte do primeiro presidente moçambicano. No entanto, como argutamente notara Carlos Serra, a construção da memória acerca do líder também pode assumir um viés menos reverenciador. Desde quando Machel, após a expulsão de Simango, assumiu a presidência da FRELIMO em 1970 até quando ele se tornou o primeiro presidente do país em 1975 e implementou uma política de orientação socialista muitas vezes impopular, a memória construída em torno de Samora tem sido controversa. Tomemos como exemplo a política externa de Machel, a qual, aos olhos dos moçambicanos de diferentes gerações, assume significados também distintos.

Um dos depoentes da antiga geração, Joaquim Sendela, de 77 anos, contrariamente à perspectiva dominante, associa de forma positiva a imagem de Samora à de Muammar Kadafi, da Líbia⁴¹: “Samora, tal como Kadaffi⁴², pretendia tornar África um continente autónomo, mas porque os ‘brancos’ querem que dependamos deles, então mataram Samora, assim como Kadaffi” (SENDELA *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 4). Por seu turno, um dos entrevistados da nova geração, Wilson Samuel, de 21 anos, tece críticas à forma como Machel pretendia governar o país, entrevendo aí “fanatismo pelo poder”: “(...) se Samora fosse vivo e continuasse a governar o país nos moldes desenhados depois da independência, eventualmente estaria numa crise semelhante à da Líbia” (SAMUEL *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 4). Em realidade, por essa lógica, Samora viria a adaptar-se aos novos tempos, tal como supostamente fizera Kadafi.⁴³ Segundo o jornalista Eduardo Febbro (2011), o coronel líbio teria substituído o discurso anti-imperialista por uma aproximação com o Ocidente, firmando “contratos

⁴¹ Na imprensa brasileira, é comumente divulgado o nome do ex-chefe do Estado líbio com a grafia explicitada: Muammar (ou Muamar) Kadafi (ou ainda Kadhafi ou Gaddafi). Após governar a Líbia por 42 anos, Kadafi foi morto em 20 de outubro de 2011 durante o confronto em que os rebeldes tomaram a cidade de Sirte, onde o coronel havia se refugiado. O conflito insere-se na chamada Primavera Árabe, quando os povos insurgentes de países como a Tunísia, o Egito, a Líbia e a Síria passaram a ir às ruas clamar por democracia e liberdade, derrubando (ou em vias de derrubar) os ditadores – termo utilizado pela imprensa ocidental – de seus respectivos países.

⁴² Mantida a grafia do jornal @ *Verdade*.

⁴³ Notemos que não existe aqui concordância com o depoimento de Wilson Samuel, mas uma contraposição. Levamos em consideração seu depoimento, a despeito do uso da condicional, à medida que ele expressa parte do pensamento/sentimento da nova geração moçambicana.

milionários para a exploração de petróleo” e voltando a integrar o “círculo das nações decentes”⁴⁴.

Daí que, sob o imperativo de adaptação à conjuntura, Machel talvez não se distanciasse da política atualmente adotada pela FRELIMO. O antropólogo britânico Peter Fry atenta para a incoerência da relação mantida, ainda na década de 80, entre os governos de Margaret Thatcher e de Samora Machel – “ícones da economia de mercado e do socialismo, respectivamente” (FRY, 2003, p. 272) –, que chegou a incluir o treinamento do exército moçambicano pelos britânicos na luta contra a RENAMO (FRY, 2003, p. 272). A mudança (ou “correção”)⁴⁵ dos rumos da FRELIMO não é, portanto, recente. Sob esse prisma, o 9º Congresso, realizado em 2006, contempla as mudanças a fim de adequar o partido à “realidade nacional e internacional” (ESTATUTOS, 2006, p. 7). Essa adequação inclui a promoção de um desenvolvimento socioeconômico baseado na livre iniciativa e na participação de todos os regimes de propriedade, exercendo o Estado um papel regulador. Inclui também a consolidação da identidade cultural dos moçambicanos – “no respeito pelos valores culturais dos diferentes grupos étnicos e sociais” (ESTATUTOS, 2006, p. 10) – que se inserem, por sua vez, na *moda* da diversidade e do multiculturalismo, já observada por Fry (2003, p. 303).

O respeito aos valores das culturas locais tem sido uma reivindicação das comunidades moçambicanas desde a época em que a FRELIMO assumiu o poder no país. Foi justamente essa questão cultural – que se constituiu como questão social e política – que levou uma parcela da população a apoiar a RENAMO quando esta emergiu em Moçambique contestando o poder da Frente de Libertação.⁴⁶ Christian Geffray (1991) elucida perspicazmente a situação daquela época: o discurso voluntarista

⁴⁴ Entendendo como “nações decentes” aquelas alinhadas à Europa ocidental e aos Estados Unidos.

⁴⁵ “A FRELIMO, Partido da independência nacional e de transformação, age de modo a corrigir rumos e a adequar-se permanentemente à realidade nacional e internacional, valorizando a experiência da luta de libertação nacional e a acumulada desde a proclamação da independência”. ESTATUTOS APROVADOS PELO 9º CONGRESSO DA FRELIMO, 2006, p. 7. Disponível em:

<http://www.frelimo.org.mz/document.php?args=06dd59e510000000a717565727900000005853454c454354207064662046524f4d2066696c6573205748455245206e616d653d27657374617475746f73270000008747970650000001e6170706c69636174696f6e2f706466> Acesso em: 05 abr. 2012.

⁴⁶ Como complemento, cabe assinalar que “a motivação da dissidência está sempre ligada ao conflito com o Estado, mas (...) a polarização das populações na guerra resulta de oposições históricas, (...) que as dividiam muito antes da intervenção da Frelimo e da edificação de seu Estado no campo”. Ver: GEFFRAY, Christian. *A causa das armas*. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 25.

e marxista da FRELIMO, dotado de conotações humanistas e revolucionárias, exercia um grande poder de sedução. No entanto, tratava-se de um discurso cego, característico da ingenuidade da intelectualidade urbana da capital, que negava as realidades do país sob a crença de que “É preciso organizar os camponeses” como se eles “não estivessem já historicamente e de longa data ‘organizados’” (GEFFRAY, 1991, p. 16). Dessa forma, a fraseologia oficial lançava mão de slogans como “Abaixo o obscurantismo” – referindo-se às cosmologias “tradicionais” – e “Abaixo o tribalismo” – visando à eliminação das diferenças étnicas – no intuito de erigir o “homem novo” do socialismo (FRY, 2003, p. 291). Para tanto, foram criados os Grupos Dinamizadores (GD), cujas funções políticas, administrativas e educacionais nas comunidades e nos lugares de trabalho procuravam “romper tanto com as ‘sobrevivências’ do passado colonial, como com o ‘tradicionalismo’ e o ‘obscurantismo’ (...)” (MACAGNO, 2009, p. 19).

Em *Terra Sonâmbula*, porém, esse apelo às tradições é acentuado em época de guerra. Se a FRELIMO pretendia eliminar o ‘tradicionalismo’, os personagens de Mia Couto recorrem justamente aos elementos tradicionais para perscrutar nas “antigas sabedorias” uma forma de sobrevivência. Antes de procurar os *naparamas*,⁴⁷ Kindzu dirige-se ao centro de sua aldeia para consultar os anciãos sentados à grande sombra do canhoeiro. Eles próprios, porém, já não pareciam a Kindzu um grupo de sábios, mas “crianças desorientadas” como consequência da guerra (COUTO, 2007, p. 30). Os velhos então sugeriram ao rapaz que ele consultasse o *nganga* – o adivinho-curandeiro. Este, por sua vez, aconselhou Kindzu a viajar pelo mar – “onde a água faz sede e a areia não guarda nenhuma pegada”–, levando consigo “o amuleto dos viajeiros” na “velha casca do fruto ncuácuá” (COUTO, 2007, p. 31). É, pois, ao *nganga* e aos elementos simbólicos que perfazem sua “feitiçaria” que Kindzu recorre para sobreviver à guerra em seu país. Neste caso, contudo, a sobrevivência implica a partida, e abandonar a terra implica, por outro lado, deixar para trás os antepassados e suas tradições.

No entanto, tal abandono precede o conflito armado que se alastrou por Moçambique, uma vez que a FRELIMO já havia posto em prática uma série de medidas no campo que afastavam os chefes “tradicionais” de suas prerrogativas políticas, sociais e religiosas, levando-os à clandestinidade. Os novos notáveis locais eram pessoas alfabetizadas, como comerciantes, professores, alfaiates, pedreiros e carpinteiros – ou

⁴⁷ Conceituamos previamente “naparamas” na página 13.

seja, “um pequeno grupo em ruptura com a autoridade linhagística”–, que foram incumbidos de levar a cabo o projeto da FRELIMO de construção de aldeias comunais. Pelo projeto aldeão, milhares de pessoas viram-se “obrigadas a construir suas casas na aldeia (...), por vezes a dez quilómetros de distância, num território estranho; e isto voluntariamente ou à força (...)” (GEFFRAY, 1991, p. 20). Geffray acrescenta: “todos os *mahumu* (chefes de linhagem) e todos os *mapéwé* (chefes de chefaturas) do distrito [do *Eráti*] vêem os membros de suas linhagens e chefaturas ser deslocados em massa, obrigados a abandonar as suas antigas habitações e currais (...), as suas árvores e cemitérios, para se instalar nas aldeias comunais” (GEFFRAY, 1991, p. 32). Foi quando “as populações compreenderam que era a sua própria existência social que a Frelimo negava” (GEFFRAY, 1991, p. 19).

Geffray havia realizado sua pesquisa no norte do país, ao passo que Thomaz (2008) conduziu sua investigação no sul. A política da FRELIMO de erigir o homem novo de norte a sul do país a partir das premissas do marxismo-leninismo implicava o deslocamento de régulos (autoridades tradicionais), feiticeiros e prostitutas para os campos de reeducação, bem como de inimigos e vadios para os campos de trabalho. Aos primeiros, pesava o estigma da velha ordem a que estavam associados e a qual o novo governo desejava eliminar – ou, antes, reeducar. Aos segundos, caberia a ressocialização mediante o trabalho em machambas (grandes campos de cultivo). Tal política foi conduzida de 1975 até meados da década de 80 quando a guerra tornou inviável sua continuidade. Na lógica da reeducação mediante o trabalho, insere-se a Operação Produção, que entrou em vigor em 1983. Segundo Thomaz, tratava-se de “uma ação policial de natureza repressiva destinada a enviar para zonas rurais com baixa intensidade demográfica” os considerados marginais, delinquentes e ociosos que viviam nas grandes cidades (THOMAZ, 2008, p. 191). No entanto, para um depoente da antiga geração, como Joaquim Sendela, a questão do “abastecimento” tinha o objetivo de educar os moçambicanos, não de castigá-los, para “mostrar que o crescimento do país dependia dos próprios moçambicanos”, de seu próprio trabalho (SENDELA *Apud* A VERDADE, 2012a, p. 4).

Dessa forma, Machel poderia ser visto como o presidente que havia percebido no trabalho a via que possibilitaria ao povo alcançar a independência econômica do país. Por outro lado, ele também poderia ser visto como antidemocrático por não ter convocado eleições multipartidárias, por exemplo, ou por ter forçado populações

inteiras a trabalharem nas machambas do povo. A RENAMO, tendo compreendido a crise que se instaurava entre o Governo e as populações rurais na época, procurou, a partir daí, organizar sua ação militar.

Os seus combatentes tiveram o cuidado de destruir apenas as habitações das aldeias e de encorajar os habitantes a voltar para os seus territórios de origem, onde os seus bens e a sua integridade física seriam preservados. Ao mesmo tempo, matavam de forma selectiva e sistemática os novos notáveis aldeãos do regime, esforçando-se por ganhar para a sua “causa” as autoridades linhagísticas e das chefaturas locais, para depois as investirem de novas responsabilidades. (GEFFRAY, 1991, p. 24)

A RENAMO conseguiu, assim, angariar a confiança e a credibilidade de uma parcela da população do norte do país que faria da Resistência um movimento contrarrevolucionário dotado de suficiente força para desestabilizar a FRELIMO. Mia Couto, como antigo membro da Frente de Libertação, confessa ter demorado a perceber os erros cometidos pelo partido enquanto governo na época. Em consonância com Geffray, o escritor moçambicano reconhece que, em Moçambique, “o líder religioso é ao mesmo tempo o líder político” (COUTO, 2002) e que “a terra é uma igreja, [onde] os mortos são enterrados” (COUTO, 2002). Todavia, o poder “era cego em relação a tudo isso, por isso não deu resultado, mesmo que politicamente tivesse boas intenções” (COUTO, 2002). Couto não coloca em dúvida as boas intenções da FRELIMO de Samora Machel, mesmo que, dez anos antes da entrevista, o autor não fizesse menção a essas intenções em *Terra Sonâmbula*. Ao contrário, ele preferiu evidenciar as vicissitudes dos personagens que representariam o povo.

A situação de permanente guerra afetaria Muidinga e Tuahir, Kindzu e Junhito, Farida e Carolinda – desestruturaria famílias; provocaria raptos, desaparecimentos e fugas; causaria a fome e a morte; destruiria o real e o ideal; suscitaria desesperança, frustrando, assim, perspectivas de futuro. A terra abandonada seria a terra onde se *machambava*, de onde se tirava o alimento para o corpo e para a alma – ali se estabelecia um elo de continuidade com os antepassados. Muidinga desconhece essa terra porque perdeu a memória – está à procura dos pais e de sua própria identidade. Kindzu, por sua vez, à força da circunstância, parte em busca de uma nova identidade: para tornar-se um guerreiro naparama, ele deve abandonar a terra, as tradições e seus antepassados.

No romance, essa perda de identidade não favoreceu a RENAMO nem a FRELIMO. Não interessa em *Terra Sonâmbula* a natureza do conflito – se ele foi engendrado por dois movimentos ideologicamente opostos –, mas sim suas consequências devastadoras para o povo e para o país. Ao povo, a quem supostamente o romance de Mia Couto daria voz, os dois lados da guerra parecem um só, já que o sofrimento que ambos teriam causado à população seria o mesmo. Assim, contrariamente à historiografia, não interessa ao romance concluir que a guerra seria a condição de reprodução da RENAMO como instituição armada (GEFFRAY, 1991, p. 26), ou que a África do Sul teria procurado conferir feições políticas ao movimento com o intuito de dotá-lo de credibilidade internacional para torná-lo uma alternativa política à FRELIMO (NILSSON, 1993, p. 63).

O pesquisador sueco Anders Nilsson faz uso do termo “guerra de desestabilização” para referir-se à guerra fomentada pela RENAMO. Notemos que o artigo publicado pelo autor data de 1993, um ano após a assinatura do Acordo Geral de Paz. O olhar *a posteriori* poderia permitir ao autor entrever as características políticas do movimento depois de concretizado o fato que se tornou histórico (a assinatura do Acordo de Paz). Ainda assim, ele privilegia em sua análise a intervenção externa no conflito armado e não as dissidências internas que sustentaram a guerra.⁴⁸

É certo que a RENAMO foi criada pela Central de Inteligência da Rodésia em 1976, com o apoio de antigos membros da PIDE, logo após a independência de Moçambique em 1975. Em realidade, os rodesianos já intervinham no território moçambicano, com o aval e a colaboração dos portugueses, com o objetivo de conter a expansão das atividades do exército de libertação da então Rodésia, atual Zimbábue, o *Zimbabwe African National Liberation Army* (ZANLA). Nesse contexto, a RENAMO surgiu para exercer uma dupla função: servir à necessidade rodesiana de conter as atividades do ZANLA em Moçambique, bem como ao desejo da comunidade portuguesa de livrar-se do novo governo da FRELIMO (NILSSON, 1993, p. 63).

⁴⁸ Geffray assinala que, na década de 80, as elites urbanas de Moçambique e os intelectuais nacionais e estrangeiros difundiam a imagem de que a RENAMO era “um bando de assassinos sanguinários sem fé nem lei”, que semeavam o terror no país. “Trata-se, no entanto, de uma visão insuficiente, e o seu carácter apaixonado esconde a complexidade e a profundidade dos processos sociais e políticos em curso nas zonas rurais de Moçambique, impedindo a compreensão da sua natureza e alcance”. GEFFRAY, *Op. Cit.*, p. 9.

No entanto, mesmo com a independência do Zimbábue em 1980, a RENAMO não cessou suas atividades contrarrevolucionárias, uma vez que a África do Sul a herdou enquanto instrumento de desestabilização. Para Nilsson, a RENAMO passou a partir daí a funcionar como defesa do *apartheid* na África do Sul e, sobretudo, como imposição de mudanças políticas no governo moçambicano sob a “necessidade” de conter a expansão socialista (NILSSON, 1993, p. 67). Não conseguiu, contudo, que os novos Estados independentes, incluindo Moçambique, apoiassem, em um primeiro momento, o governo branco sul-africano, o qual acreditava que o discurso nacionalista, anti-imperialista e anti-*apartheid* desses novos Estados era mero recurso retórico para permutar o recrudescimento desse posicionamento pelo apoio financeiro, administrativo e tecnológico da África do Sul (METZ, 1986, p. 491). Tendo em vista, porém, que o poderio econômico sul-africano não foi suficiente para cooptar esses países, a África do Sul resolveu lançar mão de seu poderio militar (METZ, 1986, p. 491).

A RENAMO promoveu então uma série de ataques violentos contra a população civil em Moçambique: desde mutilações e massacres de passageiros de ônibus e de pacientes em hospitais até a destruição da infraestrutura essencial à vida normal, como escolas, postos de saúde, hospitais rurais, pontes, etc. (NILSSON, 1991, p. 65). Os “bandidos armados”, como a FRELIMO os chamava, paralisaram “as comunicações, a produção e a circulação dos bens, comprometendo gravemente as condições da vida material e social de todo o país” (GEFFRAY, 1991, p. 10).

Os bandidos aparecem em *Terra Sonâmbula*, mas não tão claramente que os associemos sempre à RENAMO. Por vezes, os bandidos são, no romance, os próprios dirigentes, que se constituem como uma das partes responsáveis pela perpetuação da guerra. Por outras, os bandidos aparecem armados – são, assim, os matadores que afugentam as populações do interior, assim como fazia a RENAMO. Dessa forma, Mia Couto explora, em seu romance de estreia, as duas faces do termo “bandido”. Vejamos.

No *Primeiro caderno de Kindzu*, o narrador relata a vida em família, quando ele morava com a mãe, o pai e Junhito, o irmão mais novo. Seu relato, porém, inicia-se já na época da guerra, “quando os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos” (COUTO, 2007, p. 17). Kindzu narra esse sentimento provocado pela guerra, que não se restringe ao medo da morte, mas que envolve o esfacelamento familiar e a paulatina corrosão decorrente da miséria.

Aos poucos, eu sentia a nossa família quebrar-se como um pote lançado no chão. Ali onde eu sempre tinha encontrado meu refúgio já não restava nada. Nós estávamos mais pobres que nunca. Junhito tinha os joelhos escapando das pernas, cansado só de respirar. Já nem podíamos machambar. Minha mãe saía com a enxada, manhã cedinho, mas não se encaminhava para terra nenhuma. Não passava das micaias que vedavam o quintal. (COUTO, 2007, p. 17)

A fome assolava a família de Kindzu, “mesmo para nós, que tínhamos bens” (COUTO, 2007, p. 17). No entanto, a pobreza podia ser vista como “a nossa maior defesa” – o velho Taímo, pai de Kindzu, percebia na miséria uma forma de proteção “contra más intenções dos bandidos” (COUTO, 2007, p. 17). Para além da seca e das demais condições adversas, foi o banditismo, sobretudo, que pressionou a população a abandonar suas machambas. Caso exemplificado pela chegada de Kindzu à baía de Matimati, quando ele se depara com “gentes imensas [*que*] se concentravam na praia como se fossem destroços trazidos pelas ondas” (COUTO, 2007, p. 55).

A verdade era outra: tinham vindo do interior, das terras onde os matadores tinham proclamado seu reino. Consoante as pobres gentes fugiam também os bandidos vinham em seu rasto como hienas perseguindo agonizantes gazelas. E agora aqueles deslocados se campeavam por ali sem terra para produzirem a mínima comida (COUTO, 2007, p. 55).

O dia em que Kindzu chega à baía de Matimati é o dia em que “se aguardava a passagem do navio que transportava os donativos para a província”, mas o navio “se despenhou de encontro a rochas recém-nascidas” (COUTO, 2007, p. 56). Foi então que centenas de pessoas imediatamente “se lançaram em todo tipo de embarcações, das pequenas às mais mínimas para assaltarem o navio mal-fragado (...)” (COUTO, 2007, p. 57). Esses barquinhos, “carregadíssimos com vestuários, comidas e utensílios diversos”, não resistiram ao peso e afundaram. Ainda assim, muita gente insistiu em voltar ao tal navio, pois “lá sobrava comida que daria para salvar filhos, mães e uma africanidade de parentes” (COUTO, 2007, p. 57). Diante da situação, “os do governo” tentaram organizar a recolha dos bens do navio: “Explicavam eles que apenas se pretendia que os destroços chegassem ao destino de forma ordenada e obedecendo às hierarquias, passando primeiro pelas estruturas competentes” (COUTO, 2007, p. 57). A população contra-atacou, lançando acusações contra os chefes do governo: “Dizia-se que os dirigentes apenas desejavam aproveitar dos donativos, em primeiro e exclusivo

lugar. Vozeavam mais ainda: que os chefes faziam riquezas com aqueles produtos” (COUTO, 2007, p. 57-8).

Por vezes, o romance de Mia Couto insiste neste ponto: o da corrupção do governo. Daí a alusão a outro ponto que antecede a corrupção: o ideal revolucionário que conduz à tomada do poder em Moçambique. O processo emancipatório não é descrito nem recriado no romance – apenas a traição aos antigos ideais que nortearam os dirigentes é recontada em suas consequências: o desvio de donativos, a aliança com o antigo inimigo e os desdobramentos da guerra. O romance, assim, forja memórias através de personagens que têm o intuito de contá-las (como Kindzu) ou de recuperá-las (como Muidinga) a partir do momento histórico vivenciado. A história, porém, deve ser aqui novamente evocada: o discurso do romance reproduziria, em parte, o fascínio e a desilusão do autor que fora, quando jovem, seduzido pelo discurso de Samora Machel. A comparação entre os dois momentos históricos da FRELIMO prescindiria de esforços, residindo antes nas memórias que recontariam a história de acordo com “convocações qualitativas, seletivas e apaixonadas” do passado⁴⁹ e também com inquietações e demandas políticas do presente.

Se a evocação da figura heroica de Samora Machel tornou-se um artifício recente da FRELIMO menos para reverenciar a memória do líder do que para recuperar o prestígio do partido, a ausência de um “herói” (no singular) em *Terra Sonâmbula* pode ser sintomática de uma época que requeria o deslocamento do olhar do indivíduo para o coletivo – do herói morto para o povo que vinha lutando para sobreviver. Nesse sentido, a luta não estaria circunscrita à tomada de armas, mas incluiria o apelo aos elementos tradicionais e simbólicos que reforçariam a noção de identidade mediante a ressignificação do indivíduo e do coletivo. Para tanto, o retorno à origem possibilitaria resgatar o sentido de “comunidade” e, portanto, de “humanidade” que a guerra havia então esfacelado. Em realidade, este retorno seria, no romance, a criação de um novo dia que Kindzu entrevê em seu estado de sono. O sonho apontaria para a mudança dos rumos da história para que o presente não mais “parisse monstros no lugar da esperança” (COUTO, 2007, p. 201).

⁴⁹ Parafrazeando Catroga. *Op. Cit.*, p. 47.

2.2 Memória oficial e memórias subterrâneas em *Terra Sonâmbula*

Eram os *mapéwé* [chefes] que faziam existir a comunidade através do *epepa* (...). Graças ao *epepa* a desgraça nunca atingia a comunidade. Esta guerra que nos aflige hoje foi provocada pelo “abaixo”. Não podíamos fazer nada: não podíamos depositar o *epepa* nem podíamos ir a nenhum local sagrado porque tínhamos medo. Quando nos surpreendiam a depositar o *epepa*, éramos presos. (...) Foi por isso que a guerra veio e entrou violentamente na nossa terra, atingiu o nosso povo. Dispersámo-nos. A guerra destruiu-nos. (YAMARUZU *Apud* GEFFRAY, 1991, p. 27-28)

A declaração de Yamaruzu, contida no livro de Christian Geffray, apresenta uma teoria sobre a origem da guerra não do ponto de vista de um intelectual moçambicano ou estrangeiro, mas de uma decana de uma linhagem nobre local. Ela responsabiliza a FRELIMO pela guerra – o “abaixo” refere-se aos slogans utilizados pelo governo – por não permitir que a comunidade visitasse os locais sagrados onde se depositava o *epepa* – “farinha de sorgo que cada chefe de linhagem tem e que lhe permite comunicar com os antepassados do seu grupo” (GEFFRAY, 1991, p. 27). O *epepa*, nesse contexto, tinha uma função específica: a de evocar a proteção dos espíritos “em caso de doença, de seca, para conjurar um malefício ou, como no caso presente, o flagelo da guerra” (GEFFRAY, 1991, p. 27). No entanto, a FRELIMO, sob o slogan “Abaixo o obscurantismo”, considerou ilegal a prática de depositar o *epepa* ou de tê-lo em casa, bem como de ir aos locais sagrados rezar. A condenação a tal prática insere-se na perseguição aos *mapéwé* – que, jogados à clandestinidade, deveriam ser reeducados de acordo com as premissas do marxismo-leninismo –, assim como na uniformização da nação que deveria substituir a “comunidade” enquanto reminiscência tribal.

Conquanto não seja um estudo antropológico como o de Geffray, *Terra Sonâmbula* também daria voz a pessoas como Yamaruzu a partir de personagens fictícios. São esses personagens que – inventados ou não – fariam emergir as memórias subterrâneas que subverteriam o silêncio. Os “grupos dominados” encontrariam no romance um espaço no qual eles insurgiriam da periferia para a qual o Estado os havia empurrado, ainda que a memória oficial, ao contrário, alegasse tê-los reabilitado da combatida marginalidade. As memórias em disputa remeteriam à clivagem entre a memória oficial (e dominante) e as memórias subterrâneas – neste caso, entre o “Estado dominador” e a “sociedade civil”, para utilizar o léxico referido pelo sociólogo francês

Michael Pollak (1989, p. 5).⁵⁰ É mister perceber que ocorre aqui uma “memória dividida” (termo de Giovanni Contini, utilizado por Alessandro Portelli), mas não no sentido de mera oposição entre “a memória comunitária pura e espontânea” e “aquela ‘oficial’ e ‘ideológica’, de forma que, uma vez desmontada esta última, se possa implicitamente assumir a autenticidade não-mediada da primeira” (PORTELLI, 1996, p. 106).⁵¹ Em realidade, no romance, essas memórias não pertenceriam sequer aos “excluídos”, mas seriam antes representações ficcionalizadas pelo autor.

Ao mesmo tempo, Mia Couto não apenas representaria os “marginalizados” no romance, mas os alçaria a protagonistas da história. A narrativa em primeira pessoa, presente nos cadernos de *Kindzu*, tornaria mais vívida a função memorialista de seu discurso – não, porém, como forma de reverenciar o passado, mas como forma de prender as lembranças no papel para afastá-las de si. Se a historiografia vê na escrita da história um rito de recordação, parafraseando o historiador Fernando Catroga (2001, p. 54), o romance, ao contrário, entrevê na escrita (neste caso, da memória) uma forma de esquecimento (“Assim escritas estas lembranças ficam presas no papel, bem longe de mim”) (COUTO, 2007, p. 200). Estas são, contudo, palavras de *Kindzu* – refletiriam o ponto de vista do personagem, não do autor. Para Mia Couto, a escrita do romance desempenharia uma função contrária àquela percebida pelo personagem, funcionando, em realidade, como narrativa alternativa à história e ao esquecimento. Quando da publicação do romance *O outro pé da sereia* em 2006, o autor concedeu uma entrevista que poderia ser também elucidativa para a análise de *Terra Sonâmbula*:

A História tal como a conhecemos está quase sempre mal contada. Retiraram dessa narrativa a pequena história, oficializaram-na e manipularam essa memória do passado de acordo com interesses de elites. A nossa obrigação é reconhecer que existem outras narrativas do passado e elas podem ser mais instigantes que esse texto solene que consta dos compêndios escolares. (COUTO, 2006a)

⁵⁰ Não abordaremos o conhecido artigo de Michael Pollak, intitulado “Memória, esquecimento, silêncio”, no que tange às minúcias da clivagem referenciada, já que ela nem sempre alude à oposição entre Estado e sociedade civil, mas, mais comumente, entre grupos minoritários e sociedade englobante. No entanto, não nos interessa aqui o segundo caso.

⁵¹ PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 103-130.

Terra Sonâmbula contaria sua versão da história do final da guerra civil em Moçambique – uma versão que não constaria nos “compêndios escolares”. No entanto, se o autor acusa a memória oficial de propagar uma história manipuladora da memória do passado, não significa que seu romance também não a redirecione de certa forma. Sendo assim, defrontamo-nos aqui com disputas acerca da produção de narrativas sobre o passado do país. Com efeito, como afirma Tedesco, “os conflitos e disputas registrados nos romances [*de Mia Couto e de Paulina Chiziane*] (...) produzem sentidos do passado e do presente, diversos e divergentes da memória dominante” (TEDESCO, 2008, p. 48-49). Essa “memória dominante”, por vezes, é concebida como “manipuladora da memória”. Ao ser caracterizada como “oficial” e “ideológica”, ela estaria identificada com os grupos detentores do poder e serviria, portanto, aos interesses desses grupos. Daí o problema subjacente à expressão “memória coletiva” que, em vez de ter emanado da coletividade à qual deveria referir-se, teria sido apropriada pelos dirigentes da nação e se convertido em “memória nacional”, segundo Pollak (1989).

A memória manipulada – que seria, por excelência, uma memória ideológica⁵² – funcionaria como fator de integração e responderia à demanda atual de identidade ao tornar-se sua guardiã. Tal qual a ideologia, ela legitimaria “a autoridade da ordem ou do poder”. Dessa forma, a memória imposta estaria armada “por uma história ‘autorizada’, a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente” (RICOEUR, 2007, p. 98). Por outro lado, desde a década de 60 na Inglaterra, outro tipo de história passou a ser também reivindicada: a história vista de baixo. Essa história consistiria na “história da gente comum”, distinta da História Oficialmente Correta. O historiador Edward Thompson (2002) notava que a “história operária” – a história do “povo”, dos “excluídos”, dos “menos favorecidos” – definia-se, sobretudo, pelo seu antagonismo à história ortodoxa, funcionando basicamente como seu *alter ego*. Essa outra forma de fazer história não teria, entretanto, permanecido circunscrita aos historiadores (tampouco aos ingleses), tendo abrangido, por fim, um espectro mais amplo de intelectuais.

⁵² Decerto poderíamos questionar: *que memória não é ideológica?* Estamos, porém, expondo o pensamento de Paul Ricoeur para, depois, estabelecermos uma relação com o tipo de história que Mia Couto narra em seu romance.

É de forma parecida que Mia Couto aborda em sua fala a dicotomia entre a história oficial – que serviria aos “interesses de elites” – e a pequena história – que se inseriria nas “outras narrativas do passado” em desacordo com a história dita “elitista”. Essa relação dual e antagônica permearia *Terra Sonâmbula*, como nas passagens do romance já citadas, em que a história propalada pelos governantes divergiria daquela da “gente comum”, ainda que os dirigentes falassem pretensamente em nome do povo. No trecho do romance em que as autoridades não conseguem organizar a população para chegar ao navio carregado de mantimentos, o discurso do ex-secretário Assane reproduziria o sentimento de uma elite que teria falhado em sua aproximação com o povo. Para tanto, os dirigentes evocariam a história para que lhes fosse feita a “justiça”, delegando a culpa à natureza das “massas populares”: “Às vezes quase desisto de vocês, massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entortar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas” (COUTO, 2007, p. 57) (Grifos do autor).

Mia Couto reproduziria aqui um tipo de discurso atribuído à história oficial para enfatizar o contraste com a “pequena história”. No entanto, essa “história da gente comum” seria *apenas* outra versão do passado. Decerto, ficaríamos tentados a acreditar que o romance proferiria verdades por meio da ficção mais “verdadeiras” que a tão criticada história oficial, embora tal possibilidade não seja inverossímil. Se, por um lado, sabemos que a memória, no plano institucional, “encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum” (RICOEUR, 2007, p. 98), por outro, devemos deter-nos em outro aspecto relevante: no modo como o dever de memória é proclamado. Por dever de memória, compreendemos “o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si” (RICOEUR, 2007, p. 101).⁵³Esse afã de justiça, contudo, pode incorrer em abuso de memória semelhante ao da relação ideológica do discurso com o poder – não na forma de manipulação, é verdade, mas “no sentido de uma direção de consciência que, ela mesma [*a memória obrigada*], se proclama portavoz da demanda de justiça das vítimas” (RICOEUR, 2007, p. 102).

É certo que, por vezes, o romance de Mia Couto parece resvalar nessa direção, conferindo à escrita literária a “função resgatadora” do que a história deseja esquecer

⁵³ Em alusão a Aristóteles.

(COUTO, 2009a). Nesse sentido, poderíamos interpretar *Terra Sonâmbula* como um “dever de memória”. O próprio autor, quando afirma que “a nossa obrigação é reconhecer que existem outras narrativas do passado” (COUTO, 2006a) (Grifos meus), acaba por atribuir à literatura a equivalência narrativa da história e da memória. Não só: “a nossa obrigação” – a obrigação da literatura – seria precisamente este reconhecimento. Ademais, a narrativa literária do passado seria em si mesma potencialmente mais instigante que os “textos solenes” de história, atingindo presumidamente um espectro maior de leitores que a “história dos compêndios escolares”. Dessa forma, a “memória obrigada” cumpriria, através da literatura, sua função de porta-voz.

2.3 A escrita da história a partir do esquecimento

– *Me lembrei, juro.*
– *Te lembraste o quê?*
– *Das vozes, da barulheira dos outros meninos.*
– *Escuta uma coisa de vez por todas: nunca houve nenhuns outros meninos, nunca houve nada. Ouviste? Fui eu que te apanhei, baboso e ranhado, faz conta tinhas sido dado parto assim mesmo. Nasceste comigo. Eu não sou teu tio: sou teu pai.* (COUTO, 2007, p. 37)

O trecho reproduzido alude ao diálogo entre Muidinga e Tuahir, quando o menino estremece com sua primeira lembrança: “De súbito, lhe chegam sons distantes no tempo, semelhando gritos de meninagem em recreio” (COUTO, 2007, p. 37). O *miúdo* então corre para o *machimbombo* para contar ao “tio” a lembrança da escola. Tuahir, contudo, tenta bruscamente demover Muidinga de sua rememoração: o passado que as lembranças traziam à tona jamais teria existido no faz-de-conta do velho. Eis um “esquecimento” forjado por Tuahir: a narrativa substitutiva – “nasceste comigo. (...) sou teu pai” – funciona como estratégia de sobrevivência em meio à dificuldade de reencontrar parentes perdidos durante o conflito. Seu apelo ao esquecimento (a partir da invenção de outra memória) conflui, porém, para o silêncio compartilhado pelas vítimas da guerra e contribui, ao mesmo tempo, para o fortalecimento de uma “narrativa canônica” que se impõe à medida que outras silenciam “por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja” (RICOEUR, 2007, p. 455).

Dessa forma, a estratégia de Tuahir insere-se na espécie de “amnésia coletiva” a que se refere Mia Couto em entrevista à *Revista da Cultura* em 2009. Segundo o autor, “ninguém se recorda de nada do que aconteceu. Foram 16 anos de guerra fratricida, 1 milhão de mortos, mas ninguém quer, hoje, relembrar este tempo de cinzas. Trata-se de uma estratégia de não despertar fantasmas mal resolvidos” (COUTO, 2009a, p. 6). Neste caso, manter os “fantasmas adormecidos” consistiria em simplesmente não falar neles: a narrativa exerceria função mediadora nos casos de memória e, por conseguinte, nos de esquecimento – ela seria, como tal, “inelutavelmente seletiva”.⁵⁴ Logo, a amnésia decorrente desse emudecimento resultaria “do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos” (RICOEUR, 2007, p. 455).

O romance, porém, fora escrito enquanto a guerra no país ainda não havia terminado. A “guerra fratricida” já despertava o apelo ao esquecimento antes mesmo de seu fim. Os “atores sociais” já não ousavam mais na época a fazer a narrativa por eles mesmos. Nesse contexto, *Terra Sonâmbula* funcionaria como narrativa alternativa à história do tempo presente. O romance não recolhe os testemunhos das vítimas nem os documentos já produzidos sobre aquele tempo, como o faz a história do tempo presente⁵⁵, porém, contrariamente à historiografia, consegue ser capaz de sugerir “os abalos da palavra diante da dor” (MORAES, 2007, p. 26).⁵⁶

Essa capacidade de fazer dizer o indizível alçaria *Terra Sonâmbula* a um papel relevante na historiografia contemporânea. Até então, “(...) a literatura moçambicana [era] raramente explícita acerca do conflito contra a Renamo, [ainda que fosse] uma realidade com a qual todos os escritores e todos os cidadãos [tivessem] de viver” (CHABAL, 1994, p. 36). Para Chabal, “o relativo silêncio (...) [refletia] o facto de que ainda é muito doloroso o confronto com as implicações do conflito. Também pode ser devido ao facto de a literatura ter dificuldade especial em lidar com algumas das mais

⁵⁴ “Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? (...) por causa da função mediadora da narrativa (...). De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o carácter inelutavelmente seletivo da narrativa”. RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p. 455.

⁵⁵ “A história do tempo presente (...) está numa outra fronteira, aquela onde esbarram uma na outra a palavra das testemunhas ainda vivas e a escrita em que já se recolhem os rastros documentários dos acontecimentos considerados”. *Ibidem*, p. 456.

⁵⁶ “Se a historiografia (...) falha no que tange a abordagem do sofrimento humano, a literatura pode ser (...) campo para a invenção de formas de narratividade mais eficientes, ao menos capazes de sugerir a falha, os abalos da palavra diante da dor?”. MORAES, Anita M. R. *O inconsciente teórico*. Investigando estratégias interpretativas de *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária da Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 26.

horrorosas experiências que o homem teve de suportar” (CHABAL, 1994, p. 36). Mas existiria, de fato, essa dificuldade? Não teria justamente a literatura a capacidade singular de lidar com as experiências dolorosas, de “fazer dizer o indizível”? Cremos que “o relativo silêncio” da época decorria, antes, da dificuldade em nomear explicitamente as partes envolvidas no conflito quando alguns autores, como Mia Couto, mantinham vínculo com uma das partes, assim como da tendência, entre os leitores moçambicanos, em interpretar as críticas à FRELIMO e à RENAMO não como expressões da literatura, mas como verdades contadas por meio da ficção, uma vez que a guerra civil ainda não havia chegado ao fim.

Desse modo, a importância historiográfica de *Terra Sonâmbula* residiria neste ponto: à medida que a distância temporal dos acontecimentos desvaneceria a percepção da existência pretérita dos fatos, o romance funcionaria como a incômoda lembrança de que a guerra narrada não se tratava de mera ficção. Concretamente, o perigo à história residiria na prevalência do trauma sobre o fato – o caráter negativo atribuído à guerra estaria provocando uma amnésia coletiva que destituiria a guerra de sua importância histórica. Nesse sentido, concordamos com Henry Rousso, que, ao analisar a dialética memória-esquecimento sobre o regime de Vichy na França, afirma que “com a distância, a hierarquia das representações suplantou a dos fatos, que confunde a importância histórica de um acontecimento com seu caráter positivo ou negativo” (ROUSSO *Apud* RICOEUR, 2007, p. 457). Se a dor suscitada pela lembrança da guerra provoca o emudecimento antiscandinavo, “a escrita literária pode, em certos momentos, ter funções de terapia coletiva” (COUTO, 2009a, p. 6).

O romance de Mia Couto foi publicado no mesmo ano em que foi assinado o Acordo Geral de Paz, em 04 de outubro de 1992. Dez dias após a assinatura, “(...) o governo da Frelimo declarou uma anistia geral que cobriria os atos cometidos por ambos os lados na guerra civil” (GRAYBILL, 2004, p. 1125) (Tradução minha), de modo que a implantação da paz cívica reconciliasse os cidadãos inimigos – no caso, o governo da FRELIMO, de um lado, e os adeptos da RENAMO, de outro. Ou seja, “apesar de um milhão de civis terem sido mortos, milhares, torturados, e alguns dos mais horrendos atos de barbárie terem sido cometidos, não houve clamores por justiça, punição ou prestação de contas” (GRAYBILL, 2004, p. 1125) (Tradução minha). Em publicação de 14 de outubro de 1992, o *Boletim da República*, de Moçambique, noticiava a Lei nº 13/92, que aprovava o Acordo Geral de Paz, e a Lei nº 15/92, que

Amnistia os crimes cometidos contra a segurança do povo e do Estado popular, previstos na Lei nº 2/79, de 1 de Março e na Lei nº 1/83, de 16 de Março, os crimes contra a segurança do Estado, previstos na Lei nº 19/91, de 16 de Agosto, e os crimes militares previstos na Lei nº 17/87, de 21 de Dezembro e ainda aqueles cujo procedimento criminal não tenha sido instaurados até 1 de Julho de 1988. (BOLETIM DA REPÚBLICA, 1992, p 202-(1)).

Como assinala o filósofo francês Paul Ricoeur (2007, p. 460), a função da anistia consiste em pôr “um fim a graves desordens políticas que afetam a paz civil – guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas de regimes políticos (...)”. No entanto, o êxito da instauração da paz cívica ocorreria mediante o “esquecimento da discórdia”. Esse esquecimento, por seu turno, redundaria em outros, como o esquecimento dos danos sofridos. A manutenção da unidade nacional imaginada requereria, portanto, uma memória oficial que não confrontasse os “fantasmas mal resolvidos” do passado. Sob esse prisma, no lugar do confronto, seria preferível apagar [da memória oficial] “os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado” (RICOEUR, 2007, p. 462). Mia Couto lamenta, assim, a política de esquecimento adotada: “(...) é triste não termos mais acesso a esse tempo, perdermos parte de nossa história recente nos faz ser menos nós mesmos” (COUTO, 2009a, p. 6).

Nesse sentido, a história inacessível reconfiguraria a identidade do povo moçambicano, cuja memória (privada e coletiva) se ressentiria da devida “reapropriação lúcida do passado e de sua carga traumática (...)” (RICOEUR, 2007, p. 462). Sob o imperativo da utilidade, não da verdade, outras formas de esquecimento oficial também teriam sido promovidas após a guerra. Para além das perdas e mazelas próprias do período conflitivo, também teria ocorrido uma releitura das ideologias norteadoras da história oficial. O revisionismo teórico, contudo, teria sido precedido por uma práxis até então escusa, cuja reivindicada legitimidade não seria contestada caso essa práxis fosse oficializada. Em *Terra Sonâmbula*, “Carolinda estranhava o que acontecera com o marido [o administrador de Matimati e ex-guerrilheiro, Estêvão Jonas]: se aliando com os mortos, seus antigos inimigos e negociando com viventes que se pareciam com tudo aquilo que sempre dissera combater” (COUTO, 2007, p. 186).

O estranhamento adviria dessa memória ainda presente dos tempos coloniais. No entanto, à memória oficial não caberia promover o esquecimento desse passado – é na guerrilha de libertação nacional que a dita memória encontraria sua base de sustentação

e legitimidade. Em tempos de crise de identidade, seria necessário, portanto, recorrer à memória da *gloriosa* luta anticolonial. Por outro lado, seria também necessário justificar as iniciativas do presente quando os antigos inimigos tornaram-se aliados nos negócios. Em *Terra Sonâmbula*, é com o colono português Romão Pinto que o moçambicano Estêvão Jonas, administrador de Matimati, firma parceria como negociante.

Ademais, vale lembrar que a política de esquecimento adotada não se trata de mera política de governo – de algo imposto “pelos de cima aos de baixo”. Os “de baixo”, em realidade, preferiram “lidar com o passado através de cerimônias africanas tradicionais de cura em nível local” (GRAYBILL, 2004, p. 1125) (Tradução minha). Tal postura deve-se possivelmente ao fato de que não apenas “a noção de ‘falar para fora’ é estranha aos moçambicanos”, como também o é a noção de vingança, uma vez que ela levaria à contra-vingança e assim por diante (GRAYBILL, 2004, p. 1125) (Tradução minha). Desse modo, os moçambicanos teriam optado por reintegrar tanto as vítimas quanto os perpetradores às suas comunidades de origem. Aos soldados que retornavam, as cerimônias visavam a uma espécie de reconciliação entre os vivos, contaminados pela guerra, e os espíritos de seus mortos. Essa reconciliação se dava mediante “procedimentos simbólicos que visassem cortar as ligações com o passado”, como queimar trajes militares e salpicar água misturada com folhas de *mululua* (tipo de árvore) no corpo do soldado regressante (GRAYBILL, 2004, p. 1126) (Tradução minha).

Os rituais de limpeza tinham, portanto, a função de reintegrar socialmente os veteranos de guerra oriundos de ambas as forças. Esses rituais enfatizariam “o recomeço em branco alcançado pelo veterano e o seu subsequente acolhimento colectivo” (GRANJO, 2007, p. 124). Esse acolhimento consistia em não verbalizar os acontecimentos traumáticos, pois a verbalização era “considerada perigosa tanto para a pessoa como para a comunidade” (GRANJO, 2007, p. 124). Assim, mesmo no caso das vítimas, “o paciente não deve falar, não deve exprimir o seu trauma” (GRAYBILL, 2004, p. 1126) (Tradução minha).⁵⁷ Quando a vítima permanece não dizendo o “indizível” por meio de uma ruptura abrupta com o passado, ela corre o risco de negar

⁵⁷ Uma perspectiva diferente é apresentada por Omar Ribeiro Thomaz (2005/2006, p. 266), para quem “[n]a atualidade, histórias de guerra constituem um dos temas preferidos dos moçambicanos: todos têm algo a contar”. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, nº 68, p. 252-268, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/68/19-omar-ribeiro.pdf> Acesso em: 15 out. 2012.

esse próprio passado. Essa negação tem consequências não apenas para o indivíduo e a sua comunidade, mas também para a *nação*: “não reconhecer o passado e não apontar as responsabilidades individuais (culpando, por exemplo, não os indivíduos, mas ‘a guerra’) pode levar a uma cultura de impunidade” (GRAYBILL, 2004, p. 1127) (Tradução minha).

Ou seja, quando a responsabilidade das causas e dos efeitos da guerra recai sobre um evento genérico como a guerra em si e não sobre indivíduos específicos que a engendraram e a reproduziram, são seus perpetradores que permanecem impunes – tanto pela memória oficial, que promove uma política de esquecimento por meio da concessão da anistia, quanto pelas memórias subterrâneas, que permanecem em silêncio e acolhem os culpados *como se nada tivesse acontecido*. É neste espaço que se insere, portanto, o romance de Mia Couto: a história narrada em *Terra Sonâmbula* torna-se, por excelência, a narrativa da memória contra seu expurgo, contra o esquecimento de Kindzu, Tuahir e “os do governo” – eis aqui a “função resgatadora” da literatura.

CAPÍTULO 3

Vários excelentes romances publicados no final do século passado e no início deste permanecem como prova, quando os organizamos de acordo com a cronologia do espaço e do tempo, de que a tradição permanece como um elemento que resulta no mais expressivo dos sentimentos. Isso pode ser explicado pelo fato de que os assuntos africanos, em uma época marcada pela globalização, não abrem mão de reforçar seu próprio repertório cultural. (PADILHA, 2007, p. 110) (Tradução minha)

Três pontos poderiam ser destacados na exposição da professora de Letras da Universidade Federal Fluminense (UFF), Laura Cavalcante Padilha. Um, que será o último a ser abordado, relaciona-se à noção de que o romance africano de determinado período histórico assumiria caráter de prova. Mas *prova* de quê? Eis um outro ponto: prova de que, conforme a autora, a tradição africana – expressa nos romances – não se dissociaria dos sentimentos. E que eles, por sua vez, reforçariam o próprio repertório cultural africano (ou, especificamente, moçambicano) – ponto que será abordado juntamente com o anterior.

O historiador britânico Eric Hobsbawm (2012, p. 12) entende que “[o] objetivo e a característica das ‘tradições’ (...) é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição”. O costume, ao contrário, teria a função de “dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história” (HOBSBAWM, 2012, p. 13). No caso africano, um misto de ‘tradição’ e ‘costume’ poderia ser aplicado à realidade de suas sociedades tradicionais, embora utilizemos, muitas vezes, o termo ‘tradição’ de forma indistinta, sem nos determos em sua conceituação. Isso possivelmente decorre do fato de que entrevemos, nos dias atuais, uma *impossibilidade* na própria fixidez das práticas. Quando Padilha emprega o verbo *permanecer* em “a tradição permanece...” (*tradition remains...*) não significa que a tradição *que permanece* esteja imune à dinâmica histórica: as práticas culturais (repetidas ou não) e os sentimentos atrelados a tais práticas são, por si só, dinâmicos.

Mas a tradição permaneceria porque ela provocaria – até certo ponto – um sentimento semelhante àquele propalado pelo cientista político estadunidense Benedict Anderson sobre a nação moderna, uma vez que o próprio recurso à tradição engendraria

o fenômeno nacional. A relação de afeto com a ‘comunidade imaginada’ advém do sentimento de comunhão, de compartilhamento, que a tradição, ainda que inventada, também suscitaria em sua prática. Em suma, a nação teria grande parte de seus “constituintes subjetivos” associada a tradições inventadas – ou seja, “a símbolos adequados e, em geral, bastante recentes ou a um discurso elaborado a propósito (tal como o da ‘história nacional’)” (HOBSBAWM, 2012, p.28).

Por mais recente que seja, a tradição remeteria a um tempo pretérito, quando não a tempos *imemoriais*, utilizando “a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (HOBSBAWM, 2012, p.26). Essa constatação valeria também para os movimentos revolucionários, cujas inovações os caracterizariam e impulsionariam, mas cuja legitimidade residiria “em referências ao ‘passado de um povo’ (...), a tradições de revolução (...) e a seus próprios heróis e mártires” (HOBSBAWM, 2012, p. 26-27). Se “o profundo sentimento de novidade” (fazendo uso das palavras de Benedict Anderson) – ou de “inovação” (parafraseando Hobsbawm) – seria próprio ao processo revolucionário, decorreria daí a possível instauração de uma tradição revolucionária que inaugurasse um novo calendário, como na Revolução Francesa, ou uma nova designação, como no decreto de San Martín de 1821, abolindo os ‘índios’ e/ou ‘nativos’ do Peru para torná-los conhecidos como peruanos (ANDERSON, 2008, p. 264). Isso também havia feito Samora Machel no caso de Moçambique: quando o líder da FRELIMO afirmou que era preciso ‘matar a tribo para nascer a nação’, ele dizia, em outras palavras, que era preciso abolir, por exemplo, os macondes, os ajauas, os rongas, os macuas e os changanas para que todos os povos de Moçambique se convertessem em um só povo: o *moçambicano*.

Nesse contexto, a luta pela unidade nacional sob determinada bandeira ideológica converteu-se em guerra civil entre dois diferentes projetos político-ideológicos para a nação – ou, antes, pela ausência de um projeto político por parte da RENAMO. Foi o processo doloroso da guerra que, por sua vez, acelerou outro: o de não ser “(...) mais possível vivenciar a nação como novidade, como o momento supremo da ruptura”, como disse Anderson (2008, p. 277) em relação a essa nova forma de consciência – o nacionalismo – na Europa oitocentista. Rapidamente, em Moçambique, o “momento supremo” da vitória da luta pela libertação nacional, da ruptura com a metrópole portuguesa e do nascimento da nação moçambicana cedeu lugar a quase duas décadas de violência extrema e instabilidade social. Assim, à geração da década de 80

que herdou o Estado nacional moçambicano nessas condições, a “leitura *genealógica* do nacionalismo – como a expressão de uma tradição histórica de continuidade serial” (ANDERSON, 2008, p. 266) (Grifos do autor) fazia-se necessária para a legitimação de uma agonizante “tradição revolucionária”.

Com a morte de Samora Machel – que teria sido vítima de uma suposta conspiração nacional e internacional para assassiná-lo em 1986 –, as gerações seguintes ganhariam um mártir da revolução. Como disse um leitor de @ *Verdade*, que se intitula “livre pensador moçambicano”, Machel transformou-se em um candidato a messias:

Samora, o Desportista, Samora, o Pai, Samora, o Engenheiro, Samora, o Jurista, Samora, o Economista, Samora, o Historiador, Samora, o Humilde, Samora, o Sociólogo, Samora, o General, reivindica-se amiúde por aí. Só nos falta ouvir falar de um Samora, o Messias na Terra, capaz de curar os enfermos, dar vista aos cegos, ressuscitar os mortos num determinado dia “D”. (A VERDADE, 2012b, p. 13)

É certo que o líder tornou-se parte do cabedal da “tradição revolucionária”, sendo reverenciado como tal. Mas essa tradição pós-90 não é a mesma dos anos 70. No século 21, em especial, ela tornou-se *quase* obsoleta, mas não porque tenha perdido “grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade” (HOBSBAWM, 2012, p. 16). Ao contrário, talvez porque ela tenha se flexibilizado a tal ponto que tenha se tornado quase irreconhecível, daí que alguns ícones revolucionários passaram a ser “resgatados” do esquecimento – das margens da história – a fim de que a tradição fosse, ao mesmo tempo, “resgatada” e renovada. Esta, quando surgiu na época da independência de Moçambique, fazia parte de “uma transformação rápida da sociedade que [*destruía*] os padrões sociais [*a saber, coloniais*] para os quais as ‘velhas’ tradições foram feitas (...)” (HOBSBAWM, 2012, p. 16).

As “velhas” tradições nas sociedades africanas foram “inventadas pelos europeus ou pelos próprios africanos, como reação”, de acordo com o historiador Terence Ranger (2012, p. 264). É certo que essas sociedades valorizavam “as tradições e sua conservação” como modo de “manter um sentido de identidade”, mas é certo também que “seus costumes eram mal definidos e infinitamente flexíveis” (RANGER, 2012, p. 308). Foram os europeus, em meio a mudanças econômicas e políticas do século 20, que procuraram “‘restabelecer’ a ordem e a segurança e um sentido de comunidade por meio da definição e imposição da ‘tradição’” (RANGER, 2012, p.

310). A ordem africana seria restabelecida a partir da “imobilização da população, reforço da etnicidade e da maior rigidez da definição social” (RANGER, 2012, p. 310).

Em Lourenço Marques (atual Maputo), a “definição social” estava atrelada à “definição racial”, à rigidez das profissões exercidas e dos salários pagos de acordo com a “raça”. No início do século 20, um tipógrafo europeu, por exemplo, recebia uma diária entre 2000 e 2500 réis, ao passo que um tipógrafo indígena recebia entre 250 e 1500 (ZAMPARONI, 2000, p. 207). Não só: “a hierarquização consoante a raça e a cor se traduzia numa separação territorial dos corpos” (ZAMPARONI, 2000, p. 193) mediante a criação, pela Administração portuguesa, “de distritos administrativos (‘circunscrições’) similares às ‘Reservas Nativas’ da África austral anglófona” (FRY, 2003, p. 188). As circunscrições funcionavam no colonialismo à medida que havia a “mediação dos chefes locais, ou ‘régulos’, responsáveis pela aplicação das leis tradicionais” (FRY, 2003, p. 188). Desse modo, esses chefes seriam depositos pelo governo da FRELIMO enquanto parte da luta contra a reminiscência colonial – representantes das “velhas” tradições –, não apenas enquanto sintomáticos de uma espécie de “tribalismo”.

Se o combate aos régulos fazia parte da “tradição revolucionária” dos anos 70 e 80, a restauração dessas autoridades tradicionais passou, na década de 90, a ser considerada pela FRELIMO “uma condição necessária para a paz e a estabilidade” (FRY, 2003, p. 306). Desse modo, os régulos passariam a “[arrecadar] impostos e [a julgar] casos, sobretudo, dir-se-ia, os que envolve[sse]m feitiços, nos quais sua experiência [era] necessária para avaliar a pertinência das acusações e exigir reparação dos malfeitores confirmados” (FRY, 2003, p. 307). Ou seja, quando o governo passou a aceitar, ainda que informalmente, a presença e a atuação do régulo em uma comunidade, não se tratou apenas de respeito à cultura local. Tratou-se, sobretudo, de uma nova maneira de fazer política, delegando funções arrecadatórias e jurídicas a uma autoridade que não estava diretamente ligada ao governo, mas que tinha grande apelo junto às populações locais.

Assim, o sentimento daquilo que definiria a *moçambicanidade* – o ser moçambicano – perpassaria a defesa das “velhas” tradições, ainda que algumas tivessem sido capitalizadas pelo antigo sistema colonial. O romance *Terra Sonâmbula*, em 1992, já escancarava a necessidade dos personagens de buscar amparo nas tradições pré-revolucionárias – nos conselhos dados pelo *nganga* (adivinho), algo como faziam os

gregos antigos com o oráculo; na proteção contra os feitiços dos vivos e os maus espíritos dos mortos; nas rezas, canções e danças como modo de evocar os espíritos e intervir na realidade. Logo, podemos questionar em que medida, como acredita Padilha, o romance pode funcionar como *prova*. Não se trata aqui da *prova* a que recorre o historiador em sua tentativa de reconstituir o passado histórico, mas sim a *prova* de que a ficção pode ser transgressora mesmo quando recorre às “velhas” tradições – e inventa outras – para interpelar os silêncios da historiografia e as negações do discurso então vigente.

3.1 Tradição e identidade nacional em *Terra Sonâmbula*

E nós esquecemos que a história diz outra coisa, a capulana não é nossa, não é um elemento moçambicano, foi trazida pelos árabes, veio da Indonésia, veio da Índia, ah... e nós incorporamos isso como uma coisa que hoje é tida como genuinamente, autenticamente moçambicana, ou africana. Eu falo muito nisso para que os próprios africanos, moçambicanos, não fiquem prisioneiros desta idéia de colar a sua identidade a uma tradição que é ela própria dinâmica, não é? (COUTO, 2009b)

Mia Couto, consciente do dinamismo das tradições, apela à história para mostrar como um elemento tradicional da veste feminina cotidiana – a capulana – não é originalmente de Moçambique. O autor apropriadamente opõe história à tradição, ainda que, por vezes, elas se confundam. Para Megill (2007), a tradição é uma das expressões do desconhecimento histórico, tal qual a memória e a comemoração, que faz uso da história como forma de adquirir legitimidade e perpetuar-se no tempo. Mas a função da história não é – *não deveria ser* – legitimar determinado grupo por meio da transmissão de suas tradições, da promoção de sua memória ou da reverência aos seus mortos (MEGILL, 2007, p. 33). Como afirma o historiador, “quando a história torna-se simplesmente o que as pessoas lembram ou comemoram, isso equivale a reduzi-la à estrutura de pensamento e ação presentes” (MEGILL, 2007, p. 35) (Tradução minha). Corre-se daí o risco de que os interesses de determinados indivíduos ou grupos tornem-se “o árbitro final do conhecimento histórico” (MEGILL, 2007, p. 37) (Tradução minha).

Por outro lado, é certo que o estudo das tradições “esclarece bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, o próprio assunto e ofício do historiador” (HOBSBAWM, 2012, p. 26). Quando os *vanyamusoro* (curandeiros possuídos por “espíritos de diferentes origens ‘étnicas’”) afirmam que “os actuais rituais de limpeza derivam diretamente daqueles que eram realizados no século XIX, durante as invasões Nguni que deram origem ao império de Gaza⁵⁸” (GRANJO, 2007, p. 125), isso significa dizer, sob a perspectiva do *nyamusoro*⁵⁹, que o ritual em si seria uma tradição e que, como tal, não teria sofrido modificações ao longo do tempo. Daí que, “no imaginário popular do Sul de Moçambique”, os rituais de limpeza perduram “como o arquétipo da guerra e das práticas curativas contemporâneas” (GRANJO, 2007, p. 125). Em realidade, apesar de remeter às suas origens históricas, a tradição em que se converteram esses rituais situa-se em uma perspectiva *a-histórica* ao negar a dinâmica que é própria à história.

Mia Couto sabe disso. Todavia, em seu romance, ele parece, por vezes, adaptar seu ponto de vista ao do personagem. É Kindzu quem fala, quem acredita, quem vê, quem duvida, quem age. O rapaz, no auge do desespero provocado pela guerra, resolve partir de sua terra de origem para juntar-se aos *naparamas*. Antes de partir, ele consulta os anciãos e o *nganga* (adivinho-curandeiro). Este o aconselha a seguir pelo mar: “A terra está carregada das leis, mandos e desmandos. O mar não tem governador” (COUTO, 2007, p. 32). Assim, antes de o rapaz iniciar sua aventura marítima, ele premia a todos com comida e bebida, festejando em cima do barquinho “como mandam as tradições” (COUTO, 2007, p. 43). No entanto, o espírito do falecido pai já o havia amaldiçoado em sonho:

– *Queres sair da terra?*
– *Pai eu já não aguento aqui. Fecho os olhos e só vejo mortos, vejo a morte dos vivos, a morte dos mortos.*
– *Se tu saíres terás que me ver a mim: hei-de-te perseguir, vais sofrer para sempre as minhas visões...* (COUTO, 2007, p. 29)
(Grifos do autor)

Desse modo, embora Kindzu tenha cumprido uma das tradições ao festejar com comida e bebida a sua viagem, ele não consegue escapar do feitiço lançado pelo pai. Por

⁵⁸ As origens do sul de Moçambique remontam ao império de Gaza.

⁵⁹ No singular, *nyamusoro*; no plural, *vanyamusoro*.

isso, enquanto navega, ele se depara com as intempéries que o falecido lhe impinge como castigo. Pelas palavras de Taímo:

– *Sou um morto desconsolado. Ninguém me presta cerimônias. Ninguém me mata a galinha, me oferece uma farinhinha, nem panos, nem bebidas. Como posso te ajudar, te livrar das tuas sujidades? Deixaste a casa, abandonaste a árvore sagrada. Partiste sem me rezares. Agora, sofres as consequências. Sou eu que ando a ratazanar teu juízo.* (COUTO, 2007, p. 44) (Grifos do autor)

Mesmo em época de escassez de alimentos, o ritual dos falecidos é cumprido. Kindzu era incumbido pela mãe de todas as noites levar uma panela cheia de comida para o pai já morto. “No dia seguinte, a panela estava vazia, raspadinha” (COUTO, 2007, p. 21). O cumprimento da tradição, nesse sentido, transcende a miséria: saciar a fome dos mortos, pelo seu sentido sagrado, adquire maior relevância que a dos vivos, pois os espíritos poderiam intervir no plano terreno – para o bem (protegendo os vivos) e para o mal (deixando de protegê-los).

No distrito de Eráti, na província de Nampula, situada ao norte de Moçambique, Yamaruzu acreditava que o fato de não poder depositar o *epepa* e ir aos locais sagrados rezar desencadeou a chegada da guerra à comunidade: “Foi por isso que a guerra veio e entrou violentamente na nossa terra, atingiu o nosso povo. Dispersámo-nos. A guerra destruiu-nos” (YAMARUZU *Apud* GEFFRAY, 1991, p. 28). A guerra tem aí origem sagrada, residindo, para Yamaruzu, no descumprimento da tradição: “Deixámos de pôr o *epepa* e por causa disso a guerra, quando chegou, não pediu autorização para entrar” (YAMARUZU *Apud* GEFFRAY, 1991, p. 28). No sul de Moçambique, por seu turno, a crença é de que os perigos materiais devem sua origem a três possíveis razões: “(i) a nossa negligência ou incapacidade para os reconhecer e evitar; (ii) um acto de feitiçaria; (iii) uma ausência de proteção por parte dos nossos antepassados, tendo em vista repreender-nos ou chamar a nossa atenção”. (GRANJO, 2007, p. 127).

Em *Terra Sonâmbula*, Mia Couto atribuiu os infortúnios de Kindzu não à mera ausência da proteção paterna: a repreensão do antepassado teve carácter punitivo e manifestou-se por um ato de feitiçaria do próprio pai porque o filho havia descumprido a tradição ao não o homenagear. Em Couto, portanto, a “desobediência” do filho desencadeou a ira do pai e o seu consequente feitiço de “ratazanar o juízo” do rapaz. O romance, neste caso, expressou a síntese das diferentes interpretações moçambicanas

acerca das manifestações da realidade, mas inseriu um elemento novo: a dúvida em relação às próprias crenças e tradições. Kindzu as colocou em xeque nos momentos anteriores à viagem: desde quando ele levava comida ao falecido até quando o espírito do pai começou a comunicar-se com ele.

Desde a morte de Taímo, Kindzu ia, todas as noites, à casa que sua mãe, a mando do feiticeiro, construía em homenagem ao morto. Dentro da casa, havia sido colocado o velho barco de Taímo, pois, como explica Kindzu, “meu pai poderia regressar, vindo do mar” (COUTO, 2007, p. 21). Desse modo, o rapaz depositava na solitária casinha uma panela cheia de comida, ainda que, às vezes, desconfiasse de que não era seu pai quem a deixava vazia e, sim, as hienas. Assim, “provar [à mãe] a total ausência de meu pai era para mim uma vitória”, acreditava Kindzu (COUTO, 2007, p. 21). Em outras palavras, o próprio filho não acreditava que era o pai quem retornava do mundo dos mortos para consumir o alimento deixado pelos vivos. A desconfiança tornou-se certeza após o rapaz surpreender um vulto saindo da cabana, cujo braço estava “todo amarrado com panos vermelhos e pulseiras portadoras de feitiços” (COUTO, 2007, p. 21). Mas à mãe de Kindzu não interessava a verdade do filho: para ela, o vulto era o “defunto marido, carregado de fitas pelos braços” (COUTO, 2007, p. 22). O menino não insistiu: “A velha nunca aceitaria minhas dúvidas. Quem, neste mundo, dá validade a uma criança? E me deixei. Se houvesse outra verdade minha mãe nunca me deixaria confirmar” (COUTO, 2007, p. 22).

Com efeito, ela não foi confirmada, mas o pai não tardaria a comunicar-se com Kindzu através de um sonho. Aterrorizado com a maldição que o pai lhe lançara (“*vais sofrer para sempre as minhas visões...*”), o rapaz foi aconselhar-se com os mais velhos, que lhe disseram que ele devia tratar de “sossegar a morte” do pai: “*Teu pai não fala por boca dele, é um morto que endoidou. Por causa das coisas que se passam na nossa terra*” (COUTO, 2007, p. 30) (Grifos do autor). Novamente Kindzu põe em dúvida a sabedoria dos anciãos – “Aquele grupo de idosos, de repente, me pareceu estar perdido também. Já não eram sábios mas crianças desorientadas” (COUTO, 2007, p. 30). A guerra, afinal, havia enlouquecido todos: sua mãe, seu pai, os velhos sábios e – por que não? – ele próprio (ou porque duvidava de suas próprias crenças, ou porque começava a ter visões). No entanto, Kindzu não se questiona neste sentido: se era, de fato, seu pai quem, através do sonho, tentava estabelecer contato ou se o sonho com o falecido

Taímo não era, antes, expressão de seus próprios medos. Até porque, como afirma o antropólogo Paulo Granjo,

(...) os antepassados têm o dever tanto de proteger quanto de guiar e corrigir os seus descendentes. Contudo, como são apenas a parte sobrando e incompleta do ser humano que em tempos foram, não têm a capacidade de comunicar diretamente com eles. Assim, quando os queiram admoestar ou apenas indicar que desejam dizer-lhes alguma coisa (através da transe ou adivinhação de especialistas), o único recurso de que dispõem é suspender a sua proteção ou propiciar acontecimentos indesejáveis (GRANJO, 2007, p. 127).

Desde o início de sua viagem pelo mar, Kindzu sente o espírito de seu pai sobressaltá-lo e prepara-se para essa “batalha com as forças do aquém”, lançando uma pena branca, como lhe ensinara o *nganga*, a cada buraco que os remos deixavam como rastro no mar. “No imediato, da pluma nascia uma gaivota que, ao levantar voo, fazia desaparecer o buraco” (COUTO, 2007, p. 40). Contudo, o rapaz não consegue evitar os infortúnios da viagem: de quando o vento rasgou as velas e os seus pedaços transformaram-se em peixes “que me rodavam sobre a cabeça”; de quando os remos converteram-se em árvores; de quando suas mãos— que ele passou a usar como remo — começaram a ter peles sobressalentes. “Dentro da água eu sentia as escamas no lugar da pele. Lembrei as palavras do feiticeiro: no mar, serás mar. E era: eu me peixava, cumprindo sentença” (COUTO, 2007, p. 41). Mesmo em terra firme, caminhando nas dunas, o rapaz não estava seguro: “(...) num súbito, vi uma mão sair da terra. Subiu no espaço e, avançando no desajeito de um cego, me agarrou a perna. (...) daquele areal, foram saindo outras mãos, mãos e mais mãos. Pareciam estacas de carne (...)” (COUTO, 2007, p. 41). Foi quando o jovem desafortunado encontrou um *psipoco*⁶⁰, “inteiro de sombra e fumo”, que havia começado a cavar com uma pá: “A areia se convertia em água e se soltava com barulho líquido. Não, não deliro: salpingaram-me gotas, eu senti” (COUTO, 2007, p. 41).

Kindzu não duvidava de sua sanidade. Aquelas visões, para o rapaz, eram reais. Ele acreditava que o *psipoco* o havia puxado para a cova, daí que quando o jovem despertou, ele encontrava-se coberto de areia. Saiu dali [“as mãos do pesadelo me roçavam o medo” (COUTO, 2007, p. 42)] e navegou sem rumo por noites “infinitas”

⁶⁰ O próprio personagem explica o que são os *psipocos*: são “fantasmas que se contentam com nossos sofrimentos”. COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 41.

com os “cornos” da lua apontando sempre para cima. Kindzu sabia ler as luas: aquilo era sinal de “que a desgraça continuava apostada em mim” (COUTO, 2007, p. 42). O rapaz, até aquele momento, não parecia entender “por que motivo tanta coisa se azarava” em seu caminho: “(...) sempre cumpri os comportamentos aconselhados pelos mais velhos. Eu me dedicara a ser filho, aprendedor de meu destino. O barco em que seguia fora abençoado nas devidas cerimónias, eu lhe pusera o nome de meu pai: Taímo” (COUTO, 2007, p. 43). Foi quando o jovem, então, chamou pelo pai e suplicou: “*Pai, não me castiga dessa maneira*” (COUTO, 2007, p. 43) (Grifos do autor). O velho não apareceu, mas Kindzu passou a acreditar que todos os “acontecimentos indesejáveis” da viagem eram castigo do falecido.

Noites depois, porém, o pai surgiu por entre os corpos afogados que emergiram no mar. Sem demonstrar “um pequeno sentimento paterno, por deslize que fosse”, o morto reclamava do além – onde “os ossos disputavam lugar nos seus antigos corpos” – e comparou o filho aos mortos, não porque andasse com “ossos desconstruídos”, mas porque “andava com alma de um outro” (COUTO, 2007, p. 44). Daí que as “desavenças, os tropeços que sofria, provinham de eu não ter cumprido a tradição. Agora sofria castigos dos deuses, nossos antepassados” (COUTO, 2007, p. 44) e continuaria sofrendo, pois o pai lhe jurara a visita do *mampfana*, “a ave que mata as viagens” (COUTO, 2007, p. 45). Taímo prosseguiu a fala em tom de ameaça: “*Você me inventou em seu sonho de mentira. Merece um castigo: nunca mais você será capaz de sonhar a não ser que eu lhe acenda o sonho*” (COUTO, 2007, p. 47) (Grifos do autor). As palavras amargas do falecido foram o desfecho das visões de Kindzu, que “despertava, cansado, quem sabe, de não morrer” (COUTO, 2007, p. 47).

Com efeito, o “sonho de mentira” do rapaz – tornar-se um *naparama* para acabar com a guerra – depara-se com o amor personificado por uma Farida “quase irreal”,⁶¹ que leva Kindzu a abandonar (temporariamente) seus planos para procurar Gaspar, o filho que ela havia entregado à Missão havia mais de catorze anos. Farida tenta, assim, demover Kindzu da ideia de procurar os *naparamas* e argumenta: “*Não vês que essa gente também é filha da guerra? Quando vencerem ficam iguais aos outros. Não querer*

⁶¹ “(...) Farida era quase irreal, ela se sonhava e eu me deliciava naquele fingimento que punha nela. Mas quanto mais me ardia em paixão mais eu sentia que me devia ir embora. Minha missão era outra. Por muito que eu começasse a duvidar, eu não podia esquecer o meu original motivo: ser um *naparama*, um guerreiro de justiça. Farida me roubava coragem do caminho, me roubava força de decidir”. *Ibidem*, p. 95.

dividir as vantagens com os outros” (COUTO, 2007, p. 93) (Grifos do autor). Semelhante conselho já lhe haviam dado os anciãos antes de Kindzu iniciar sua viagem: *“Meu filho, os bandos tem serviço de matar. Os soldados tem serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete de outros*” (COUTO, 2007, p. 30) (Grifos do autor).

Mas Kindzu “precisava acreditar que existia uma causa nobre, uma razão pela qual valia a pena eu me entregar” (COUTO, 2007, p. 93). Na loja de Surendra, o rapaz havia visto um *naparama* pela primeira vez – trajando as mínimas vestes e exibindo colares, penas, fitas, panos vermelhos e pulseiras de *xicuembo* (feitoço) – e sua simples presença foi capaz de levar um freguês que queria atear fogo na loja a fugir. O guerreiro dirigiu-se, então, ao comerciante a fim de pedir panos para iniciar aqueles que se ofereciam para ser *naparamas*. Foi quando Kindzu ouviu falar deles pela primeira vez. Ficou sabendo, assim, que “nas terras do Norte, eles tinham trazido a paz. Combatiam com lanças, zagaias, arcos. Nenhum tiro lhes incomodava, eles estavam blindados, protegidos contra balas” (COUTO, 2007, p. 27).

Para K. B. Wilson (1992), da Universidade de Oxford, os *naparamas* (também conhecidos como *napramas*, *baramas* ou *paramas*)⁶² surgiram em um contexto de acentuado desgaste da autoridade do Estado, como forças locais que disputavam com a FRELIMO e a RENAMO a posse de poderes espirituais. Antes de seu surgimento, vigoravam basicamente os poderes mágicos e espirituais de que os homens da RENAMO diziam-se dotados e através dos quais eles intimidavam e aterrorizavam a população, que aceitava a superioridade de seus poderes. Essa aceitação não se devia a “profundas ressonâncias culturais ou crenças tradicionais” entre a população, mas sim ao fato de que as pessoas haviam testemunhado “os acontecimentos mais extraordinários” dos *matsangas* (WILSON, 1992, p. 548), que levaram o próprio Exército do governo a mobilizar-se espiritualmente. Nesse sentido, Wilson fala de um “culto da violência”, que se distinguiria de outros atos também violentos devido à presença de elementos ritualísticos, que confeririam valor ou poder à ação perpetrada.

Mia Couto, em *Terra Sonâmbula*, refere-se aos *naparamas* como “guerreiros tradicionais”. Eles o são em certa medida, pois representariam o poder tradicional

⁶² O termo significa “vacinado” e/ou a poção usada para a vacinação, da qual redundaria sua “força irresistível” (WILSON, 1992, p. 563-564). Ademais, já conceituamos “naparamas” na página 13 da presente dissertação. Ver: WILSON, K. B. Cults of violence and counter-violence in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 18, No. 3, Special Issue: Political Violence in Southern Africa (Sep., 1992), pp. 527-582.

paralelo às forças progressistas da FRELIMO e em oposição às forças reacionárias da RENAMO. *Tradicional*, sim, porque o movimento expressaria a percepção de que somente a população poderia acabar com a guerra a partir de seus próprios “recursos culturais” (WILSON, 1992, p. 561). Daí que, por volta de 1989, surge Manuel António, em seus vinte e tantos anos e com pouca instrução formal, dizendo-se portador de uma missão divina ao voltar do mundo dos mortos: ele e seus seguidores acabariam com a guerra. Os *naparamas* emergem, então, no cenário moçambicano como uma tradição recente, não tentando vincular seu movimento a nenhum outro anterior. Com efeito, não há precedentes históricos conhecidos do culto organizado que eles praticavam. Como assinala Wilson (1992, p. 563), “(...) o culto é realmente uma maneira inteiramente nova de organização em torno de uma ideia antiga de vacinação contra balas, uma prática que foi previamente associada tanto com o poder individual quanto com os exércitos” (Tradução minha). O autor descreve em seguida o ritual pelo qual eram recrutados os combatentes de Manuel António:

Para aderir ao movimento, os recrutas passam por uma elaborada cerimônia acompanhada por cânticos e rituais (com muito das imagens católicas na vestimenta e na ação), na qual Manuel António reencena sua morte, sepultamento e ressurreição, e apaga o fogo com as mãos e os pés, e administra aos novos recrutas uma “vacina”, derivada de uma planta secreta, com uma lâmina de barbear. A fim de convencer os recrutas da nova invencibilidade que eles agora possuem, Manuel António, em seguida, atinge-os duramente no peito com uma *panga* (faca grande), que não lhes deixa qualquer marca (WILSON, 1992, p. 563) (Tradução minha).

Com essa vacina, os *naparamas* se tornariam impermeáveis às balas, porém outras medidas deveriam ser observadas e cumpridas, como não roubar os camponeses, não usar armas de fogo e não tentar fugir das balas ou do inimigo. Seus adereços e suas armas são aquelas descritas por Kindzu que, no sonho que ele narra em seu último caderno, vê a si próprio portando a indumentária que caracteriza os *naparamas*: “(...) em meus braços se exibiam lenços e enfeites. Minhas mãos seguravam uma zagaia. Me certifiquei: eu era um naparama!” (COUTO, 2007, p. 203). Mia Couto novamente reforçaria em *Terra Sonâmbula* a posição que ele atribui à população. Quando o povo não adere a nenhum dos lados convencionalmente instituídos na guerra – à FRELIMO ou à RENAMO –, ele busca outros meios de resistência ou de combate. A terceira via, representada pelos *naparamas*, dotaria os recrutas de uma força espiritual invencível

mediante o apelo às tradições por uma via supostamente pacífica. *Supostamente* porque outros personagens, como Farida, também questionam em que medida esses guerreiros não se converteriam naquilo que eles deveriam combater (tal como acontecera com a FRELIMO em determinado momento). De qualquer forma, nesse período de instabilidade e incertezas, é pela via da paz que o autor busca em seu romance forjar de outro modo a nação moçambicana.

3.2 Literatura e identidade nacional em *Terra Sonâmbula*

Pensava sobre as semelhanças entre mim e Farida. Entendia o que me unia àquela mulher: nós dois estávamos divididos entre dois mundos. A nossa memória se povoava de fantasmas da nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em nossas línguas indígenas. Mas nós já só sabíamos sonhar em português. (COUTO, 2007, p. 92)

O excerto escolhido prescinde, em um primeiro momento, de maiores esclarecimentos: trata-se do “deslocamento cultural” – neste caso, linguístico – dos personagens moçambicanos, que, assim como a maioria dos escritores africanos, dividem-se entre dois mundos: o europeu e o africano. Kindzu, ao chegar a um navio naufragado, encontra a linda Farida, por quem ele se apaixona. A moça, porém, apenas sabe desfiar lembranças e *estórias*, vislumbrando em uma pequenita ilha que só ela enxerga um farol cuja luz ela considera sua esperança. Kindzu compreende que Farida queria “sair para um novo mundo”, “sair de África”, ao passo que o rapaz, ao contrário, queria “encontrar um novo continente dentro de África” (COUTO, 2007, p. 92-93). Farida queria escapar; Kindzu, permanecer, mas não naquela África tal como se encontrava: devastada. Em ambos os casos, a África que os dois conheceram parecia fadada a não existir mais – quando as línguas indígenas, desde o contato com o *outro* europeu, passariam a ser faladas apenas pelos fantasmas que habitavam suas memórias e as aldeias deixariam de fazer parte do “desenho do nosso futuro” (COUTO, 2007, p. 92).

A literatura teria aqui “função resgatadora”: os diários que Kindzu escreve e as *estórias* que os personagens de *Terra Sonâmbula* contam são o modo pelo qual Mia Couto buscava resgatar essa África que, segundo seus personagens, estaria condenada ao desaparecimento. A realidade do país estender-se-ia, assim, à do continente – falar de

Moçambique, neste caso, seria falar de África também. O “resgate”, porém, dá-se não em alguma língua moçambicana, mas na língua que se tornou oficial – o português. É este um dilema que, em geral, perpassa a literatura africana na atualidade: a escrita na língua europeia – ou seja, na língua do colonizador.

A literatura produzida durante o alvoreço nacionalista e após a conquista da independência teve de se deparar com esta questão: em que medida o discurso literário seria intrinsecamente africano quando a língua pela qual ele é produzido é europeia? Aí reside a preocupação com o retorno às origens, em que subjaz a problemática que permeia a relação entre língua e identidade na literatura africana. No entanto, como assinala Moradewun Adejunmobi (1999), professora nigeriana vinculada à área de Linguística da Universidade da Califórnia, as construções autoconscientes de africanidade são antes um trabalho daqueles africanos que travaram maior contato com o Ocidente. Seria precisamente esse contato com o *outro* – no caso, com o não-africano – que definiria, em certa medida, a africanidade: o reconhecimento de sua identidade africana estaria atrelado ao confronto com as culturas não-africanas, daí que, para Adejunmobi, “no campo literário, as literaturas africanas em línguas europeias representam a expressão, por excelência, de uma africanidade consciente” (ADEJUNMOBI, 1999, p. 592)⁶³ (Tradução minha).

No caso de Mia Couto, a africanidade a que se refere Adejunmobi ganha outros contornos. Embora Couto seja africano – tenha nascido e vivido em Moçambique –, seu contato com o *outro* é ambíguo: por um lado, sua ascendência europeia caracterizaria como endógena a educação ocidental recebida; por outro, a relação de identidade e alteridade seria embasada pelo mundo africano dentro do qual ele se situaria culturalmente como um “mulato”. A própria indefinição de quem é o *outro* para um autor como Couto tornaria discutível o conceito de africanidade propalado por Adejunmobi. *Terra Sonâmbula* é a expressão literária de uma africanidade própria do autor à medida que o romance possibilita caracterizar culturalmente o ser africano – ou,

⁶³ “The concern with Africanness then, almost always involves implicit acknowledgement of the non-African gaze. (...) in the literary field, African literatures in European languages represented the expression par excellence of a conscious and cognizant Africanness. Precisely because they reflected confrontation with non-African cultures, these literatures in European languages became perhaps the most self-consciously 'African' of Africa's literatures in the colonial period and the early years after independence”. ADEJUNMOBI, Moradewun. Routes: Language and the Identity of African Literature. The Journal of Modern African Studies, Vol. 37, No. 4 (Dec., 1999), p. 590-592.

antes, o ser moçambicano – a partir de uma profusão de narrativas que apontariam para as diferentes crenças, tradições e raças que compõem o país.

É certo que as literaturas nacionais africanas desenvolveram-se “numa língua estrangeira com poucas raízes culturais africanas e dentro do contexto de países ‘artificiais’ – ou seja, estados-nação que foram colónias” (CHABAL, 1994, p. 17). Entretanto, o desenvolvimento da literatura africana nessa direção seria inevitável, segundo Chabal, já que “a emergência de uma literatura escrita (por oposição à oral) só poderia ocorrer num contexto com acesso directo à literatura escrita, geralmente representado pela cultura e língua metropolitanas” (CHABAL, 1994, p. 20). Por outro lado, é mister perceber também que as línguas europeias tendem a ser “apropriadas pelas culturas locais e remodeladas a fim de servirem necessidades culturais e linguísticas locais” (CHABAL, 1994, p. 18). Daí que Chabal nota a existência de três estratégias adotadas pelos escritores africanos, dentre as quais destacamos duas: uma é a perspectiva “indigenista”; a outra é a linguística. A perspectiva indigenista “compreende os escritores que escolheram ‘africanizar’ tanto os temas como o estilo da língua literária europeia com que escrevem. Tentam apropriar-se da língua e remodelá-la na sintaxe, gramática e vocabulário, de modo a reflectir a cultura oral africana” (CHABAL, 1994, p. 25). Já na perspectiva linguística, “os escritores estão menos preocupados em misturar o oral e o tradicional, e muito mais preocupados em criar novas formas linguísticas, de modo a reflectir as realidades da linguagem do dia-a-dia” (CHABAL, 1994, p. 26). Para Chabal, Mia Couto encaixa-se no segundo perfil.

A distinção elaborada por Chabal contribui para retomar, em certa medida, as aproximações realizadas nesta dissertação (capítulo 1, item 1.1, *Mia Couto e a africanidade*). Na autofiliação feita por Couto, o escritor moçambicano se reconhece como aquele cuja escrita aproxima-se da cultura oral do país – ou seja, ele assume aqui uma perspectiva indigenista – e, ao mesmo tempo, como aquele que se aproxima da linguagem cotidiana, do português falado em Moçambique – ou seja, ele também se filia à perspectiva linguística. Assim, em vez de ir ao encontro da distinção proposta por Chabal, Mia Couto entrevê no oral e no tradicional o substrato para a reelaboração de uma nova maneira de contar histórias em sua literatura. Vejamos.

Tuahir e Muidinga, após terem se abrigado em um ônibus incendiado, saem frequentemente para “os matos vizinhos”. Muidinga deseja partir dali, cansado de estar confinado em um mesmo refúgio. Tuahir finge, por bondade, aceitar a partida: afastam-

se do ônibus, mas caminham em círculos, voltando sempre para o mesmo lugar. Para o velho, o fato de a estrada estar morta “é que nos dá boa segurança”: se, por um lado, “não vamos a lado nenhum”, por outro, “também aqui não chega ninguém” (COUTO, 2007, p. 63). Numa dessas falsas viagens, porém, o velho e o *miúdo* caem em um enorme buraco “onde a noite se esconde com o rabo de fora” (COUTO, 2007, p. 64). Ao perceberem a existência de uma rede cobrindo as paredes do buraco, ambos dão-se conta de que caíram em uma armadilha. Na manhã seguinte, aparece “um velho alto, torto, usando sobre o corpo nu uma gabardina comprida”, que os espreita com um olho aberto e o outro fechado, alternando o abrir-e-fechar de cada olho (COUTO, 2007, p. 65). O estranho lança uma rede sobre eles e os puxa buraco acima, mas não os solta. Ele os arrasta até sua casa, onde reforça a rede com mais amarras. Depois, dirige-se aos prisioneiros na língua local. Muidinga não entende o que ele diz, mas Tuahir traduz: “*Ele diz que nos vai semear. (...) Ele quer companhia, quer que nasça mais gente*” (COUTO, 2007, p. 65) (Grifos do autor). O semeador, então, apresenta-se: “*Meu nome é Siqueleto*” (COUTO, 2007, p. 66) (Grifos do autor). A partir daí, o velho desdentado conta-lhes a sua história, que é também a história da aldeia, enquanto sacode uma lata “como se acompanhasse uma canção” (COUTO, 2007, p. 66).

A história que Siqueleto conta não é muito diferente das histórias reais que compuseram Moçambique no período da guerra: os ataques reiterados dos bandos (que assaltavam, queimavam e matavam) levaram à fuga em massa dos habitantes da aldeia. “Por motivo do terror”, todos partiram dali, menos o velho: “*Eu sou como a árvore, morro só de mentira*” (COUTO, 2007, p. 66) (Grifos do autor). A cada mudança de estação ou passagem de ano, a árvore, afinal, parece renascer – assim também se percebia Siqueleto, que teimava em ficar no mesmo lugar por acreditar que essa seria a única maneira de ganhar a guerra. Ele permaneceu ali “como um guarda daquela aldeia em ruínas”, amaldiçoando os que dali partiram e insultando os dois prisioneiros: “*vocês são fugistas, vosso mal está nos dentes. São os dentes que convidam a fome. É por isso que eu tirei toda a dentaria. Estão aqui, nesta lata*” (COUTO, 2007, p. 66).

Nós, leitores brasileiros, entreveríamos possivelmente nas primeiras palavras de Siqueleto uma metáfora. A crença de que “semear gente” faria “florescer” mais gente tratar-se-ia ou de licença poética ou de insanidade do solitário aldeão. As semelhanças que ele encontra entre si e a árvore – ambos morreriam “só de mentira” – nos faria crer que, afinal, o velho lançava mão de figuras de linguagem para narrar sua história. Não

só: a narrativa seria acompanhada de um “sacudir” de lata que conferiria musicalidade à história. Possivelmente inseriríamos a *estória* de Siqueleto em uma suposta tradição oral africana, uma vez que ela seria narrada por meio de metáforas e seria ritmada por um objeto ordinário convertido em instrumento musical. No entanto, o velho insulta Tuahir e Muidinga porque ambos seriam tão “fugistas” quanto aqueles que abandonaram a aldeia por causa da fome – “vosso mal está nos dentes”, dizia ele. Dessa forma, o velho arrancara toda a dentaria e a depositara naquela lata, acreditando que eram os dentes que “convidavam a fome” e que sem eles, portanto, seria mais fácil permanecer naquele lugar. Neste momento, é provável que nós, leitores, redirecionemos a leitura até então empreendida: o velho desdentado, afinal, estava louco! Siqueleto conferia literalidade às palavras que acreditávamos serem figuras de linguagem de um modo africano de contar histórias. Esse modo seria endossado pelo tilintar dos dentes na lata, como se as palavras ritmadas do personagem reproduzissem algum tradicional entoar africano.

Trata-se aqui, portanto, de notar as sutilezas entre a interpretação *estrangeira* da obra e o constructo literário baseado na relação entre *nós* e *o outro*. Em ambos, perpassaria a constituição de certa ideia de nação. Pensemos, então, no romance *Terra Sonâmbula* a partir da narrativa de Siqueleto e busquemos perscrutar uma relação com a teoria antropológica de Benedict Anderson (2008) sobre o papel dos romances para a disseminação e a internalização de uma consciência nacional no Ocidente. O autor insere tanto o jornal quanto o romance dentro da lógica do capitalismo editorial possibilitado, em parte, pela Reforma no século XVI. A imprensa então emergente passou a competir com a Igreja e, conseqüentemente, com as dinastias que fundavam suas bases sobre uma concepção divina do reino para a atribuição de um novo caráter à língua (vulgarização do latim, que permitiu atingir um maior número de leitores) e ao tempo (homogêneo e vazio inserido no processo de secularização).

A ideia de simultaneidade, presente nas comunidades religiosas, foi reinterpretada à luz do capitalismo editorial, o qual possibilitou forjar a consciência de uma atividade (como o ato da leitura e os eventos narrados pelo jornal/romance) compartilhada (simultaneamente) pelos membros da comunidade laica e política, imaginada como intrinsecamente limitada e soberana (definição de Anderson para nação). No entanto, no caso africano, a oralidade ainda é a premissa sobre a qual se fundamenta a cultura das mais de vinte comunidades étnicas moçambicanas, ainda que haja outras formas de “escritura”, que se aproximam da representação pictográfica e

ideográfica (LOPES, 1999, p. 69). Dessa forma, o alcance de *Terra Sonâmbula* junto às comunidades locais para a constituição de certa ideia de nação no pós-guerra parece ser irrelevante, pois, como assinala Phillip Rothwell,

O uso repetido da oralidade como um marcador da identidade nacional, muitas vezes aplicado à África, sugere que os processos de inscrição cultural relacionada aos novos Estados-nação do continente divergem significativamente do modelo que apresenta Benedict Anderson no caso da Europa. Para ele, o capitalismo editorial era essencial para o forjamento das identidades nacionais europeias. Este não foi o caso da maioria da África, e o dilema enfrentado por muitos escritores africanos é de como forjar uma identidade nacional que seja inclusiva em um meio (a escrita) que ainda exclui muitos africanos (ROTHWELL, 2004, p. 54-55) (Tradução minha).

Assim, interessa-nos aqui perceber que a importância de *Terra Sonâmbula*, naquele momento, dá-se junto às elites urbanas, letradas na língua portuguesa, que constituem um pequeno círculo de intelectuais – literatos ou não – que, possivelmente, veem no romance qualidade e originalidade que não apenas o projetariam na literatura universal, mas que também evidenciarium culturalmente o próprio país que ele representa. Cabe, todavia, questionar: essas elites, afinal, se enxergariam no romance? A indeterminação da resposta advém, em certa medida, do fato de Mia Couto retratar os moçambicanos em sua parcela identificada com o povo, não com a elite. E de o povo que ele retrata estar mais vinculado à zona rural, não à urbana.

Ao mesmo tempo, o autor atinge presumidamente uma gama de leitores *não africanos* para os quais certa ideia de Moçambique – ou de África – é forjada a partir dos interstícios do texto. Isto é, seu romance contribui para forjar uma consciência *internacional* sobre a nação moçambicana. Nosso olhar ocidental entrevê em Siqueleto a imagem pré-concebida de uma África mítica até nos depararmos com a loucura do personagem, advinda da solidão de um país em guerra. Siqueleto sintetizaria as passagens da história do país em seu modo peculiar de preservar a história de sua aldeia, à qual estaria atrelada a própria existência do velho. No entanto, Siqueleto não é mero reflexo da aldeia abandonada. Ao perceber-se como guardião daquele lugar, ele próprio foi dando continuidade à história dali. Mas a história é feita por homens – daí a necessidade de fazê-los nascer, de semeá-los, tal quais árvores. Advém desse imperativo a decisão de enterrar Tuahir e Muidinga.

Frente a essa perspectiva, o menino se exaspera, lançando mão das “velhas leis hospitaleiras” para demover o velho aldeão de dar prosseguimento à ideia: afinal, onde estava a hospitalidade que ordenava que os visitantes fossem bem recebidos? Os tempos, contudo, eram outros, conforme lhe responde Siqueleto: “*De facto, (...) não é assim a maneira da nossa raça. Antigamente quem chegava era em bondade de intenção. Agora quem vem traz a morte na ponta dos dedos*” (COUTO, 2007, p. 67) (Grifos do autor). Tuahir, então, interpela o velho, desafiando habilmente uma *estória* sobre “um mundo que nem há”: “*Que a nossa terra ia se aquietar, todos se familiariam, moçambicanos. E nos visitaríamos, como nos tempos, roendo os caminhos sem nunca mais termos medo*” (COUTO, 2007, p. 67) (Grifos do autor).

Retomemos a hospitalidade a que se refere Muidinga ao contestar a atitude de Siqueleto. Evocar as “velhas leis hospitaleiras” parece implicar uma “cultura moçambicana de hospitalidade”, endossada pela resposta do aldeão: esta seria “a maneira da *nossa raça*”. À “raça moçambicana” (não aquela no sentido meramente fenotípico, mas aquela que teria o sentido semelhante ao de “nacionalidade”) seria vinculada uma cultura hospitaleira que nortearia o modo de ser moçambicano nas relações sociais – e, por conseguinte, o próprio modo de receber os visitantes. Essa maneira não-excludente de relacionar-se com o *outro moçambicano* (que fala outra língua, que tem outras crenças, mas que compartilha uma história comum enquanto povo de um mesmo país) deslocaria o sentido restrito de comunidade para um mais amplo de nação. Entretanto, essa amplitude imbricada na acepção de nação incluiria, ao mesmo tempo, uma vinculação mais íntima e mais profunda, semelhante, em certa medida, à de família: “*todos se familiariam, moçambicanos*”. A fala de Tuahir projeta, assim, em um futuro imaginado um suposto retorno aos tempos anteriores à guerra, quando “nos visitaríamos sem medo”, embora, concretamente, a nação ainda não existisse nesses idos tempos. A evocação posterior da ideia de nação faz entrever a necessidade de comunhão implícita na “comunidade imaginada” – de resgate da “bondade de intenção”, não da morte que a guerra traz “na ponta dos dedos”, como percebia Siqueleto.

Muidinga, encantado com a narrativa desafiada por Tuahir – não com a *estória*, mas com a “alma que está nela” –, imagina a existência de uma pólvora suave, “capaz de explodir os homens sem lhes matar. Uma pólvora que, em avessos serviços, gerasse mais vida. E do homem explodido nascessem os infinitos homens que lhes estão por

dentro” (COUTO, 2007, p. 67-68). Desse modo, Tuahir foi, por uns instantes, um “curandeiro amenizando o universo” para Muidinga. Percebendo, pois, o efeito que provocara no *miúdo*, Tuahir aconselha-o: “*Acreditaste em mim? Fizeste bem. (...) não confies em homem que não sabe mentir*” (COUTO, 2007, p. 68). Em outra passagem, Tuahir dá o mesmo conselho ao jovem após ambos terem avistado uma hiena e ficado surpresos com o tratamento carinhoso que Siqueleto havia dado ao bicho. Tuahir, desconfiado, adverte Muidinga mais uma vez: “*Não confia, miúdo. Aquilo nem hiena não é*” (COUTO, 2007, p. 68).

A (des)confiança permeia as relações interpessoais ante a qual os personagens atribuem um sentido positivo. Muidinga deve confiar em Tuahir porque a mentira que o “tio” lhe contou foi capaz de despertar no *miúdo* a imaginação, o vislumbre de um mundo em que a morte gerasse vida, em que “do homem explodido nascessem infinitos homens”. É a mentira bem contada – a “boa” mentira – que torna a narrativa de Tuahir crível. Muidinga não deve, contudo, confiar na hiena que Siqueleto afaga. No romance, o animal é associado a infortúnio, como aquele que traz “má sorte ao destino dos viventes” (COUTO, 2007, p. 68). Daí que, para Tuahir e Muidinga, fazia “medo ver-lhe [*a hiena*] à maneira de doméstica, nem besta se parecia” (COUTO, 2007, p. 68). Tal qual Junhito, irmão mais novo de Kindzu, que se transformara em galo, a hiena de Siqueleto talvez não fosse, de fato, uma hiena. O próprio pai de Kindzu talvez tivesse se transformado em uma, como chegou a desconfiar o rapaz quando ia depositar a comida para o falecido: talvez ele “usasse a forma de bicho para se empançar” (COUTO, 2007, p. 21). É dessa “má” mentira que, segundo Tuahir, Muidinga deve desconfiar. A relação ambígua com a verdade conduz ao desfecho do capítulo que envolve os dois personagens e Siqueleto.

Muidinga, apesar de ainda estar preso à rede, consegue colocar um braço para fora e apanhar um pau. Como o sono não lhe chega, ele resolve escrever no chão. Siqueleto, então, indaga ao *miúdo*: “*que desenhos são esses?*”. Tuahir antecipa-se à resposta de Muidinga e diz ao velho: “*É o teu nome*”. O aldeão, nesse momento, sorri “para o chão com sua boca desprovida de brancos”, “trauteia uma canção”, “parece rezar”. O velho resolve soltar os prisioneiros no mato e, em frente a uma grande árvore, ordena algo ao *miúdo* que Tuahir traduz: “*Está mandar que escrevas o nome dele*” (COUTO, 2007, p. 69) (Grifos do autor). Com um punhal, Muidinga “grava letra por letra o nome do velho” no tronco. Com isso, Siqueleto acreditava que aquela árvore

seria “parteira de outros Siqueletos, em fecundação de si”: “*Agora podem-se ir embora. A aldeia vai continuar, já meu nome está no sangue da árvore*” (COUTO, 2007, p. 69) (Grifos do autor). Em seguida, o velho começa a jorrar sangue após tirar o dedo que ele metera bem no fundo do ouvido. O capítulo termina com a morte de Siqueleto, que “se vai definhando, até se tornar do tamanho de uma semente” (COUTO, 2007, p. 69).

Seria, contudo, verdade que Mudinga tivesse escrito o nome de Siqueleto no chão quando Tuahir interpelou o velho? Lembremos que Tuahir não sabia ler, mas que, presumidamente, conhecia o fascínio que a escrita – “feitiçarias dos brancos”, como acreditava Taímo, pai de Kindzu – exercia sobre os iletrados. Lembremos também que o “tio” de Mudinga mentia habilmente e que poderia ter vislumbrado nessa mentira uma reação do aldeão que o levasse a libertá-los. A esta dúvida Rothwell (2004) remete em sua análise: a presumível mentira contada por Tuahir teria sido a salvação dos prisioneiros, daí a advertência de não confiar em homem que não soubesse mentir. Poderíamos, contudo, estender tal advertência a um modo de ser moçambicano, em que a relação de confiança dar-se-ia mediante a capacidade narrativa e inventiva do narrador? Pode ser que essa seja, em realidade, característica do autor, já que “a individualidade e a liberdade” são “condições intrínsecas da literatura”. Pode ser, por outro lado, que Mia Couto confira aos seus personagens essa capacidade de narrar, tendo em vista a cultura oral do país. Como acredita o historiador moçambicano João Paulo Borges Coelho⁶⁴ (2009, p. 59-60), “construímos ambições e frustrações que são da sociedade (no sentido local e universal) e do tempo em que vivemos, e isso derrama-se forçosamente na escrita, inunda-a”.

No romance de Couto, a busca por um *modo de ser moçambicano*, situado historicamente, insta a busca da perenidade. O momento histórico era de guerra. De fuga da terra dos antepassados – abandono de referência; perda de identidade, de vínculo social, cultural e religioso. De fugacidade de um mundo cujas relações eram então pautadas pela tradição. Em Siqueleto, os filhos dar-lhe-iam um sentimento de continuidade de si e do lugar a que pertencia, não fosse a inexistência de aldeãs para parir os filhos da aldeia. O fim daquele mundo era iminente, mas as árvores sobreviveriam a ele. Afinal, elas morriam só de mentira, segundo Siqueleto. Daí que ter

⁶⁴ COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? A história e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, p. 57-68.

o nome gravado em uma delas traria ao velho a perenidade reivindicada: não só as árvores driblariam a morte, como também a escrita a driblaria na fixidez de cada letra. E uma letra juntada à outra formaria o nome do guarda daquela aldeia; daquele que não tinha até então escrito a história do lugar, mas que havia buscado preservá-la mediante a permanência de si; daquele que passou a escrevê-la por intermédio de outras mãos porque seu próprio nome, ele acreditava, poderia parir outros depois de escrito – e inscrito – “no sangue da árvore” e, assim, dar continuidade à história – “*a aldeia vai continuar*”.

Desse modo, ao final, o “semeador de gente” torna-se – ele próprio – do tamanho de uma semente. A morte dele, porém, não foi “de mentira”, seu nome gravado não significou nada concretamente além de um nome inscrito em uma árvore. Muidinga acreditava, assim, que, com Siqueleto, “(...) todas as aldeias morriam. Os antepassados ficavam órfãos da terra, os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições. Não era apenas um homem mas todo um mundo que desaparecia” (COUTO, 2007, p. 84). Todo esse mundo que deixava de existir não era, porém, todo Moçambique: as tradições que Siqueleto encarnava eram as daquele lugar, não de todo o país.

A realidade moçambicana é culturalmente complexa porque abrange não somente as diferentes comunidades étnicas africanas⁶⁵, mas também diferentes povos e “raças”: desde portugueses até indianos e chineses. Exemplo disso é o aumento, após a Segunda Guerra Mundial, do fluxo de lusitanos para Moçambique – a maioria pobre, vinda do norte do país. Eles vieram a estabelecer-se basicamente nas cidades moçambicanas, ocupando quase todos os empregos. Já os indianos e chineses eram trabalhadores e comerciantes. Os indianos, especialmente, vieram a controlar a maior parte do comércio da então colônia por volta dos anos 70. Os agricultores eram, portanto, em sua maioria os próprios africanos – ou seja, eram eles os habitantes das zonas rurais. Não é de estranhar, por conseguinte, que não tenha havido “muita convivência cultural entre africanos, mestiços e brancos” (CHABAL, 1994, p. 41). A despeito da primeira associação cultural – o Grêmio Africano, fundado nos anos 1920 –

⁶⁵ As fronteiras de Moçambique não foram traçadas aleatoriamente, a despeito da descontinuidade etno-cultural que abrigava no mesmo espaço etnias diferentes, enquanto separava grupos étnicos afins. O mapa do país foi traçado em 1891 de acordo com os interesses coloniais de ordem econômica em decorrência de um tratado anglo-português. NEWITT, M. *A History of Mozambique*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1995.

ter reunido mestiços e africanos, “dali em diante as associações culturais em Moçambique foram separadas pela raça” (CHABAL, 1994, p. 41).

Kwame Anthony Appiah, filósofo ganense, entrevê uma relação estreita entre raça, nação e literatura, que dataria dos séculos 18 e 19. Ele evidencia que a noção desses conceitos com os quais lidamos tratar-se-iam antes de invenção do Ocidente – desde o fato de “a geografia política não corresponder às nacionalidades” até o fato de a “ideia de nação ser mais uma consequência da hegemonia cultural dos europeus e norte-americanos” (APPIAH, 1998, p. 81-85). No entanto, o autor pondera

Não é verdade que os intelectuais africanos e asiáticos confiam na autodeterminação nacional só porque ela nos foi impingida, porque foi imposta como um instrumento de nossa contínua dominação neocolonial: ao contrário, a idéia de nação proporcionou – primeiro à elite local, depois aos habitantes recém-proletarizados da cidade colonial, e por fim, até ao campesinato que tentava se haver com sua crescente incorporação no sistema mundial – um meio de articular a resistência à dominação material dos impérios mundiais e à ameaça mais nebulosa aos pensares pré-coloniais, representada pelo projeto ocidental de domínio cultural. (APPIAH, 1998, p. 85-86)

Segundo Appiah, a “ideia de nação” propiciou aos diferentes grupos sociais africanos um modo de resistência tanto material quanto cultural à dominação do Ocidente. Tal ideia, erigida inicialmente sobre uma espécie de “nativismo”, forneceu as bases da “literatura” nacional. Por outro lado, o autor enfatiza que essa literatura, tendo se originado do encontro com a cultura ocidental mediante o ensino colonial, “produziu uma geração imersa na literatura dos colonizadores, uma literatura que amiúde refletia e transmitia a visão imperialista” (APPIAH, 1998, p. 87). Daí que a maioria dos escritores africanos acabou por estabelecer “relações ambíguas com o mundo de seus antepassados e com o mundo dos países industrializados” em um “deslocamento cultural” característico desse encontro entre a cultura “nativa” e a educação de estilo ocidental (APPIAH, 1998, p. 86). Toda a argumentação de Appiah é permeada por essa relação dual advinda do contato com o europeu: ainda que a língua em que essa literatura é produzida seja do colonizador, é essa literatura que “ajuda a constituir a moderna comunidade da nação”. Assim, “escrever para e sobre nós mesmos” produz o deslocamento da posição ocupada até então pelos “objetos do imperialismo”, que se transformaram, a partir daí, “em sujeitos de um discurso dirigido por uns aos outros e ao

Ocidente” (APPIAH, 1998, p. 88). Ao mesmo tempo, os sujeitos desse discurso fazem uso da linguagem do imperialismo – “de centro e periferia, identidade e diferença, sujeito soberano e suas colônias” – para encetar uma resistência “nativa” a esse mesmo imperialismo do qual são herdeiras a literatura e as ideologias nacionalistas africanas (APPIAH, 1998, p. 110; p. 93). Não só: o nacionalismo africano que, a princípio, reivindicava sua negritude⁶⁶ restringiu, em alguma medida, a noção de nação à de raça, mas “a realidade é que a própria categoria do negro é, no fundo, um produto europeu, pois os ‘brancos’ inventaram os negros a fim de dominá-los” (APPIAH, 1998, p. 96).

Essa noção de “invenção” racial perpassa as declarações da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) desde, pelo menos, o final da década de 60: “A raça é menos um fenômeno biológico do que um mito social” (KI-ZERBO, 1980, p. 281). Esse “mito” serviu não apenas aos interesses europeus – como forma de segregar grupos sociais na África a partir de critérios raciais –, mas também aos próprios interesses africanos, como nos sugere *Terra Sonâmbula*. O “legítimo” africano Assane, ex-secretário do administrador de Matimati, tornou-se sócio do indiano Surendra Valá no negócio que ambos pretendiam abrir porque o *monhé*⁶⁷ “tinha os tacos mas era preciso um nacional para ficar à frente do estabelecimento” (COUTO, 2007, p. 112). Segundo Thomaz, os indianos foram, desde antes da colonização portuguesa, presença constante em Moçambique – enraizando-se não apenas nas cidades, mas também no interior enquanto hábeis comerciantes –, mas permaneceram sendo vistos, ainda hoje, como *forasteiros* (THOMAZ, 2005/2006, p. 267).

⁶⁶ “As línguas ocidentais foram bem domesticadas pelos intelectuais negros, além de terem acesso às disciplinas científicas nas universidades européias. Com isso, esperavam um tratamento igual. Infelizmente, no plano social, não deixaram de ser negros e, conseqüentemente, inferiores. Continuando a ser recusado socialmente, o negro intelectual descobre que uma possível solução a essa situação residiria na retomada de si, na negação do embranquecimento, na aceitação de sua herança sócio-cultural que, de antemão, deixaria de ser considerada inferior. A esse retorno chamamos negritude. Não querendo cair em um racismo avesso, a própria história justifica a escolha do termo, entre tantos. Tratava-se de uma reação. Legítima defesa ou racismo anti-racial, a negritude não deixa de ser uma resposta racial negra a uma agressão branca de mesmo teor. Nasceria em qualquer país onde houvesse a presença de intelectuais negros, como também nas Américas ou na própria África”. MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1988, p. 5.

⁶⁷ *Monhé* é o nome, geralmente, dado ao indiano em Moçambique, e engloba outro termo, *baneane*, relativo ao hinduísta. A proximidade geográfica da África do Sul com o sul de Moçambique foi um dos fatores que propiciou o estabelecimento de indianos na região, os quais vieram a dedicar-se, em sua maioria, ao comércio. ZAMPARONI, Valdemir. *Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890-1940. Lusotopie*, 2000, p. 192.

Inicialmente, portugueses e indianos disputavam o controle efetivo das “rotas comerciais que conectavam a costa ao interior”, e esse controle perpassava a ocupação espacial, em que “os indianos não só estavam no mato, como estavam dispostos a ali continuar. O mesmo não podemos dizer quanto aos europeus, reticentes a se estabelecerem no sertão, em grande medida inóspito nas décadas que sucederam à conquista” (THOMAZ, 2005/2006, p. 260-261). Frente a essa perspectiva, o colonialismo português acabou por estabelecer aliança com o comerciante indiano “no sentido de garantir a formação territorial de Moçambique” (THOMAZ, 2005/2006, p. 261). Posteriormente, com a independência, “Samora ofereceu garantias aos indianos para permanecerem no país, muito provavelmente ciente de sua importância no sistema de abastecimento e da necessidade de manter as trocas entre o mato e a cidade” (THOMAZ, 2005/2006, p. 264). No entanto, como os indianos tiveram de se submeter a um “sistema centralizado de distribuição de produtos”, além de “restrições ao crédito e à posse de divisas estrangeiras”, desconfiava-se, em Moçambique, de que eles “estocavam produtos tendo em vista a especulação ou possuíam secretamente divisas” (THOMAZ, 2005/2006, p. 264).

Assim, no romance, o tratamento dispensado pelo *africano* ao *monhé* denota desprezo por um lado – Surendra não era um “nacional” – e, por outro, possibilidade de ganhos comerciais a partir de uma interpretação deturpada de *nacionalização*. A intenção de Assane em relação à sociedade com Surendra era clara: “*Depois de um tempo, eu nacionalizo tudo. Para o ano que vem, eu privo tudo. Chuto o baniane no rabo*” (COUTO, 2007, p. 112) (Grifos do autor). Tal fala é balizada pela mudança de rumo tomada pela FRELIMO. Quando a Frente de Libertação chegou ao poder, iniciou uma onda de nacionalização sob a dupla égide do nacionalismo – restituir os recursos, bens e propriedades ao seu povo original (os indianos, como nos permite entrever Mia Couto, estariam, portanto, excluídos dessa denominação: “povo original”) – e do socialismo – socializar a riqueza, combater a propriedade privada. Contudo, no final da década de 80, a lógica privatista passou a prevalecer à medida que o país obedecia aos ditames do FMI. Os principais beneficiários no processo de privatização – para além dos estrangeiros –, teriam sido os moçambicanos ligados ao governo. Entretanto, se o nacionalismo já não podia ser exortado a partir dos bens que deixaram de ser públicos, ele podia ser direcionado para a questão racial. É o que sugere Mia Couto.

Quando o colono Romão Pinto – “já bastava ser branco, ainda por cima portuga” (COUTO, 2007, p. 167) – fecha negócio às escondidas com Estêvão Jonas, administrador de Matimati, o português sugere ao moçambicano: “*Dás umas discursadas contra a brançalhada. Só para disfarçar*” (COUTO, 2007, p. 168). Este foi o modo encontrado por Romão para que ninguém desconfiasse de que Estêvão tivesse feito pacto com um branco. Daí que o colono e o administrador “combinaram as necessárias políticas: Estêvão Jonas devia seguir uma política de ofensa e ofensiva. Deveria manter aceso o assunto da raça, proclamar os privilégios da maioria racial” (COUTO, 2007, p. 167-168). O apelo à raça fortaleceria, assim, o sentimento de nação. Se os personagens procuram, no romance, atrelar a questão racial à questão nacional, Mia Couto, por seu turno, parece fazer uso do romance como forma de questionar a associação entre raça e nação ao caracterizar de modo pejorativo os personagens que constroem tal associação. É possível, porém, que o contra-argumento de Couto tenha sido construído como forma de favorecer a própria posição do autor: enquanto branco, filho de portugueses, nascido e criado em Moçambique, que reivindica para si os mesmos “privilégios” da raça que predomina numericamente no país – isto é, o autor, ainda que branco, reivindicaria ser *tão moçambicano* quanto qualquer negro moçambicano.

Como afirma Thomaz, sob a perspectiva dos autóctones, os brancos “[p]odem ser moçambicanos, sim, mas não são *autênticos*. Afinal, estamos num país de *pretos*, e aos *pretos* cabe governar e decidir o seu destino” (THOMAZ, 2005/2006, p. 267) (Grifos do autor). Em outras palavras, o ser autóctone é o elemento que definiria a autenticidade de um moçambicano – dos “que são ou não membros plenos do corpo nacional” (THOMAZ, 2005/2006, p. 267). Ironicamente, foi Couto, porém, quem se tornou referência literária do país no âmbito internacional – é *ele* o escritor moçambicano por excelência! Daí a nossa ideia de nação moçambicana advir de sua literatura, não da imprensa (a brasileira raramente noticia Moçambique) ou da historiografia (que, no Brasil, continua incipiente em pesquisas históricas sobre o país africano).

3.3 Escrita da história e identidade nacional

Para João Paulo Borges Coelho, houve três momentos significativos da literatura moçambicana: o primeiro diz respeito à construção do nacionalismo; o segundo, à ascensão e queda do socialismo real; o terceiro (e atual) relaciona-se à procura de uma nova modernidade. O incipiente nacionalismo foi veiculado, pouco depois da virada do século 20, pelo jornal *O Brado Africano*. Escrito por assimilados, o jornal denotava “uma intencionalidade estética na utilização do português como veículo de expressão” e um caráter de “denúncia amargurada da ordem colonial” (COELHO, 2009, p. 61). Neste caso, o paradigma literário não era a ficção, mas a verdade – a literatura aproximava-se, assim, da história (COELHO, 2009, p. 61).

Já o segundo momento é o da luta pela libertação nacional (décadas de 60 e 70), bem como da ascensão da FRELIMO ao poder (anos 70 e 80). É quando a literatura “resvala para a margem” à medida que o movimento de libertação passa a deter “o monopólio da história do nacionalismo”, impondo uma “leitura unitária da história” e da própria literatura (COELHO, 2009, p. 64). Tal leitura decorre da edificação de uma modernidade que excluía as reminiscências do colonialismo e das tradições, não cabendo, neste contexto, “o fascínio que a literatura nacionalista em espaço colonial desenvolvia pela africanidade e tradição” (COELHO, 2009, p. 63). O terceiro momento, quando da assinatura do Acordo de Paz, em 1992, incorre na diversidade de leituras da história, deixando de haver “uma só versão do passado” (até então monopolizada pela FRELIMO) para haver várias (COELHO, 2009, p. 65). A própria literatura passa a “sondar interpretações paralelas”, procurando “no presente as novas relações com a história” (COELHO, 2009, p. 66).

O papel da literatura moçambicana na década de 90 adquire relevância porque se apresenta como narrativa alternativa à história – ainda que, por vezes, dialogue com ela – na constituição de uma versão do passado. Além disso, ela (em especial, a de Mia Couto) é sensivelmente capaz de aproximar-se da experiência vivida porque não se pretende mera reconstituição dos fatos, mas porque explora os meandros da língua – seja por figuras de linguagem, seja por neologismos, seja por hibridismo linguístico – a partir da qual nos apresenta sua versão da realidade – calcada nos “abalos da palavra diante da dor” (parafraseando Anita Moraes, 2007); nas narrativas erigidas (ou

silenciadas) em torno da tensão entre memória e esquecimento; na africanidade expressa em um sincretismo cultural, ao mesmo tempo, tradicional e moderno.

Mas a tradição, como vimos, não se dissocia necessariamente da modernidade. A moderna nação moçambicana fundou suas bases sobre uma “tradição revolucionária”, cuja invenção tinha o propósito de não apenas desconstruir, mas abolir as “velhas” tradições sobre as quais a colônia de Moçambique funcionara. Dentre as “velhas” tradições, estavam, entretanto, práticas anteriores à colonização portuguesa, consideradas “obscurantistas” para os fundadores da nação moderna. Tais práticas passaram a ser combatidas pela FRELIMO; aqueles que as praticavam foram jogados à clandestinidade. A RENAMO, ciente do descontentamento que a perseguição do governo provocava nas comunidades, capitalizou a revolta da população e angariou combatentes para a sua causa – ainda que a causa se restringisse genericamente a destituir a FRELIMO do poder.

Foram dezesseis anos de guerra civil. Em 1992, a assinatura do Acordo Geral de Paz selava o fim da guerra. Em 1994, a convocação de eleições multipartidárias em Moçambique garantiu a vitória da FRELIMO nas urnas. A Frente fora responsável pela independência do país, pela construção de escolas e hospitais, pelo projeto de erradicação da fome mediante o incentivo ao trabalho (nas *machambas* do povo), ainda que a fome tenha matado muitos moçambicanos na década de 80 – fosse pela seca, fosse pela guerra – e que a miséria tenha se alastrado pelo país – a FRELIMO responsabilizou a guerra por isso. É certo que escolas, hospitais e boa parte da infraestrutura foram destruídos pela RENAMO e que o *povo* foi o mais penalizado durante a guerra, seja enquanto vítima, seja enquanto objeto de disputa entre as duas forças, engrossando as fileiras de uma ou de outra – voluntária ou coercitivamente.

É certo também que as mudanças, durante a década de 90, na definição da nação moçambicana pôs em pauta a africanidade à qual estava vinculada a identidade nacional. Em período de paz, as antigas desavenças não foram totalmente esquecidas – a RENAMO, inclusive, constituiu-se como partido político de oposição –, mas os eventos mais traumáticos da guerra tornaram-se parte da amnésia coletiva promovida tanto pelo governo quanto pela população em geral. A nação pós-guerra foi, então, repensada enquanto aglutinadora de diferentes ideologias, culturas, raças, etnias e línguas – todas passaram a ser acolhidas (assim como o foram, igualmente, os perpetradores da guerra e as suas vítimas quando retornaram às comunidades de origem) como

sintomáticas da democracia, da diversidade e do multiculturalismo em Moçambique. As línguas locais foram reabilitadas ao bilinguismo nacional como parte do desenvolvimento do cidadão moçambicano que se pretendia “cosmopolita e local”, de acordo com suas elites urbanas: “Ele pode falar português e inglês e estar familiarizado com os conhecimentos e valores cosmopolitas. Mas também deve falar, pelo menos, uma das línguas locais (...) e participar de projetos destinados a desenvolver seus parentes rurais” (FRY, 2003, p. 314). Esses dois aspectos – cosmopolitismo e localismo – passariam a definir, naquele momento, os componentes da nacionalidade moçambicana, segundo Peter Fry (2003, p. 314).

Mas *Terra Sonâmbula* surgiu na transição do fim da guerra civil para o início do período de paz. O romance contestava o projeto de modernidade que excluía as “velhas” tradições quando ainda a FRELIMO não cogitava em torná-las parte de uma política de reformulação da autoimagem do partido e do governo. A tradição revolucionária da nação pós-guerra englobaria, a partir daí, as antigas tradições locais enquanto parte de um projeto de nação e de identidade nacional. Como disse Benedict Anderson (2008, p. 278): “Todas as mudanças profundas na consciência, pela sua própria natureza, trazem consigo amnésias típicas. Desses esquecimentos, em circunstâncias históricas específicas, nascem as narrativas”. São narrativas heroicas (como a de Samora Machel, o “herói do povo”), modernas, democráticas e, em certa medida, autocríticas (embora se restrinjam a falhas do projeto socialista nas esferas cultural, política e econômica, e não envolvam aspectos delicados como a corrupção do governo).

O romance de Mia Couto captara um momento anterior – de quando a guerra não parecia estar efetivamente próxima do fim. Nesse sentido, *Terra Sonâmbula* é o testemunho literário de um momento histórico do país, embora Kindzu e Muidinga não sejam aquilo que, convencionalmente, chamamos de testemunha. Como assinala o historiador francês François Hartog (2005, p. 197), “a testemunha hoje em dia não fala mais como um livro; não se transforma mais em ‘historiador’; mas, ao contrário, é e deve ser uma voz e um rosto, uma presença, e [também] uma vítima” (Tradução minha). A voz e o rosto pertenceriam, em realidade, a Mia Couto. Mas caberia a ele também o estatuto de vítima? É certo que ele presenciara os horrores da guerra e a devastação de seu país, porém, como observa Omar Ribeiro Thomaz, houve “distribuição desigual dos sofrimentos ao longo da recente guerra civil” em benefício de determinadas minorias demográficas “aparentemente privilegiadas” (THOMAZ, 2005/2006, p. 255). Daí que

Couto não fala diretamente de si. Seus personagens principais são meninos muito jovens, quase crianças. E a maioria dos moçambicanos que aparecem no romance são negros: “naturalmente na minha cabeça, quando construo um personagem, ele surge negro, porque sou moçambicano” (COUTO, 2002).

É, pois, um moçambicano branco, beirando os 40 anos na época, que resolve escrever literariamente a história recente de Moçambique do ponto de vista das vítimas da guerra. Ao representá-las no romance, Mia Couto não apenas externaria a ausência de identificação dos personagens com os dois principais movimentos políticos da época (tanto é que não há referência direta, em termos nominais, à FRELIMO ou à RENAMO), como os alçaria a protagonistas da história: de vítimas a heróis. De modo semelhante, o antropólogo moçambicano Eugénio Santana analisa o ciclo de festas da comunidade moçambicana em Portugal, onde nota a existência de uma festa que busca uma “moçambicanidade alternativa” lutando através de “acções identitárias”. Essa luta expressaria a visão de que “os heróis são os milhões de moçambicanos que sobreviveram ao colonialismo, ao regime marxista e à guerra civil”, conforme a resenha de Alina Esteves (2012, p. 3), professora do Instituto de Geografia e Ordenamento do Território da Universidade de Lisboa, sobre o livro de Santana. É esse enfoque que Mia Couto procuraria também explorar em *Terra Sonâmbula*, a despeito da “diferença entre a experiência vivida e a narrativa que é possível fazer” (ANTELME *Apud* HARTOG, 2005, p. 198). (Tradução minha).

CONCLUSÃO

Protesto contra a lentidão das fontes

*Vazaram-se as luas da savana
Ossadas pálidas emigraram
Dos corpos para o chão
Ajoelharam-se os bois
Exaustos de carregarem o sol*

*Escureceram as horas
Nomeadas pela fome extinguiu-se o sangue da terra
Esvaiu-se o leite
Num coágulo de saudade*

*Restam troncos
Sustendo gemidos
Mães oblíquas sonhando migalhas
Mendigando crenças
Para salvar os filhos já quase terrestres*

*Quem protege estes meninos
Feitos da chuva que não veio?
Que casa lhes havemos de dar?*

*Amanhã quando se entornarem os cântaros do céu
As aves voltarão a roçar a lua
E as cigarras de novo espalharão seu canto*

*Mas dos meninos
Talhados a golpes de poeira
Quantos restarão
Para saudar o amanhecer dos frutos?*

Junho 1984

(COUTO, 2009c, p. 61-62)

O poema de Mia Couto, intitulado *Protesto contra a lentidão das fontes*, fora escrito em junho de 1984, um ano após a publicação de seu primeiro livro de poesias, *Raiz de Orvalho*, porém fora acrescentado a edições posteriores do livro⁶⁸ como parte do cabedal de poemas inéditos do autor produzidos na década de 80. Ao concordar em publicar sua poesia inicial, Mia Couto selecionou alguns poemas da primeira versão de

⁶⁸ Em 2009, na 4ª edição pela Editorial Caminho.

Raiz de Orvalho e acrescentou outros. O autor confessa: “Eu próprio não me reconheço em muitos desses versos” (COUTO, 2009c, p. 7). Os versos são, em sua maioria, versos de amor, de caráter intimista, em contraposição à poesia militante, de combate, característica do período revolucionário.

De qualquer forma, o autor percebe nestes primeiros versos a experiência necessária para alcançar o tipo de literatura que ele atualmente produz: “Assumo estes versos como parte do meu percurso. Foi daqui que eu parti a desvendar outros terrenos. O que me liga a este livro não é apenas memória. Mas o reconhecimento de que, sem esta escrita, eu nunca experimentaria outras dimensões da palavra” (COUTO, 2009c, p. 7). Em *Terra Sonâmbula*, Mia Couto notoriamente experimenta essas “outras dimensões da palavra” – a palavra falada reinventa-se na escrita; o verso transforma-se em prosa; a história converte-se em romance. Ainda assim, tal qual o poema selecionado, subjaz o protesto contra a lentidão – não das fontes somente, já que a seca não é o fio condutor do romance, mas especialmente da paz, que tarda a substituir a guerra.

Logo, alguns elementos constantes no poema aparecem de outra forma nas páginas iniciais do romance, quando Mia Couto se propõe a descrever o cenário desolador por onde se arrastam Tuahir e Muidinga: “A paisagem se mestiçara de tristezas nunca vistas, em cores que se pegavam à boca. Eram cores sujas, tão sujas que tinham perdido toda a leveza, esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul. Aqui, o céu se tornara impossível” (COUTO, 2007, p. 9). De modo semelhante, em seu primeiro verso, o poema anuncia sua carga dramática a partir de um fenômeno celestial: “Vazaram-se as luas da savana”. Afinal, é dos céus que se espera a queda da chuva (“o entorno dos cântaros do céu”) quando as aves roçarão novamente a lua e os bois não mais se ajoelharão “exaustos de carregarem o sol” (COUTO, 2009c, p. 61-62). O céu tornara-se “impossível” em ambas as situações: na primeira, a falta de leveza das cores da paisagem não lhes permite alcançar o azul do céu; na segunda, o céu castiga a terra com a falta de chuva.

Em ambas, a consequência é a morte – no poema, “ossadas pálidas emigraram dos corpos para o chão” (COUTO, 2009c, p. 61); no romance, “a guerra tinha morto a estrada”, “apenas os embondeiros contemplam o mundo a desflorir” (COUTO, 2007, p. 9). Em *Terra Sonâmbula*, “os viventes se acostumaram ao chão, em resignada aprendizagem da morte” (COUTO, 2007, p. 9), ao passo que, em *Protesto contra a*

lentidão das fontes, “extinguiu-se o sangue da terra” – a terra não mais produzia qualquer alimento devido à seca –, culminando em mães tentando “salvar os filhos já quase terrestres” (COUTO, 2009c, p. 61-62). Em ambos os casos, “videntes acostumando-se ao chão” e “filhos quase terrestres” expressam a situação limiar de morte: afinal, na terra (no chão), enterram-se os cadáveres; debaixo dela, descansam os mortos.

Sabe-se, contudo, que a seca é passageira – cedo ou tarde, a chuva voltará a desaguar e a vida, a florescer –, mas as mortes que ela provoca são irreversíveis: “Quem protege estes meninos feitos da chuva que não veio?”/ “Quantos restarão para saudar o amanhecer dos frutos?” (COUTO, 2009c, p. 61-62). A guerra, por seu turno, parece interminável, ainda que o romance tenha sido publicado quando ela já chegava ao fim. Ainda assim, nas páginas finais de *Terra Sonâmbula*, subjaz a esperança de um novo dia, em que a morte é redimensionada, adquirindo um novo significado: “Aceitemos morrer como gente que já não somos. Deixai que morra o animal em que esta guerra nos converteu” (COUTO, 2007, p. 202) (Grifos do autor).

Para reverter a desumanização da guerra, é necessária a morte do animal em que nos convertemos – somente a partir da “força de um novo princípio”, poderemos ser gente novamente, abraçando a vida “*com o ingénuo entusiasmo dos namorados*” (COUTO, 2007, p. 202) (Grifos do autor). Daí que quando Kindzu encontra Junhito, ainda lutando para se *desbichar* – para deixar de ser galo –, vem-lhe à mente que o caçula precisasse de “um pouco de infância” – Kindzu lhe canta, então, “os embalos de nossa mãe” e o menino se vai vertendo “todo gente, completamente Junhito” (COUTO, 2007, p. 203). Com efeito, aí residiria a esperança de que trata *Terra Sonâmbula*. A partir da “última ponte com a família”, outra história de Moçambique começaria, então, a ser contada.

REFERÊNCIAS

- A VERDADE. Edição nº 171. Ano 4. Publicada em 03 de fevereiro de 2012a.
Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/download/downloadverdade/file/177-verdade-edicao-171> Acesso em: 02 abr. 2012.
- A VERDADE. Edição nº 172. Ano 4. Publicada em 10 de fevereiro de 2012b.
Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/download/downloadverdade/file/178-verdade-edicao-172> Acesso em: 02 abr. 2012.
- ADEJUNMOBI, Moradewun. Routes: Language and the Identity of African Literature. *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 37, No. 4 (Dec., 1999), pp. 581-596.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AUSTRALCOWI. Estudos para reduzir a pobreza em Moçambique. Maputo, 2008.
Disponível em:
http://www.australcowi.co.mz/index.php?option=com_content&view=article&catid=5%3Anovidades&id=39%3Apoverty-studies&Itemid=5&lang=pt Acesso em: 08 fev. 2012.
- BOLETIM DA REPÚBLICA. Publicação oficial da República de Moçambique. Série I, número 42, 14 de outubro de 1992.
- CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2007.
- CABRITA, João M. *A morte de Samora Machel*. Maputo: Edições Novafrica, 2005.
- CAMPOS, Josilene Silva. *As representações da guerra civil e a construção da nação moçambicana nos romances de Mia Couto (1992-2000)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2009.
- CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2001, p. 43-69.

CAOS EM MAPUTO. *O País*. Publicado em 01 de setembro de 2010. Disponível em: <http://www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9235-ultima-hora-caos-em-maputo.html> Acesso em: 13 mar. 2012.

CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas*. Literatura e nacionalidade. Lisboa: Vega, 1994.

CHAPMAN, Michael. African Literature, African Literatures: Cultural Practice or Art Practice? *Research in African Literatures*, Indiana, v. 34, nº 1, 2003, p. 1-10.

CHICHAVA, Sergio. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. *Cadernos do IESE*, Maputo, abril de 2008. Disponível em: <http://www.iese.ac.mz/lib/publication/outras/Etnicidade.pdf> Acesso em: 24 mar. 2012.

COUTO, Mia. O coração de Moçambique. Entrevista concedida a Irineo Netto. Caderno G, *Gazeta do Povo*. Publicada em 25 de junho de 2006a. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/cadernog/conteudo.phtml?tl=1&id=575902&tit=Ocoracao-de-mocambique> Acesso em: 04 fev. 2012.

_____. Mia Couto, o poeta que escreve histórias. Entrevista concedida a Mirian Sanger. *Revista da Cultura*, edição 19, fevereiro de 2009a, p. 4-6.

_____. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista concedida à Marilene Felinto. Mundo, *Folha de São Paulo*. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm> Acesso em: 04 fev. 2012.

_____. Mia Couto para a série Nova África. São Paulo, junho de 2009b. Disponível em: <http://tvbrasil.ebc.com.br/novaafrika/2010/01/31/mia-couto-fala-sobre-afrika-mocambique-beira-e-literatura/> Acesso em: 22 fev. 2012.

_____. Mia Couto revisitado. *Digestivo Cultural*. Entrevista concedida à Elisa Andrade Buzzo. Publicada em 14 de setembro de 2006b. Disponível em: http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2047&titulo=Mia_Couto_revisitado Acesso em: 05 fev. 2012.

_____. 11 perguntas (de adolescentes) para Mia Couto – e uma entrevista inspiradora. *Educar para Crescer*. Publicada em 19 de agosto de 2011. Disponível em: <http://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas-de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora/> Acesso em: 04 fev. 2012.

_____. *Raiz de Orvalho e outros poemas*. 4ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2009c.

_____. *Terra Sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

“DUROS” DA FRELIMO IRRITADOS COM MIA COUTO. Publicado em 02 de novembro de 2011. Disponível em: <http://noticias.sapo.mz/lusa/artigo/13292643.html>
Acesso em: 25 fev. 2012.

ESTATUTOS APROVADOS PELO 9º CONGRESSO DA FRELIMO. Disponível em: <http://www.frelimo.org.mz/document.php?args=06dd59e510000000a717565727900000005853454c454354207064662046524f4d2066696c6573205748455245206e616d653d27657374617475746f73270000000087479706500000001e6170706c69636174696f6e2f706466> Acesso em: 05 abr. 2012.

ESTEVES, Alina. Eugénio Pinto Santana. Moçambicanidades disputadas. Os ciclos de festas da independência de Moçambique e da comunidade moçambicana em Lisboa. Resenha. *Cadernos de Estudos Africanos* (Online), 23, 2012. Disponível em: <http://cea.revues.org/572> Acesso em: 14 out. 2012.

ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO RURAL. Maputo, 2007. Disponível em: http://www.portaldogoverno.gov.mz/docs_gov/estrategia/adminEst/estrategia_desenvolvimento_rural.pdf Acesso em: 08 fev. 2012.

EXPRESSO. Moçambique: Aprovada nova estratégia para reduzir analfabetismo em 30% até 2015. Publicado em 22 de fevereiro de 2011. Disponível em: <http://aeiou.expresso.pt/mocambique-aprovada-nova-estrategia-para-reduzir-analfabetismo-em-30-ate-2015=f633715> Acesso em: 04 fev. 2012.

FEBBRO, Eduardo. Morte de Kadafi elimina fator que unificava rebeldes. *Carta Maior*. Publicado em 20 de outubro de 2011. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=18763 Acesso em: 21 mai. 2012.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

FRY, Peter. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. *Afro-Ásia*, nº 29/30, p. 271-316, 2003.

GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas*. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GRANJO, Paulo. Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique. *Análise Social*, vol. XLII, nº 182, p. 123-144, 2007. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218648889I2wZR8sa3Hs54SJ3.pdf> Acesso em: 18 jun. 2012.

GRAYBILL, Lyn S. Pardon, Punishment, and Amnesia: Three African Post-Conflict Methods. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 6 (2004), pp. 1117-1130.

HARRISON, Graham. Corruption as 'boundary politics': the state, democratisation, and Mozambique's unstable liberalisation. *Third World Quarterly*, Vol. 20, No. 3, The New Politics of Corruption (Jun., 1999), pp. 537-550.

HARTOG, François. *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

HOBBSAWM, Eric J. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

KI-ZERBO, J. (Coord.). *História geral da África*. Vol. 1: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/UNESCO, 1980.

LACAPRA, Domick. Rethinking Intellectual History and Reading Texts. In: _____; KAPLAN, Steven L. *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1982, p. 47-85.

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

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LOPES, José de Sousa Miguel. Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos para uma educação intercultural. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 67-87, jan./jun. 1999.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 24, nº 70, jun/2009, p. 17-35.

MANIFESTAÇÕES PARALIZAM MOÇAMBIQUE. *O País*. Publicado em 01 de setembro de 2010. Disponível em: <http://www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9226-ultima-hora-manifestacoes-paralizam-maputo.html> Acesso em: 13 mar. 2012.

MEGILL, Allan. *Historical knowledge, historical error: a contemporary guide to practice*. London/Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 17-59.

METZ, Steven. The Mozambique National Resistance and South African Foreign Policy. *African Affairs*, vol. 85, nº 341, Oct., 1986, p. 491-507.

MOÇAMBIQUE: MORTE EDUARDO MONDLANE FOI ORQUESTRADA POR VÁRIAS ORGANIZAÇÕES. *Notícias*. Publicado em 21 de fevereiro de 2010. Disponível em: <http://noticias.sapo.mz/info/artigo/1047770.html> Acesso em: 23 mar. 2012.

MORAES, Anita M. R. *O inconsciente teórico*. Investigando estratégias interpretativas de Terra Sonâmbula, de Mia Couto. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária da Universidade Estadual de Campinas, 2007.

MULANGA, Benedito Tomás. Sobre o assassinato de Filipe Samuel Magaia. *Savana*. Publicado em 06 de outubro de 1995, p. 6. Disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/files/assassinatomagaia_savana1995.pdf Acesso em: 19 mar. 2012.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NCOMO, Barnabé. *Uria Simango, um homem, uma causa*. Maputo: Edições Novafrica, 2004. Disponível em: <http://www.macua.org/livros/NASMAOSDOSALGOZES.htm> Acesso em: 24 mar. 2012.

NEWITT, M. *A History of Mozambique*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1995.

NILSSON, Anders. From Pseudo-Terrorists to Pseudo-Guerillas: The MNR in Mozambique. *Review of African Political Economy*, nº 57, The Politics of Reconstruction: South Africa, Mozambique & the Horn, jul., 1993, p. 60-71.

PADILHA, Laura Cavalcante. Tradition and the Effects of the New in Modern African Fictional Cartography. *Research in African Literatures*, Vol. 38, No. 1, Lusophone African and Afro-Brazilian Literatures (Spring, 2007), pp. 106-118.

PAIANI, Flavia Renata Machado. Mia Couto e as possibilidades de escrita da história de Moçambique. In: *VI EPOG FFLCH/USP – VI Encontro de Pós-Graduandos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo*, 2011. CD-ROM.

PEREIRA, Luísa Rauter. Uma história do conceito político de povo no Brasil: Revolução e historicização da linguagem política. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 3, 1989, p. 3-15.

PROJECCÕES ANUAIS DA POPULAÇÃO TOTAL, URBANA E RURAL 2007-2040. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2010. Disponível em: http://www.ine.gov.mz/populacao/projeccoes/proj_pop_moz/PROJ_NAC.pdf Acesso em: 08 fev. 2012.

RAPOSO, Egídio Guilherme Vaz. Privatização da história de Moçambique. *A Verdade*, Maputo. Publicado em 26 de janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/vozes/37-hora-da-verdade/24598-privatizacao-da-historia-de-mocambique> Acesso em: 09 fev. 2012.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

ROTHWELL, Phillip. *A postmodern nationalist*. Truth, orality, and gender in the work of Mia Couto. Lewisburg: Bucknell University Press, 2004.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n.1, p. 65-82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf> Acesso em: 27 out. 2012.

TAIMO, Jamisse Uilson. *Ensino superior em Moçambique: história, política e gestão*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba, 2010.

TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. *Narrativas da moçambicanidade: os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2008.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.

51, n. 1, 2008, p. 177-214. Disponível em:
<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ra/v51n1/a07v51n1.pdf> Acesso em: 08 mai. 2012.

_____. “Raça”, nação e *status*: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, nº 68, p. 252-268, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/68/19-omar-ribeiro.pdf> Acesso em: 15 out. 2012.

THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

TSF. Moçambique: Analfabetismo atinge 60,5% da população. Publicado em 08 de setembro de 2000. Disponível em:
http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Interior.aspx?content_id=778949&page=-1 Acesso em: 04 fev. 2012.

WHITE, Hayden. *Figural Realism*. Studies in the Mimesis Effect. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

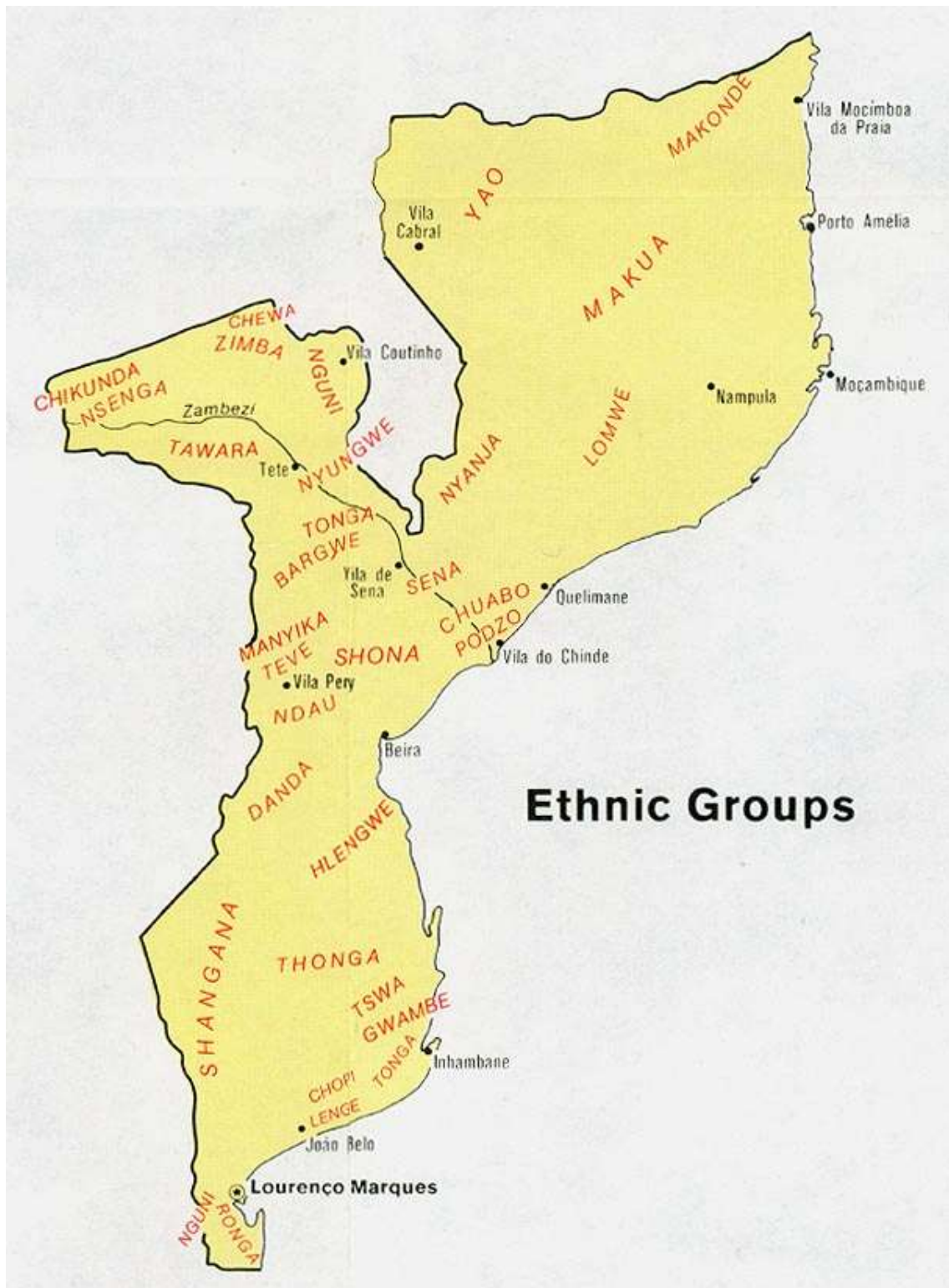
WILSON, K. B. Cults of violence and counter-violence in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 18, No. 3, Special Issue: Political Violence in Southern Africa (Sep., 1992), pp. 527-582.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Mantakassa: an epidemic of spastic paraparesis associated with chronic cyanide intoxication in a cassava staple area in Mozambique. 2. Nutritional factors and hydrocyanic acid content of cassava products. *Bulletin of the World Health Organization*, 62 (3), p. 485-492 (1984). Disponível em:
[http://whqlibdoc.who.int/bulletin/1984/Vol62-No3/bulletin_1984_62\(3\)_485-492.pdf](http://whqlibdoc.who.int/bulletin/1984/Vol62-No3/bulletin_1984_62(3)_485-492.pdf)
Acesso em: 09 abr. 2012.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros e Mulungos*. Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques c. 1890 – c. 1940. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 1998.

_____. Monhés, Baneanes, Chinás e Afro-Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890-1940. *Lusotopie*, 2000, p. 191-222.

ANEXO I



Mapa dos grupos étnicos de Moçambique (1973), extraído do sítio http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/mozambique_ethnic_1973.jpg

Acessado em: 08 fev. 2013.