

POR UMA NOVA ARRUMAÇÃO DO MUNDO

A OBRA DE MIA COUTO EM SEUS
PRESSUPOSTOS ECOSÓFICOS

MÁRCIO MATIASSI CANTARIN

**POR UMA NOVA
ARRUMAÇÃO DO MUNDO**

Conselho Editorial Acadêmico
Responsável pela publicação desta obra

Dr^a Cleide Antonia Rapucci
Dr. Álvaro Santos Simões Junior
Dr. Benedito Antunes

MÁRCIO MATIASSI CANTARIN

**POR UMA NOVA
ARRUMAÇÃO DO MUNDO
A OBRA DE MIA COUTO
EM SEUS PRESSUPOSTOS
ECOSÓFICOS**

**CULTURA
ACADÊMICA**

Editora

© 2012 Editora UNESP

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.editoraunesp.com.br

feu@editora.unesp.br

CIP– Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C23u

Cantarin, Márcio Matiassi

Por uma nova arrumação do mundo : a obra de Mia Couto em seus pressupostos ecosóficos / Márcio Matiassi Cantarin. – São Paulo : Cultura Acadêmica, 2012.

222 p. : il.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7983-288-8

1. Couto, Mia, 1955- Crítica e interpretação. 2. Literatura moçambicana – História e crítica. I. Título.

12-7628

CDD: 869.09

CDU: 869.0(6)

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

*Para o Diogo,
com quem aprendo, entre tantas coisas,
o que mestre algum poderá me ensinar:
ser pai.*

AGRADECIMENTOS

Talvez nesta página – sempre um “elemento facultativo” em trabalhos como este – seja onde possam ocorrer os maiores lapsos e injustiças; difícil mensurar (e até recordar) quantos concorreram e se fizeram dignos de agradecimento por alguma ajuda em um caminho tão longo e tortuoso como é o que se percorre para a consecução de uma tese. Por outro lado, sempre penso que agradecer “a Deus e ao mundo” é tirar mérito de quem realmente merece deferência por sua colaboração.

Assim sendo, e quase certo de que a memória me trairá, mas impotente diante do fato, agradeço:

Primeiramente, porque não poderia ser diferente, a meus pais, Hélio e Matilde, pelo apoio incondicional da primeira e da última hora, mesmo que nem sempre tenham real noção do que significam esses títulos acadêmicos (de fato, insignificantes em face de tudo que me ensinaram);

ao prof. dr. Sérgio Paulo Adolfo, orientador do mestrado, por mãos de quem me foi apresentada a obra de Mia Couto;

ao prof. dr. José Luís Pires Laranjeira, que me recebeu em Coimbra, pela amizade e por tantas lições de lucidez crítica;

à prof^ª dr^ª Ana Maria Domingues de Oliveira e ao prof. dr. Rubens Pereira dos Santos, membros da Banca de Qualificação deste trabalho, pelas várias indicações que fizeram, sobretudo pela confirmação de que o caminho que vinha seguindo era seguro;

à Capes pela bolsa do Programa de Doutorado com Estágio no Exterior (PDEE), que possibilitou minha estada em Portugal, fundamental ao desenvolvimento das ideias que figuram neste trabalho, bem como pela bolsa de demanda social, que me conferiu a segurança financeira necessária em um momento de instabilidade profissional;

à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UNESP pelos auxílios financeiros concedidos para a participação em tantos eventos de divulgação científica;

aos funcionários todos da Seção de Pós-Graduação do *campus* de Assis, sempre corteses, eficientíssimos sempre em desmentir o que Albert Memmi fala sobre a mediocridade do funcionalismo público em países como o nosso;

e por fim, adrede, para que tenha o destaque que merece, agradeço imenso:

à prof^a dr^a Cleide Antonia Rapucci, incentivadora desde 2004, orientadora desde 2007, mais que tudo, amiga desde algum imprescindível momento e oxalá ainda por longos anos.

Muitíssimo obrigado!

*A maior maçã. A mais linda bola ou esfera turbulenta.
O mais deslumbrante barco, nossa eterna e nova caravela.
O mais rápido ônibus espacial. O mais gigantesco foguete.
A maior nave espacial. A mais espessa floresta. O maior
rochedo. O refúgio mais confortável. A estátua mais móvel.*

O torrão total aberto sob nossos passos, fumegante.

*Emoção indescritível: a mãe, minha mãe fiel, nossa mãe
cenobita desde que o mundo é mundo, a mais pesada, a mais
fecunda, a mais santa das inspirações maternas, massa casta
porque é única desde sempre e sempre grávida, virgem e mãe de
todos os viventes, melhor que viva, matriz universal não
reproduzível de toda a vida possível, espelho das geleiras, sede
das neves, vaso dos mares, rosa dos ventos, torre de marfim,
casa de ouro, arca da aliança, porta do céu, salvação, refúgio,
rainha cercada de nuvens, quem conseguirá deslocá-la,
quem poderá tomá-la nos braços, quem a protegerá [...]?*

Michel Serres, sobre a visão da
Terra desde o espaço

SUMÁRIO

Apresentação	13
Introdução	19
1. Ecos africanos	27
2. Ecos feministas	61
3. Ecoando algumas vozes	121
Considerações finais	199
Referências bibliográficas	207

APRESENTAÇÃO

Prolegômenos e uma profissão de fé¹

*A vida é uma teia tecendo a aranha.
Que o bicho se acredite caçador em
casa legítima pouco importa. No
inverso instante, ele se torna cativo
em alheia armadilha.*

Mia Couto

Há em mim um sonho perdido de infância, daquelas coisas – por vezes absurdas – que as crianças dizem sobre “o que querem ser quando crescerem”. As respostas que surgem todos conhecem, as mais variadas possíveis: “quero ser médica”; “professora”; “vou ser advogado”; “bombeiro”; “caminhoneiro que nem meu pai”.

-
1. Optei por iniciar o trabalho com esta espécie de explicação pessoal que destoa no tom e mesmo na pessoa do discurso do restante do texto, por acreditar interessante que o leitor conheça *a priori* as motivações e o posicionamento do pesquisador em face do seu objeto de pesquisa. Para além disso, penso na necessidade arrolada por Spivak (2010, p.84) de questionar a precariedade do lugar do investigador como sujeito soberano e o temor de que “a cumplicidade do sujeito investigador (profissional do sexo masculino ou feminino) fosse disfarçada como uma forma de transparência”.

Recordo-me que até certa idade eu queria ser dentista. Desisti quando me dei conta que ficava “mal das pernas” ao ver sangue (ainda mais tarde compreenderia que a situação financeira familiar não me facultaria o acesso a um tal curso de odonto).

Com 11 anos tinha outra certeza (quase) absoluta: queria ser um naturalista, ecologista, biólogo ou algo que o valha, desde que se me propiciasse meter pelos matos como os passarinhos. Meu herói não era de outro mundo, nenhum *Superman*, era um velhinho francês fisicamente debilitado, Jacques Cousteau (1910-1997).² Cito, da criança que era em 1991, a partir de um texto produzido na 6ª série:

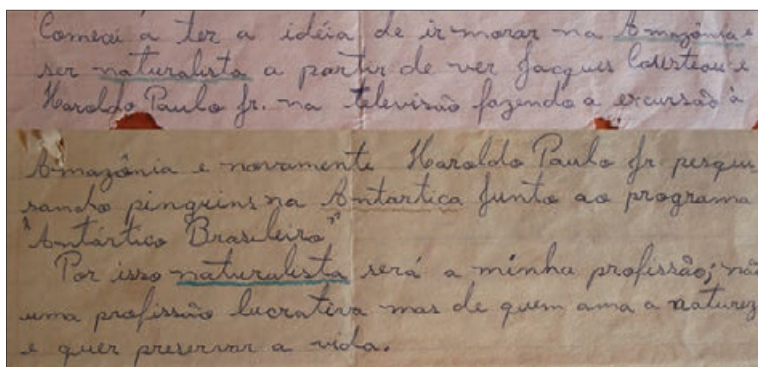


Ilustração 1 – 1991, arquivo pessoal, manuscrito.³

Pela redação (que concorria em um concurso nacional) ganhei uma bicicleta e um belíssimo volume que documentava a recente expedição de Cousteau à Amazônia. Dessa época guardo ainda, além do citado livro – minha “felicidade clandestina” – um sem-número de álbuns e figurinhas de plantas e animais que eram vei-

2. Há que se relevar o fato de que uma criança de 11 anos não tivesse real noção do que uma expedição científica estrangeira do porte da de Cousteau estivesse buscando na floresta tropical. Daí o explorador francês ter ocupado o posto de herói de infância.
3. Em verdade, Haroldo Palo Jr.

culadas como brindes em embalagens de chicletes e chocolates. “Animais da Amazônia”, “Pantanal”, “A fauna dos campos e cerrados”, “Litoral e ilhas oceânicas” são os temas de algumas dessas coleções. Guardo o nome e sou capaz de me lembrar de cada animal em cada figurinha, mas nunca estive nos estados de Mato Grosso ou Amazonas.

Raramente mato um animal, mesmo insetos e peçonhentos. Antes, prefiro realocá-los noutras paragens caso ofereçam perigo ou desconforto. Inevitável matar um pernilongo quando pica a face de meu filho adormecido. Então desculpo a consciência, afinal se trata de disputa territorial e preservação da espécie – instinto latente. Também não sou um “verde” radical: passo longe do vegetarianismo. Mas a carne vermelha que como, “coloco na conta” de sermos mamíferos e carnívoros do topo da pirâmide alimentar. (Essa fixação em estar com a consciência limpa deve ser ranço de educação cristã.)

Independentemente de espiritualismos ou pendores místicos – que não os possuo –, independente de modismos de sacolas ecológicas/reutilizáveis nos supermercados ou de posturas e teorias extremistas de alguns “eco-chatos” misantropos, acredito que a vida de todo ser neste planeta possui valor intrínseco igual ao da vida humana e o que se faz a qualquer ser afeta em cadeia os demais, uma vez que todos se encontram profunda e indissolivelmente intrincados na mesma teia da vida: esta é minha única religião.

Pelos (des)caminhos da vida tornei-me professor de literatura. Havia, afinal, muitos mais livros que me fascinavam para além dos álbuns de figurinhas. Na dissertação de mestrado (UEL, 2003) trabalhei com o romance *Maira*, cujo subtítulo em algumas edições é “Um romance dos índios e da Amazônia”, do antropólogo Darcy Ribeiro, sob uma perspectiva teórica pós-colonialista.

Como aluno especial do doutorado, já na UNESP, em 2004, travei conhecimento mais aprofundado com as teorias feministas durante as aulas da disciplina “Narrativa de autoria feminina”, da

prof^á dr^a Cleide Rapucci. Foi quando vislumbrei a proposta de base para este trabalho. As ligações entre o feminismo e o pós-colonialismo tornavam inquietantes meus questionamentos acerca da obra de um autor que conhecera ainda durante o mestrado. Autor hoje dos mais importantes na África de língua portuguesa, biólogo por formação e ativista na defesa dos valores humanos e do meio ambiente: Mia Couto.

Por fim quero fazer uma ressalva sobre certo “tom místico” que por vezes meu discurso parece tocar e que chega a quase me incomodar. Penso que tal desconforto – que talvez seja de algum outro leitor – advenha da crença tão difundida no meio acadêmico de que o discurso científico deva apresentar-se limpo do que não é racional e verificável pelo método. Assim, falar em ideais de fraternidade e solidariedade universal, comunhão dos povos e dos seres, pode parecer mais adequado a qualquer discurso religioso. De fato a ciência distanciou-se desses valores na medida em que o desenvolvimento da técnica se tornou cúmplice do modelo capitalista, guiando-se por ideais de progresso pautados no acúmulo de bens e não mais pela ótica da evolução do espírito e do conhecimento. Heidegger já enxergara no conhecimento científico um processo de controle da realidade que inibiria a manifestação da plenitude de existência do Ser, tema caro a este trabalho, como se perceberá adiante. Propôs inclusive que o fenômeno literário era conatural à sua própria teoria, o que tornaria “necessariamente poética a reflexão acerca do poético” (Souza, 1987, p.58).

De qualquer modo, optou-se por trabalhar com um manancial crítico que, em linhas gerais, propõe a desconstrução dos discursos hegemônicos, e é sabido o quanto o discurso científico racionalizante é eurocêntrico e hegemônico. Isso faz, inclusive, com que algumas feministas satirizem “o narcisismo estéril da academia masculina” e celebrem os que ficam de fora do que chamam de “metodolatria patriarcal” (Showalter, 1994, p.25). Outrossim, falar sobre África a partir desse prisma foi um erro de séculos de certa

crítica etnocêntrica que sempre subestimou o outro em seu pensamento dito mágico.

Embora tenha consciência que não deixará de ser polêmica qualquer proposta de análise que liberte a literatura da pretensão, defendida por tantas correntes da teoria literária, de objetividade e rigor científicos, não estará ao meu alcance fazer diferente, enquanto o embasamento teórico bem como a obra literária escolhida primam por esquivar-se do racionalismo e do método burros.

INTRODUÇÃO

Seja feito por um deus, ou seja ele próprio um deus ou uma deusa, ou ainda despido de teogonias, o Sol nasce no leste e se põe no oeste; pelo menos é esse o espetáculo aparente visto da Terra. É luz e força abrasadora, energia vital, olho do mundo; digno do máximo culto e temor pelas mais diversas civilizações em tempos e espaços múltiplos. “É símbolo de vida, calor, dia, luz, autoridade, sexo masculino.” É essencialmente princípio ativo, arquétipo universal do Yang, do rei e do império. “O Sol é símbolo de *pai*.” Outrossim, “representa a *opressão social* de Durkheim, a *censura* de Freud, de onde derivam as tendências sociais, a *civilização*” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.837-9). Depois de ter esfriado o suficiente para que surgisse a vida natural, foi por força de seu simbolismo que se construiu e ordenou o presente mundo cultural.

No entanto, para Mía Couto

Não é da luz do sol que carecemos. Milenarmente a grande estrela iluminou a terra e, afinal, nós pouco aprendemos a ver. O mundo necessita ser visto sob outra luz: a luz do luar, essa claridade que cai com respeito e delicadeza. Só o luar revela o lado feminino dos seres. Só a lua revela a intimidade da nossa morada terrestre. Necessitamos não do nascer do Sol. Carecemos do nascer da Terra. (Couto, 2009, p.7)

Embora a luz do luar caia com delicadeza, sua evocação para a revelação do “lado feminino dos seres” supõe uma revolução radical,¹ a ruptura com a ordem solar censora dos impulsos irracionais do *id*. Simboliza a promessa de uma nova experiência civilizacional, diversa de tudo que hoje se conhece na prática, mas cujos princípios permanecem esquecidos/adormecidos em algum recanto obscuro do subconsciente dos séculos. Talvez seja dessa experiência que o mundo careça para instaurar o “novo paradigma” de que fala Capra (2002) entre outros, ou a “nova experiência fundacional”, a religação (Boff, 1995).

De físicos teóricos europeus como Fritjof Capra, passando por teólogos latino-americanos como Leonardo Boff, filósofos tal qual Félix Guattari e Michel Serres, sociólogos como Steven Yearley, ecologistas como Greg Garrard, psicanalistas como Barbara Koltuv ou Edward Whitmont, até políticos como Al Gore, enfim uma gama multidisciplinar de estudiosos, concordam sobre a premente necessidade de a humanidade redimensionar totalmente suas práticas diante do universo, sob pena de sucumbir a um evento de extinção. E mais que mudar suas atitudes externas, o ser humano precisaria reorientar sua conformação psíquica de acordo com modelos não binários, não hierarquizados de compreensão do cosmos. Só assim poderia haver alguma chance para o diálogo fraternal entre os homens e as mulheres e todos os seres e coisas do universo. Isso implicaria transformar não simplesmente o conteúdo das ideias políticas, mas “o próprio ‘lugar’ de onde o político é falado”, realocando-o “a partir do centro da vida” (Bhabha, 2007, p.37).

Em entrevista a Ana Paula Roblés (2007, p.95), indagado se havia algo com que não se conformava neste mundo, Mia Couto respondeu: “Com a arrumação do mundo”. Diante de pergunta tão genérica, qualquer um poderia ter discorrido largamente, enu-

1. Que, aliás, para alguns, não é nem um pouco delicada, antes comporta componentes altamente destrutivos por emergirem das profundezas do *id*, representando o lado escuro da deusa e de seu consorte, Dioniso (Whitmont, 1991).

merando com o que menos se conformava. O autor, no entanto, poupou-se ao trabalho de uma longa elucubração: *está tudo errado!*

Há, nos estudos sobre a obra coutiana, inúmeras sinalizações dispersas a respeito da propensão ecocrítica do autor (sem que o termo seja citado deliberadamente). No entanto, tal ótica jamais é desenvolvida ou aprofundada. Em face do que representa hoje a escrita coutiana no quadro das literaturas em língua portuguesa, verifica-se uma volumosa quantidade de produção crítica acerca de sua obra. Leituras, análises, interpretações de incontáveis críticos pululam no meio acadêmico de Portugal e Brasil, bem como de Moçambique, donde podemos destacar os nomes de Francisco Noa, Nataniel Ngomane e Gilberto Matusse. Há ainda alguns expoentes críticos ingleses, como Philip Rothwell e Patrick Chabal.

Apesar do tanto que já se disse sobre um autor cuja obra ainda se encontra em franca elaboração e desenvolvimento, parece haver muito mais a explorar. Não por falta de estudantes de graduação e principalmente pós-graduação que se debruçam sobre a obra, antes por um fator que parece condicionar as leituras a um cercado um tanto restrito de temas e motivos. Desse modo, é quase imperativo que a obra coutiana (e não somente ela, mas a da esmagadora maioria dos autores africanos e até afrodescendentes) seja lida nos termos das relações coloniais e pós-(neo)-coloniais.² E é esse aspecto mais visível ao público e à crítica que chega por vezes a causar algum incômodo. O próprio Couto manifestou desconforto sobre isso algumas vezes, lamentando que aos escritores africanos fosse exigido passaporte para provar que são tipicamente africanos: “Por que razão os autores africanos devem exhibir tais passaportes culturais?” (Couto, 2005, p.63). Inocência Mata corrobora essa ideia ao ponderar que o tipo de análise comumente feito sobre as obras de autores africanos encontra-se como que presa a “um condicio-

2. Inocência Mata chega a questionar se por modismo ou exigência (2008).

namento histórico e inevitável e porventura inconsciente, a que está submetido o escritor africano e a que o crítico também não está livre” (Mata, 2008, p.13).

Uma rápida pesquisa na base de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) avaliza essa disposição dos estudiosos. Nas universidades brasileiras já foram desenvolvidas pesquisas que culminaram na produção de 39³ dissertações e teses sobre a obra coutiana, tomada isoladamente ou em comparação com outros autores, como José Saramago, Edouard Glissant, Paulina Chiziane, Guimarães Rosa, Manuel de Barros, Milton Hatoum, Luandino Vieira, Ungulani Ba Ka Khosa e Juan Rulfo. Os temas que perpassam os trabalhos incidem na grande maioria sobre questões da construção da identidade individual e da nação, as relações coloniais, a memória, o sagrado, a oralidade, o realismo maravilhoso e a formação/artesania da língua e da palavra.

Uma pesquisa nessa base de dados (Banco de Teses Capes) combinando o nome do autor a palavras-chave do presente trabalho, como feminismo, ecologia, ecofeminismo, não retornou qualquer resultado. É por isso que se aposta na originalidade e importância da proposta da presente tese, quiçá abrindo nova possibilidade para a abordagem da obra coutiana, ou mesmo da literatura africana, no meio acadêmico brasileiro, uma vez que o volume de trabalhos pelo prisma teórico ora adotado é inexistente e/ou incipiente. São apenas duas teses ou dissertações que tomam a literatura numa perspectiva ecocrítica (sobre as obras de Graciliano Ramos e Miguel Torga). Apenas seis conjugam a literatura africana ao feminismo; repita-se: nenhuma tomando a obra de Couto. Nenhum trabalho contempla a literatura africana sob a vertente ecocrítica ou ecofeminista, a despeito de este último termo ter sido

3. Levantamento de dados em 26/1/2010. Somente a título de comparação: na mesma ocasião, uma pesquisa com o nome de José Saramago retornava 211 registros.

usado pela primeira vez há quase quatro décadas. A ecosofia, termo cunhado por Félix Guattari (1990)⁴ e que consiste, *grosso modo*, numa articulação ético-política entre os três registros ecológicos, a saber, o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana, é mote de 14 teses ou dissertações, nenhuma delas relacionada às Letras.

Diante desse quadro é que a tese se pretende original, ao articular as teorias do feminismo e pós-colonialismo com aspectos da ecologia profunda, sob as terminologias de ecosofia e ecocrítica, tendo como fio condutor as diversas frentes de desconstrução de estereótipos que se verifica nos contos de Mia Couto. Tomada uma considerável amostragem de contos para análise, aventa-se a hipótese de que a obra de Mia Couto se constrói por meio de uma dinâmica que busca, na ficção, uma “arrumação do mundo” diversa da realidade, uma vez que o autor não se conforma com a realidade.

A se considerar “o texto narrativo enquanto lugar de manipulação consciente, em que o autor organiza os elementos da expressão que estão a sua disposição para veicular o discurso imbuído de *ideologias*” (Xavier, 2007, p.299), então os modos de interrogação e percepção do real na obra coutiana (como de tantas outras literaturas) abrem o universo do leitor a outros mundos e realidades, sejam elas reais ou possíveis, que de outra maneira não poderiam ser vislumbradas (Xavier, 2007, p.19). Daí é que este trabalho crê que o desfecho que Couto dá a suas histórias sinalizam com soluções para diversos dilemas da sociedade. E abra-se aqui um parêntese importante: apesar de estar condicionado (como estão todos) a fatores sócio-históricos que norteiam seu *locus epistemologicus* moçambicano, a obra coutiana “transmite uma mensagem universalizante em que o componente africano serve apenas de pretexto” (Utéza, 2003, p.262), marcando o caráter transnacional da literatura coutiana. É bem verdade que não faz tanto

4. Outras fontes atribuem o verbete ao filósofo norueguês Arne Naess.

tempo, o homem encontrava-se ligado aos outros apenas localmente e sem outras responsabilidades que não as restritas a suas fronteiras. Mas isso mudou drasticamente desde meados do século XIX, sendo hoje ingenuidade pensar que ações locais não afetam o todo em cadeia. Assim, sem o carimbo “escritor africano” no passaporte das letras, as soluções reveladas/almejadas por Couto dizem respeito à comunidade humana (e não humana) universal. O próprio autor já revelara essa intencionalidade, a despeito do compromisso ético de “pensar Moçambique”: “Como escritor, a Nação que me interessa é a alma humana” (apud Xavier, 2007, p.312). Parece até que o autor respondia à pergunta retórica de Michel Serres: “Vivemos dentro das muralhas de nossas cidades ou sob a abóbada das constelações?” (Serres, 1991, p.82).

O trabalho, dividido ao modo como será descrito adiante, situa seus procedimentos metodológicos no âmbito da comparatística. A ideia não é somente comparar as narrativas escolhidas entre si, como também com outras esferas do conhecimento, integrando os campos artísticos e ideológicos de maneira transdisciplinar.

Desse modo, o texto se apresenta dividido em três capítulos. No primeiro se faz um apanhado geral de aspectos considerados importantes para a contextualização da obra analisada. Discorre-se brevemente sobre aspectos políticos e sociais moçambicanos e sobre a formação, produção e circulação da literatura naquele país. Consideram-se ainda características marcantes dessa literatura, como seu pendor pela oralidade e predileção pelo gênero do conto fantástico, para então localizar a obra de Mía Couto dentro desse quadro conceptual.

O segundo capítulo se inicia com considerações sobre a origem da separação entre o humano e o mundo natural, alicerçada no binômio natureza *versus* cultura, para concluir que essa separação é apenas fruto de um discurso de dominação que põe a natureza e tudo que com ela se identifica à disposição dos agentes da cultura.

É dado destaque à ideia de Félix Guattari (1990) de que a atual crise ecológica não diz respeito unicamente ao colapso do clima ou destruição das florestas tropicais, mas à deterioração de outras duas ecologias, a das relações sociais e a da subjetividade humana. Nesse quadro, se destacarão os modos pelos quais os agentes da cultura, ao dominar a natureza, subjugam as mulheres/crianças e os povos originários por meio de uma dinâmica cruel que não respeita os valores intrínsecos dos seres e coisas ou quaisquer das três ecologias. É dada então uma visão panorâmica sobre as teorias ecocrítica e ecofeminista para depois expor algumas especificidades da situação da mulher em Moçambique.

O terceiro capítulo é o que toma o objeto literário, composto por um *corpus* de 26 contos distribuídos em cinco coletâneas, para analisá-los no entrecruzar de feminismo e pós-colonialismo, ecocrítica, ecofeminismo e ecosofia, procurando não perder de vista o espaço africano por onde transitam as personagens, mas sem que isso condicione as leituras. Dividido em sete seções, esse capítulo pretende entender como narrativas perpassadas por temáticas aparentemente sem qualquer relação convergiriam num único esforço de preservação ecológica, se se considerar aquelas três ecologias como indissociáveis. Assim, desde enredos que tematizam o travestimento e a homossexualidade aos que falam do assassinato de homens por suas mulheres, passando mesmo por um que preconiza a preservação de plantas medicinais, se perceberia um movimento da caneta coutiana em direção a um projeto de ruptura com o atual paradigma que oprime as minorias sexuais, a mulher e os recursos do planeta, sempre através do mesmo discurso patriarcal-colonialista-capitalista.

Em linhas gerais pode-se dizer que o objetivo do trabalho é demonstrar como, para Couto, à construção da identidade da nação (de qualquer nação) precede a desconstrução e (re)construção da identidade do sujeito, sob os auspícios de um novo paradigma para

as relações entre os seres humanos e deles para com a natureza, o que, ademais, libertaria o autor daqueles condicionantes de leitura a que estão submetidos os escritores africanos.

Assim, somente uma reformulação profunda no *modus vivendi* da humanidade poderia poupá-la de uma catástrofe iminente. Essa verdadeira guinada no atual paradigma civilizacional só poderia ser alcançada mediante um trabalho de sensibilização para o qual a obra coutiana estaria contribuindo.

1

ECOS AFRICANOS

Notícia histórica

Pensando a obra de arte literária como parte de uma complexa rede que tem sua existência demarcada – entre outros fatores – pela existência de seu produtor, ente inserido em um sistema sócio-histórico e geopolítico e considerando a chamada Instituição Literária como um alargado conjunto de componentes ligados a produção, circulação e funcionamento desse sistema (Laranjeira, 1995, p.26), esta parte do trabalho pretende fazer uma exposição inicial – ainda que breve e parcial – sobre a situação e contexto sócio-histórico e geopolítico moçambicano, onde a obra do autor em pauta encontra terreno para germinar, a partir dos quais elabora sua seiva e de onde lança galhos e sombras para outras terras.

Ao longo do trabalho, outros fatos serão apostos, à medida que forem requisitados para melhor entendimento do que estiver sendo exposto, não se esgotando, portanto, a contextualização, na presente notícia histórica.

Faz-se *conditio sine qua non* um conhecimento dos quadros contextuais dos cinco países africanos de língua oficial portuguesa para o início da compreensão/leitura de suas literaturas, antes mesmo que se atenha a princípios de beletismo. Aliás, para Inocência Mata, com quem se partilha opinião, em termos de literatura

africana é cada vez mais necessária essa leitura contextualizada, uma vez que o formalismo só se voltaria para consolidar a hegemonia do Ocidente (Mata, 2007, p.51). Passe-se então a uma tentativa (que já pelo epíteto de *tentativa* não se pretende absoluta) de mapear algo do contexto moçambicano que se entende como de indispensável importância para as questões que serão postas no decorrer do trabalho.

Moçambique é a única das ex-possessões portuguesas em África que olha para o Índico. Desde já esse fator geográfico ganha destaque ao se considerar a formação étnica do país, cadinho de culturas as mais diversas: as ditas autóctones, a branca europeia, nomeadamente a do colonizador português, mas também a inglesa, em face da proximidade com os vizinhos Rodésia (atual Zimbábue) e África do Sul, e ainda chinesa, indiana e muçulmana.

A dificuldade que se põe em compreender como se processa a vida num tal caldeirão de raças, nacionalidades e religiões, só fica mais complexa quando se atenta para o fato de as fronteiras do país como hoje se apresentam terem sido estabelecidas sem qualquer critério que levasse em conta as comunidades existentes, mas tão somente questões diplomáticas que se guiavam pela efetiva ocupação dos territórios, tendo em conta “previsões de rentabilidade económica” (Afonso, 2004, p.19). Aliás, toda a África, não só Moçambique, sofreu esse processo de divisão. Dessa forma, de acordo com Cahen, está-se diante de uma deficiência histórica, uma vez “qu’aucun groupe ethnique du Mozambique (il y a vingt-cinq principaux) n’est ‘entièrement contenu’ dans les frontières du pays: aucun!” (Cahen, 2009, p.2).¹

Fica demarcado, pelo exposto, certo risco de se falar em *negritude* quando há tantos brancos (melhor será dizer “não negros”) que têm Moçambique por pátria legítima. A problemática se agrava quando se percebe que nem a maioria esmagadora da na-

1. “Nenhum grupo étnico de Moçambique (e são 25 principais) está inteiramente dentro das fronteiras do país.” (Tradução livre).

ção – que é banta – possui uma consciência identitária de grupo; segundo Cahen, há consciências de pertença a determinados grupos étnicos, como macua, maconde, chopi, changana entre outros (Cahen, 2009, p.7).

Posto que seja temerário falar em “consciência negra”, é diante de tal realidade multicultural, de fronteiras aleatórias e definidas de fora pelas potências coloniais, que os escritores, intelectualidade e poder político constituído (nem sempre em consonância, diga-se de passagem) tentam definir uma identidade nacional para o estado moçambicano. Percorrer em linhas gerais a gênese desse país-mosaico, pelo menos depois da chegada dos portugueses, também se faz necessário para a compreensão de tão complexa realidade na qual está encartada a literatura miacoutiana.

Colônia portuguesa desde 1505 (embora uma presença mais efetiva inicie-se em 1905), Moçambique chegaria ao tempo de sua independência tardia, em 1975, como um dos países mais pobres do mundo. E não foi “apenas” o colonialismo português de quase cinco séculos o vetor para tal: uma guerra civil que durou 16 anos de flagrada após a independência,² que deixou pelo menos 1.200.000 mortos, sem contar os deficientes e órfãos (Afonso, 2004, p.29), e sucessivas intempéries climáticas contribuíram para agravar a situação, destruindo quase por completo a produção agrícola local. A repatriação do pessoal da administração colonial e o êxodo de colonos brancos para a África do Sul após a independência foi outro acontecimento que jogou as populações num caos de serviços de infraestrutura que custariam a ser reestruturados pelo novo governo da Frelimo. “Os portugueses compraram tudo o que tinha

2. Em que pese o alcance do braço colonial sobre a guerra civil moçambicana, uma vez que o grupo da Renamo (Resistência Nacional de Moçambique) foi apoiado por “sul-africanos, rodesianos, portugueses colonialistas e norte-americanos, destinado a [...] desarticular o esforço nacional moçambicano” (Laranjeira, 1995, p.21) encarnado na militância da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), grupo apoiado militarmente pela China e URSS.

algum valor pois não podiam levar divisas. Faltavam muitas vezes os géneros de primeira necessidade” (Manceaux, 1976, p.52).

Mas, recuando ainda no tempo, ao longo do período de dominação portuguesa, poder-se-á verificar toda sorte de exploração, desmandos e situações que não cumpre pormenorizar, mas que configuram a marca indelével dos colonialismos no inconsciente coletivo de uma nação. Destruição dos recursos da terra com a exploração desmesurada; destruição das culturas dos povos da terra pela imposição de usos, costumes, mentalidade e língua estrangeiras, dados como superiores, a despeito de não atenderem às necessidades reais da vida e cosmovisão no ambiente africano; destruição física – através da escravização, trabalhos forçados, guerrilha – e psíquica dos indivíduos, que se tornam sujeitos deslocados, demonstrando aquela ambiguidade do sujeito dominado que se pode verificar nos colonialismos em qualquer latitude.

Imagine-se ainda que, atualmente (desde 1992, quando o então presidente Joaquim Alberto Chissano e o chefe da Renamo, Afonso Dhaklama, assinaram o acordo de paz), mesmo gozando de um estatuto de democracia pluripartidária e liberalismo econômico, não pode ser plenamente pacífica a coabitação de povos tão diferentes, cujos interesses podem ser tão diversos quanto a cor das suas peles. Agrave-se tudo isso com a aposição de que o poder permanece concentrado nas mãos de uma elite urbana que o detém e emana a partir do sul do país.

Some-se, por fim, uma situação linguística, em que a língua portuguesa goza do estatuto privilegiado de ser a língua oficial (do poder político, da imprensa e do ensino escolar, portanto) e convive com outras 25 línguas africanas de raiz banta que são faladas pela maioria esmagadora dos 16 milhões de habitantes do país (Afonso, 2004, p.33). Não se pode esquecer que a situação do contexto histórico e geográfico gerou discussões também sobre a possível adoção do inglês como língua oficial no período pós-independência.

E a literatura?

Inventado por Johannes Gutenberg em meados de 1450, o prelo (não a “impressão”, mas a prensa de tipos móveis) só se aventurou a conhecer a África lusófona quase quatro séculos mais tarde, em 1844, quando seguiu para Angola. Nasceria assim o primeiro jornal daquele país, um ano mais tarde, o *Boletim Oficial*, que já incluía “incipientes textos literários” (Laranjeira, 1992, p.11). Dez anos mais tarde seria a vez de Moçambique. Desse modo, em África, literatura e jornalismo sempre conviveram desde então, (inter)influenciando-se.

Imprensa e literatura nascem, como parece óbvio, sob o selo da língua portuguesa, já que não existe tradição de escrita nas línguas autóctones do continente (pelo menos em sua porção subsaariana),³ mas não apenas por isso, também pela necessidade colonial de impor o idioma do colonizador.

Ficando com o recorte literário, verificar-se-á, a exemplo do que ocorreu no Brasil, que o folhetim narrativo de gosto importado fez escola, desde então com alguma contaminação das línguas locais. No entanto, levaria algumas décadas até que a literatura nas então colônias portuguesas deixasse seu lastro de exotismo ultrarromântico, ou *tarzanismo* (para divulgar uma expressão no mínimo espirituosa de Pires Laranjeira), tão apreciado na metrópole, diga-se de passagem.

Também é fato que no bojo dessas primeiras manifestações literárias predomina a poesia, fato natural para Laranjeira, uma vez que “pela poesia costumam começar todos que se aventuram na litera-

3. A esse respeito, Maria Paula Menezes e Margarida Calafate Ribeiro levantam a questão do mito de que a literatura moçambicana é aquela escrita em língua portuguesa. O olhar estrangeiro sobre África antecedeu em muito a chegada dos europeus, havendo, embora pouco ou nada se fale, uma literatura moçambicana *escrita* em outras línguas, como o árabe e o ki-swahili (Menezes & Ribeiro, 2008, p.10).

tura” (Laranjeira, 2001, p.196). Em Moçambique, por exemplo, o primeiro romance só aparecerá em meados de 1960.⁴

Matizando ainda esse quadro, há que ressaltar que a formação das literaturas africanas em língua portuguesa não pode ser apreciada sem que sobressaia a pincelada da construção de um novo poder político nas nações, uma vez que os escritores primam por suas militâncias políticas tanto quanto pela “arte literária”. E é através das duas atividades que vão rascunhando a feição dos seus países, pensando suas nações; e pensando-as em língua portuguesa.

É assim que, até meados do século XX, as literaturas africanas foram demarcando-se em relação à literatura colonial (Laranjeira, 1992, p.26). Daí que não seja possível – ou seja ingenuidade, caso seja possível – considerar a formação e desenvolvimento das literaturas em África⁵ apartados das questões de construção do ideal nacional por meio do discurso. Para o professor Pires Laranjeira, “no discurso literário, o nacionalismo foi a antecipação da nacionalidade” (Laranjeira, 2001, p.185). Da mesma maneira que o discurso/literatura que a representa (e por vezes antecipa), essa nacionalidade será derivada das sequelas do colonialismo e se construirá “enquanto desejo de emancipação coletiva” (Laranjeira, 1985, p.7).

-
4. Orlando Mendes, considerado por alguns como o autor do primeiro romance, *Portagem*, de 1966, possui uma visão complementar sobre a predominância da poesia sobre a prosa. No livro de ensaios de 1982, *Sobre literatura moçambicana*, encara a poesia como o gênero que melhor atendia às necessidades do momento político do país, quais sejam: maior capacidade de circulação, melhor potencial de sensibilização e maior capacidade para ludibriar a repressão da censura (Mendes, 1982, p. 36). Patrick Chabal reitera essa razão prática (1996, p.75). Uma observação de caráter informativo: Pires Laranjeira, professor da Universidade de Coimbra, prefere crer que o primeiro romance seja *As raízes de ódio* (1963), de Guilherme de Melo, obra possivelmente alijada pela crítica em face da postura ideopolítica mais conservadora de seu autor (Laranjeira, 1995, p.293).
 5. A essa literatura, Jahn chamou de *neoafricana*, posto que escrita em línguas europeias, para diferenciá-la da literatura oral produzida nas línguas autóctones (Laranjeira, 1985, p.10).

Mesmo a literatura oral foi sempre veículo de crítica à subserviência durante o período de dominação portuguesa (Mendes, 1982, p.11). No entanto, a partir da recolha/compilação dessa tradição oral (tarefa a cargo majoritariamente de estrangeiros agentes do colonialismo), essa literatura cristalizou-se, perdendo sua função crítica e didática ao perder sua capacidade de renovar-se pela palavra dos contadores.

Era imperativo ao desenvolvimento daquela sociedade que essa fase da oratura⁶ – tida como índice de primitivismo – fosse superada em nome da entrada daqueles povos em um novo tempo de desenvolvimento, personificado pelo colonizador com toda sua pretensa supremacia, justificando uma ação civilizadora.

Aos poucos aparecerá aquela literatura para ser exportada para a metrópole (ou lida pelos colonos), ressaltando os aspectos folclóricos e de exotismo (imagem de África que ainda vende bastante e fascina, quer através de produções hollywoodianas quer por documentários *à la* National Geographic) que sempre continuarão apresentando a terra e os seus naturais por um prisma de inferioridade, posto que tomados em contraponto à sociedade do desenvolvimento tecnológico.

Deve-se ponderar, no entanto, que, em função do segregacionismo e analfabetismo, as grandes massas permaneceram imunes à infiltração cultural portuguesa, pelo menos até que os portugueses cooptassem a colaboração de alguns chefes tradicionais, que mesmo antes da colonização já manipulavam as populações baseados num sistema de opressão de classes de tipo feudal (Mendes, 1982, p.29). Em última instância, sabe-se que onde as estratégias de colonização mental falham, há sempre o recurso fácil da violência armada, ainda que seja notório que o engodo de fazer do outro submisso mentalmente seja muito mais eficaz e proveitoso.

6. Entendida como “material textual empreendido pela voz”: narrativas míticas, provérbios, etc. (Bonnici, 2005a, p.46).

Quem escreve essa Moçambique?

A resposta à indagação lançada pelo subtítulo é essencial e seria esclarecedora para o entendimento e reflexão sobre a identidade do país, não fosse uma resposta que não contém soluções simples, não fosse uma resposta que lança outras dúvidas, uma vez que os que escreveram/escrevem Moçambique também se encontram em processo, inseridos que estão nessa sociedade em construção. Além de outro fator de peso: podem esses escritores estar, eles próprios, vivenciando processos particulares de identificação/individuação, na medida em que é do meio dos assimilados, indivíduos ambíguos e em busca da própria identidade, que surgirão os primeiros homens de letras em Moçambique (Mendonça, 1989, p.21).

Sabe-se que a política de assimilação não atingiu eficientemente os estratos mais baixos – a maioria de 98% – da sociedade. Se por um lado isso significou que culturas de comunidades específicas não tenham sido enfraquecidas, por outro, teria sido responsável pela destruição dos elementos estruturantes da cultura daqueles primeiros escritores, fato que justificaria o florescimento tardio de uma literatura combatente, postergado para a década de 1960 de acordo com a maioria dos estudiosos. Em que pese o fato de o estigma colonial permanecer ainda por cerca de mais três décadas, estendendo-se, pelo menos no que diz respeito à estética, até o “degelo da Guerra Fria” (Laranjeira, 2001, p.192).

Embora o assunto de periodização literária seja controverso em qualquer literatura, tanto mais quando se toma, como aqui, uma de história relativamente recente, não há como deixar de considerar o que os mais proeminentes estudiosos disseram sobre isso, a fim de se poder perseguir uma linha que demarque a gênese e evolução da atividade literária naquele país do Índico.

Uma primeira grande divisão a fazer seria entre o que se pode chamar de literatura colonial *versus* literatura africana. Entenda-se, com Pires Laranjeira, que o conceito de literatura colonial em África, diferentemente de no Brasil,

significa a literatura escrita e publicada, na maioria esmagadora, por portugueses de torna-viagem, numa perspectiva de exotismo, evasíonismo, preconceito racial e reiteração colonial e colonialista, em que a visão de mundo, o foco narrativo e as personagens principais eram de brancos, colonos ou viajantes, e, quando integravam os negros, eram estes avaliados superficialmente, de modo exógeno, folclórico e etnocêntrico, sem profundidade cultural, psicológica, sentimental e intelectual. (Laranjeira, 1995, p.26)

Em contraponto, vai-se entender como literatura africana aquela que “impugnava o *statu quo*” colonial (Laranjeira, 1995, p.27).

Não é difícil imaginar que a produção, circulação e recepção da dita literatura colonial foi muito mais profícua. Basta que se considere onde os pilares da instituição literária possuíam alicerces: editoras, críticos e – talvez principalmente – leitores, em sua maioria esmagadora, pertenciam ao grupo do colonizador: “Em suma, o grau de autonomia dos textos e seus autores em relação à literatura portuguesa, na situação colonial africana, dependeu da sua irreduzibilidade a uma tipologia e um horizonte expectacional europeus” (Laranjeira, 1992, p.25).

O aparato necessário para a existência do fato literário em África ainda usaria de todos os meios para promover uma literatura inofensiva, ora premiando e promovendo autores “mal pensantes e mal escreventes” ora antologando certas obras de modo deturpado/descontextualizado, quando não amputadas. Assim é que, pelo menos até a década de 1940, quando algo de uma consciência revolucionária é despertado, são os próprios autores moçambicanos que oferecem ao colonizador as armas contra Moçambique: uma literatura que buscou o êxito fácil na aprovação por parte do sistema colonial e que se tornou superficial, vendendo uma africanidade estereotipada (Laranjeira, 1985, p.11).

É certo que essa grande divisão em duas vertentes não dá conta de muitas especificidades, por ser generalizante e não cronológica. Não que se deva chegar a cronologias, artifício didático cerceador de tantas abordagens, mas vai-se tentar agora tomar a produção literária

em Moçambique mais ou menos demarcada numa linha do tempo para que se consiga vislumbrar por quais veredas atravessaram as palavras que chegam até os ouvidos contemporâneos; em quais espinhos se arranharam até adquirirem sua face atual.

Como é deveras incerto falar sobre uma literatura moçambicana escrita em outras línguas que não a portuguesa (ver nota 3 deste capítulo), o trabalho ficará com o recorte a partir da chegada do europeu. Isso não quer dizer que será abordada uma historiografia literária de 500 anos, uma vez que, até próximo ao início do século XX, os pesquisadores dão o período como deserto. Ao falar das características dominantes da literatura moçambicana escrita, Francisco Noa elenca que se trata de “uma literatura relativamente recente: cerca de 100 anos de existência” (Noa, 2008, p.35), fixando, com Fátima Mendonça, a primeira obra de ficção em 1925, *O livro da dor*, de João Albasini (Noa, 2008, p.37). Ainda que com a chegada do prelo em 1854 o panorama estivesse propício a mudanças, haveria poucos resultados literários. Tem-se então um *primeiro período*,⁷ que vai do início do século XVI até 1924, de total incipiência, conforme aponta Laranjeira (1995, p.256).

É ideia assente hoje que a literatura em língua portuguesa em Moçambique surgiu com caráter sistemático nos finais dos anos de 1920 (Mendonça, 1989, p.34), como também se pondera que a instituição literária não funcionou a pleno até o fim da Segunda Guerra Mundial, em grande parte pela carência de escritores que lhes dessem um *corpus* alargado (Laranjeira, 1995, p.256).

Um *segundo período*, que iria de 1925, quando sai *O livro da dor*, até 1945-1948, teve como fermento a fundação do jornal *O Brado*

7. Utilizar-se-á como base aqui, para o efeito desejado de se ter uma visão panorâmica da diacronia da literatura moçambicana, a periodização apresentada por Pires Laranjeira no seu *Literaturas africanas de expressão portuguesa* (1995), manual didático produzido para a Universidade Aberta de Portugal. Tal proposta de periodização em pouco difere da estabelecida por Fátima Mendonça, embora a professora atenha-se, ao tempo da publicação de sua obra *Literatura moçambicana: a história e as escritas* (1989), até o ano de 1975, enquanto Laranjeira avança mais um período, levando até 1992 essa linha do tempo.

Africano, em 1918, por João Albasini e Ferdinand Bruheim. Essa imprensa, através da qual uma nova geração de intelectuais começou a mostrar-se, embora parecesse querer contrariar o poder colonial, ainda guardava as atitudes contraditórias geradas pela assimilação (Mendonça, 1989, p.34). Esse tempo anterior à Segunda Guerra será marcado pela herança estética do terceiro romantismo português, embora Mendonça aponte que já havia algum sentimento de pertença a um grupo, notado pela temática que desenvolveu motivos relacionados à tradição moçambicana (Mendonça, 1989, p.36).

No pós-guerra, uma série de acontecimentos e publicações em conjunto irrompem como um novo rumo para a literatura e a leitura no país. Assim, o *terceiro período* “caracteriza-se pela intensiva *Formação* da literatura moçambicana” (Laranjeira, 1995, p.260), já que o final da guerra gerou condições para se pensar as independências, levando a produção dos anos de 1950 a tentar criar um espaço literário nacional, influenciado pela estética modernista das revistas *Orpheu* e *Presença* (Mendonça, 1989, p.38).

O *quarto período* compreende do início da luta armada até a conquista da independência (1964-1975). Trata-se de um período de desenvolvimento e coexistência de três linhas bem demarcadas, a saber: 1) uma literatura que tematizava a luta armada e refletia a ideologia da Frelimo, praticada nas zonas libertadas; 2) uma outra produzida nas cidades, por intelectuais que se distanciavam do poder colonial (mas nem sempre matizavam o aspecto político de seus textos); e 3) um terceiro grupo – este patrocinado pelo aparelho de Estado colonial – que defendia a ideia de uma literatura moçambicana e portuguesa integradas em consonância com a ideologia luso-tropicalista freiriana.⁸ Tal vertente – produzida artificialmente

8. O termo “luso-tropicalismo”, *grosso modo*, enfatiza algumas particularidades da colonização portuguesa nos trópicos em comparação às efetuadas por outras nações europeias. Defende a ideia de que, em sua generalidade, o povo português seria mais amigável, mais humano e com melhor capacidade de adaptação a outros povos e culturas, o que teria feito da colonização portuguesa um processo menos traumático e mais integrador das culturas. Tais

– desagregou-se em face das circunstâncias históricas (Mendonça, 1989, p.40-3).

Ao *quinto período* (aquele sobre o qual Fátima Mendonça (1989, p.54) não avança, em grande parte por faltar o distanciamento temporal que requer a historiografia, Pires Laranjeira chamará de “Consolidação”, “por finalmente passar a não haver dúvidas quanto à autonomia e extensão da literatura moçambicana” (Laranjeira, 1995, p.262). Esse período iria de 1975, com a independência, até – provisoriamente – 1992, com a publicação de *Terra sonâmbula*, primeiro romance de Mia Couto.⁹ Destaque-se que nos primeiros anos do pós-independência assistiu-se a um *boom* de publicações que permaneceram engavetadas e dispersas durante os anos da guerrilha.

Embora o Estado (leia-se a Frelimo) detivesse o monopólio das publicações, pode-se dizer que a Instituição Literária passou a funcionar a pleno, uma vez que os escritores puderam então publicar fora do país. O culminar desses novos caminhos da literatura moçambicana terá sido a publicação do livro de contos *Vozes anotecidas* (1986), de Mia Couto, divisor de águas e “fator de mutação literária” que instaurou “uma aceitabilidade para a livre criatividade da palavra, a abordagem de temas tabus, como a convivência de raças e mistura de culturas” (Laranjeira, 1995, p.262). Ademais, completa Cremilda Medina, os artistas do pós-independência se preocuparam com uma nova proposta estética que se identificasse “com a face cultural moçambicana” (Medina, 1987, p.24).

proposições foram cooptadas pelo regime do Estado Novo, para justificar a permanência de Portugal nas colônias africanas.

9. Imagina-se que essa publicação não seja tomada por si como marco, mas a ela se aponha um marco político para o país, o acordo que pôs fim a guerra civil, já referido na “notícia histórica”.

Literatura e oralidade: a questão das línguas

*a minha pátria
não é a língua portuguesa,
mas a minha língua portuguesa.*

Mia Couto

Ao que parece, já ficou mais ou menos demarcado que, quando se fala em literatura africana de maneira ampla, está-se referindo a uma literatura escrita (e nas línguas europeias). Há então que levar em consideração que a cultura ágrafa das línguas nativas se sustentava nas bases da oralidade, que, para além do mais, ainda é o sistema de pensamento dominante em Moçambique (Couto, 2009b, p.190). Nas comunidades tradicionais, mais que meio imediato de comunicação, a palavra adquire um caráter sagrado, com poder encantatório e força para criar e mudar o mundo: “De facto, nas comunidades ágrafas, a palavra é uma força vital: não representa a ‘coisa’, é ela que a faz existir” (Afonso, 2004, p.206).

Orlando Mendes afirma que antes da ação colonizadora havia “apenas” literatura oral e que esta – tal qual a escrita mais tarde – também era monopólio de alguns iniciados, embora sempre fosse dirigida ao povo e agisse contra a discriminação (Mendes, 1982, p.9). Levando em consideração a existência de 25 línguas ágrafas em Moçambique e a propriedade natural das línguas de se interinfluenciarem, hibridizando-se, pode-se traçar uma linha de pensamento de como a literatura em língua portuguesa é tomada de assalto pelo *modus operandi* da literatura/tradição oral moçambicana.

A força do argumento do colonizador de que as línguas locais, por não se prestarem a um sistema escrito, eram inferiores e não se coadunariam com a inserção do país na modernidade foi perdendo eco à medida que o português mais castiço não dava conta de expressar a contento o modo de pensamento nativo. Para José:

O Estado procurava explorar as potencialidades do uso do português como língua oficial: permitiria a comunicação entre os mem-

bro das diferentes etnias; evitaria o reconhecimento privilegiado de uma das línguas nacionais, favorecendo a unidade; cumpriria a função de modernização da sociedade, sendo a língua do ensino; contribuiria para a inserção de Moçambique no espaço internacional da língua portuguesa. (José, 2008, p. 50)

Há também que considerar que nem era intuito do aparelho colonial que o idioma fosse de fato dominado por todos.

No que diz respeito à fala cotidiana, a fronteira entre as línguas é mais maleável, negociável e, até certa medida, algum hibridismo é tolerável. No entanto, como língua oficial – da escola e do acesso ao poder –, o português cumpria (talvez ainda cumpra, e não só em Moçambique) bem o papel colonialista de manter aqueles que não o dominam apartados de uma série de bens e privilégios proporcionados pela educação formal, quando não na base do mais puro preconceito linguístico. Aqui importa mais destacar que, imposto de fora – língua alienígena –, em nada contribuiria para a aglutinação do povo em torno de uma identidade e ideal nacionais, não fosse a ação da literatura a minar a lusitanidade, imprimindo à força dos ventos do Índico uma feição tropical ao estatuto camoniano da língua portuguesa.

Mendes destaca que uma análise mais cuidadosa da literatura oral dissipa as reservas tendenciosas que a erudição colonialista tem a seu respeito, quando revelados o poder de síntese, didatismo e crítica dos provérbios e ditos populares capazes de “julgar com propriedade e justiça comum, qualquer problema ou conflito de relações sociais” (Mendes, 1982, p.10-1).

Os aforismos, tão significativos e representativos da sabedoria oral popular, são parte onipresente¹⁰ da prosa moçambicana (como também da poesia, como se nota na obra de um Craveirinha) e é na obra de Mia Couto que ganham destaque. Com Couto, as fórmulas

10. Em face dessa onipresença das formas orais no texto escrito em África, Gilberto Matusse reivindica a sistematização de uma teoria da literatura atenta às relações entre escrita e oralidade (Matusse, 1998, p.44).

gnômicas populares não são apenas reproduzidas, mas deslocadas, invertidas, ampliadas, enfim, passam por uma gama de modificações/adaptações que criam um novo lugar de enunciação para as mesmas e, por conseguinte, novas e inexploradas possibilidades de leitura. Merece nota que Couto não trabalha apenas com o manancial oral moçambicano, como também os ditos populares de origem europeia vão sendo realocados noutra contexto por meio de uma apropriação paródica indiscriminada que, na maioria dos casos, subverte a lógica primeira dos ditados, ridicularizando-os, mostrando outras possíveis adequações, o mais das vezes para conseguir o efeito de um humor leve, mas também para “questionar clichês ocidentais” (Afonso, 2004, p.437).

Para Afonso, esse processo de absorção não é “só da língua portuguesa, mas também de uma estruturação literária que se deixa contaminar pelas práticas do conto oral” (Afonso, 2004, p.206). De acordo com a autora, o que Couto faz é apropriar-se do esquema de comunicação do contador de histórias tradicional – os *griots* – evocando fatos míticos por meio de fórmulas do tipo “Era uma vez...”, instaurando o efeito desejado de narrativa oral (Afonso, 2004, p.427). Fica, pois, fixado na narrativa escrita em (nessa) língua portuguesa um tempo, espaço e lógica que não pertencem ao universo original que tal língua representa. Assim, o instrumento *língua* do outro não é apenas assimilado unilateralmente – como seria desejo ingênuo do colonizador –, é apropriado e transformado de modo a dar conta de expressar, sob nova roupagem, as cosmogonias alheias.

Os debates sobre a questão das línguas se estendem para além do que foi até aqui apresentado. É importante observar que o português impuro das colônias guarda, por um lado, o signo da invasão e, por outro, as cicatrizes que o colonizado impingiu em seu *corpus* imaculado. A língua da metrópole é utilizada antes por uma questão pragmática: é mais útil no enfrentamento do mundo contemporâneo. Se não há retorno no processo de colonização, se o colonizado pode usufruir dos bens de consumo do Ocidente, também poderá usufruir da língua que melhor se adequar à nova situação –

e certamente uma língua europeia terá mais valia nesse contexto (ainda que seja hoje a língua de um país semiperiférico como Portugal).¹¹

No momento das independências, parece que ficou clara a importância da escolha de uma língua europeia oficial como tom agregador da nação. Tal pode ser facilmente verificado nos discursos da Frelimo, no caso moçambicano. Pode parecer um contrassenso a adoção da língua do dominador, justamente no momento em que se tenta afirmar a nacionalidade. Inúmeros debates entre intelectuais tiveram essa motivação, nomeadamente a partir de 1959 durante o Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado em Roma. Por paradoxal que seja, a adoção da língua portuguesa em Moçambique parece ter sido a opção “neutra”,¹² uma vez que a escolha de alguma língua nativa poderia exacerbar diferenças internas com a ideia de supremacia política do grupo de falantes da língua escolhida como oficial. Parece que a solução mais conveniente era mesmo a apropriação antropófaga do português europeu que, de mais a mais, já se moçambicanizara, como havia se abasileirado, seguindo a tendência natural da evolução das línguas. “Por outro lado, se se encarar o problema do ponto de vista histórico, o conceito de nação exige a apropriação da língua nacional” até como instrumento de definição de fronteiras (Medina, 1987, p.25).

O problema que gerará as discussões sobre a linguagem cou-tiana se encerra na importância da língua literária, entendida como instrumento de consolidação da independência. Como afirmar as ideologias nacionalistas às grandes massas se a linguagem de Couto mostrava-se de certo hermetismo para os populares? Em verdade, talvez nem seja esse o ponto; talvez seja algo mais elementar: de que formas e a quem a literatura atinge?

-
11. Conforme gosta de salientar Boaventura de Souza Santos (Xavier, 2007, p.17). “Assim, o Centro seria o conjunto dos países capitalistas ocidentais que ditam hegemonicamente parâmetros culturais e político-ideológicos” (Xavier, 2007, p.313).
 12. Soyinka por vezes também enxerga da mesma maneira a adoção do inglês na Nigéria, noutros momentos sugere que o swaili seria a língua para a África.

Por fim, no tocante à questão da oralidade, é vital destacar que o processo de transição para uma cultura escrita, que excluiu a maioria dos colonizados, é o mesmíssimo que, alhures, foi utilizado para privar a mulher dos bens do mundo letrado. Como para o sistema de pensamento ocidental só existe historicamente o que é escrito, a mulher, cujas práticas – como as dos colonizados – foram “providencialmente” mantidas vinculadas ao universo da oralidade, foram segregadas, quase seres a-históricos, pré-históricos, inferiores. Mesmo considerando-se que a escrita não seja *per se* motor para a evolução de um povo, Jahn considera os povos ágrafos (e aqui se poderá considerar o recorte da mulher e do colonizado) como “victimas del azar de la história” uma vez que “la función primordial de la escritura es hacer posible la esclavización del hombre” (Jahn, 1963, p.258-9).

Na passagem da oralidade para a escrita aparece um forte elo que encadeia as mulheres aos povos dominados. Daí a importância da escrita coutiana na transposição da dicção oral para o universo da língua portuguesa escrita, como forma de realocar historicamente aqueles excluídos. Neste ínterim, com a análise dos contos no terceiro capítulo do livro, será vista a preocupação recorrente de dar a palavra, a voz ao colonizado e à mulher, ao menos de criar um espaço a partir do qual ambos possam falar.

Predileção pelo conto e o conto fantástico em África

Veza por outra se depara com argumentos que tentam justificar a predileção dos autores africanos pelo gênero conto por meio de um discurso de ranço colonialista; eles não estariam ainda preparados (quase se pode ler que não seriam capazes) para incursionar por um gênero de maior fôlego como o romance. Fica também essa impressão quando se lê coisa do tipo: “*O romance do escritor fulano de tal é construído como um conjunto de contos superpostos*”. Pode-se juntar aqui uma explicação sociológica. Ora, o romance é

um gênero tardio, que resplandece apenas no século XIX como gênero para a burguesia e com raízes profundas no universo da escrita. Difícil, pois, imaginar que o solo das culturas ágrafas africanas fosse propício, de início, ao seu florescimento. Ainda assim, talvez haja aqui uma nesga de preconceito, de modo que seja mais conveniente aventar que a opção pelo conto seja mesmo um ato deliberado do escritor em nome de um gênero mais condizente com a gênese do pensamento popular, distante certamente do pensamento burguês do qual o romance é espelho. À parte a problemática do preconceito, há terreno mais firme para se pensar a absoluta preponderância do conto sobre outros gêneros em África.

A primeira explicação colocada por Chabal liga-se à origem dos escritores, em sua esmagadora maioria oriundos do universo do jornalismo e, portanto, acostumados ao texto curto, prosaico, e que tinha espaço garantido para publicação em tais veículos. Ademais, essa predileção também teria ligação justamente com o que vinha sendo exposto anteriormente: esse gênero da narrativa curta seria o que melhor enquadra a proposta de aproximação entre a escrita e a oralidade dos contadores de histórias (Chabal, 1996, p.77).

Mia Couto é o primeiro a ressaltar esse aspecto, uma vez que o conto “permite-lhe ficar nas margens da poesia” (Afonso, 2004, p.296). E é justamente Couto quem, dentre os escritores moçambicanos “melhor consegue o regresso às fontes”, reproduzindo o universo da oralidade, criando mesmo um halo de “serão à volta da fogueira” (Afonso, 2004, p.425). Para Chabal,

The fantastic in Mia Couto's stories is also a response to what he perceives as the death of the imagination brought about by the violence of life in contemporary Mozambique. [...] Literature, as practised by Mia Couto, is clearly an attempt to rekindle the pleasure of the dream, to desire to be others, or simply an other. (Chabal, 1996, p.81)¹³

13. “O fantástico nas histórias de Mia Couto também é uma resposta ao que ele percebe como a morte da imaginação provocada pela violência da vida na Mo-

Por certo, propiciar o desejo de “ser outros” através da ficção é um largo passo para trazer à tona questionamentos que revelem a necessidade de “ser outros” no universo real; não será fuga, mas trabalho de conscientização, para além de tudo construído a par do resgate da beleza estética e do sonho perdidos.

Gênero que melhor traduz o esquema do pensamento tradicional por se prestar mais facilmente à hibridização, o conto também está aberto a se tornar o discurso mais incisivo contra o sistema colonial em Moçambique (Afonso, 2004, p.328) quanto mais se deixa levar por sua vertente fantástica. A exemplo do congêneres sul-americano – e mesmo tributário dele, ao menos com a mesma necessidade em sua gênese, de romper com o periférico (Matusse, 1998, p.141) – e principalmente em oposição à narrativa da tradição europeia, o conto fantástico em Moçambique será arma de insubordinação/subversão do discurso e do ponto de vista racionalizante europeus. Gilberto Matusse chega a considerar que “a narrativa moçambicana está a ponto de libertar-se da tutela europeia, engendrando correspondências e conexões que a aproximam da ficção das literaturas da América do Sul” (Matusse, 1998, p.170).¹⁴

A opção pela estética da narrativa curta parece estar ligada ao fato de, se a literatura já constitui um lugar de um contradiscurso em relação aos discursos hegemônicos, o conto, por sua vez, quando do gênero fantástico, é “essencialmente um modo privilegiado para se executar a subversão dos valores políticos, sociais e morais, transgredindo a realidade consensual” (Martins, 2008, p.64).

Assim, subvertidos em relação aos valores morais difundidos na origem do gênero, o conto moçambicano constituirá uma anti-norma, rompendo com o racional e dando espaço/voz a outras rea-

cambique contemporânea. [...] A literatura, como a praticada por Mia Couto, é claramente uma tentativa para reacender o prazer do sonho, do desejo de ser outros, ou simplesmente um outro.” (Tradução livre).

14. Outrossim, há que se destacar que o gênero fantástico tenha servido em Moçambique como no Brasil dos anos de chumbo, para ludibriar a censura, basta que se lembre da obra de J. J. Veiga, por exemplo. Orlando Mendes já dissera o mesmo a respeito do gênero poesia em seu país (ver nota 4 deste capítulo).

lidades – mágicas/fantásticas, por assim dizer –, mas, em essência, realidades apenas diversas das aceitas comumente pela razão, uma vez que, como expõe o próprio Couto, “os sistemas de pensamento da ruralidade africana não são facilmente redutíveis às lógicas dominantes da Europa” (Couto, 2009b, p.22). O fantástico opera a libertação do pensamento assente no endeusamento da razão e do capital, não configurando – ao contrário do que é mais fácil deduzir – uma fuga da realidade, mas uma ruptura com essa ordem (Martins, 2008, p.61) de modo a redimensioná-la. “O maior desafio é sermos capazes de não ficar aprisionados nesse recinto que uns chamam de ‘razão’, outros de ‘bom senso’”, apregoa Couto. Adiante, espera-se que fique claro como a opção pela “não-razão” do gênero fantástico liga-se a outras formas de negação dos discursos hegemônicos que emanaram de certa Europa,¹⁵ quiçá figurando como a “pessoa desenvolta que mostra o traseiro ao *Pai Político*” como quisera Barthes (1999, p.69).

Vai se tornando mais clara a opção pelo conto como gênero que atende a um programa estético-político dos autores africanos, via de regra engajados na construção do ideário e identidade de suas nações, que entendem passar por uma completa reestruturação/reelaboração da vivência e do pensamento em função de uma realidade plasmada no hibridismo cultural, que implica, *a priori*, “a rejeição do racionalismo, da abstracção intelectualista, da tentação científica” (Matusse, 1998, p.141), enfim, passando pela refutação do pensamento racionalizante que se pretende superior e hegemônico. Note que é necessário, quando se refere ao fantástico ou ao maravilhoso, ponderar sobre o ponto de vista do observador: certamente algo que se afasta da vida cotidiana de um europeu a ponto de ser taxado como fantástico, pode impregnar naturalmente a vida de determinado grupo em África. Esse fantástico aparece sempre pelo

15. Para não cair em essencialismos e generalizações simplistas, este texto quer tomar para si o espírito da expressão de Mário Pinto de Andrade (2000), que fala sempre em “*certa Europa*” quando se refere, por exemplo, a práticas racistas.

olhar exógeno, quando tomado diante da perplexidade ocidental em face de ocorrências que fogem a sua racionalização.

Em geral, e particularmente na escrita de Mía Couto, pode-se também pensar que o fantástico é o que melhor atenderá a necessidade de instauração de um tempo mítico, que é o tempo fora do tempo das narrativas da tradição, da oralidade que se pretende, se não recuperar, ao menos dar fôlego novo. Nessa linha de pensamento é que Chabal assevera que “The author’s use of the fantastic is never gratuitous” (Chabal, 1996, p.79).¹⁶

Pires Laranjeira prefere a expressão dos angolanos Henrique Abranches e Pepetela, de “realismo animista”. Como o realismo mágico sul-americano, “este também decorrente do cruzamento da descrição pormenorizada de ambientes, caracteres e ações com o onírico e com a imaginação populares” (Laranjeira, 1995, p.316). Imigrado da tradição oral – predominantemente rural –, o elemento fantástico quer “provocar emoção e estranheza no leitor, sobretudo o alienígena” (Laranjeira, 1995, p.316). Corrobora-se a ideia de que a visão sobre o conceito do que seja o fantástico depende do universo imaginativo e conceitual do leitor; certamente o leitor moçambicano estranhará menos ou, mais provavelmente, nem estranhará algo que ao leitor estrangeiro possa parecer absurdo.

Crê-se assim que Couto – a exemplo dos autores hispano-americanos – esteja participando “d’un réalisme à la fois ‘socialiste et merveilleux’”¹⁷ (Antoine, 1992, p.140).¹⁸ Parece que Maria Fernanda Afonso assinala coisa semelhante quando diz que “o fantástico de Mía Couto dá a ler em filigrana realidades históricas e sociais complexas, representando, afinal, um desencantamento político” (Afonso, 2004, p.359).

Embora se tenha usado até aqui o termo fantástico indiscriminadamente, deve-se considerá-lo, bem como o mágico e o

16. “O uso que o autor faz do fantástico nunca é gratuito.” (Tradução livre).

17. “De um realismo ao mesmo tempo socialista e maravilhoso.” (Tradução livre).

18. A fala de Régis Antoine aqui transcrita se refere à obra de dois autores haitianos.

maravilhoso ligados ao real ou realismo, como parte de uma terminologia por vezes controversa, que aqui não seria propósito aprofundar.¹⁹ Parece lícito, sem que isso se queira definitivo, dizer que em grande parte a obra contística de Couto se enquadra no que Spindler sugeriu como sendo “realismo mágico ontológico”, no qual

o sobrenatural apresenta-se de forma realista como se não contradissesse a razão e não se oferecem explicações para os acontecimentos irrealis da obra. [...] Diferencia-se do fantástico pelo fato de o narrador não se apresentar alterado, intrigado ou perturbado diante dessa realidade. (Spindler apud Esteves & Figueiredo, 2005, p.412)

Certamente, quem se mostrará perplexo – e esse deve ser o mote para autoquestionamentos de suas posições – será o leitor.

Mia Couto: obra e crítica no quadro sócio-histórico moçambicano

Embora possa parecer desnecessário à primeira vista aos leitores deste livro, é com a seguinte afirmação que terá início esta seção: *Mia* é um homem, não uma mulher como normalmente imaginam aqueles que pela primeira vez se deparam com o nome do autor. Segunda informação (des)necessária: a cor da pele desse homem é branca.

19. A esse respeito, o artigo de Esteves & Figueiredo (2005) pode ser esclarecedor, pois percorre o caminho da gênese e uso do termo no último século, concluindo com a necessidade e tendência de “que tais conceitos adquiram outros matizes, mais condizentes com a multiplicidade dessa realidade cultural [da América Latina]” (p.413). Especificamente sobre o fantástico e o maravilhoso na obra de Mia Couto é recomendável a leitura das dissertações de mestrado de Gilberto Matusse e de Ana Paula Roblés – ver “Referências bibliográficas”.

Se, por um lado, dar esse destaque à cor da pele pode parecer índice essencialista, por outro, há que justificar que, não tanto a cor da pele em si, mas as origens sociais que ela denota, é que deram oportunidade a Couto (como a Patraquim, entre outros) de começar a publicar antes de tantos outros bons autores igualmente moçambicanos, porém de pele escura (Medina, 1987, p.26).

Nascido em 1955, na cidade de Beira, província de Sofala, Moçambique, e lá criado, Antônio Emílio Leite Couto é filho do escritor e jornalista português Fernando Couto, que passou parte substancial da sua vida na colônia. Mía Couto publicou seus primeiros poemas no jornal *Notícias da Beira* aos 14 anos. A esse tempo, já havia sido deflagrada no país a luta armada pela libertação nacional. Em 1972, aos 17 anos, passa a viver em Lourenço Marques (hoje Maputo) e a cursar Medicina (com o intuito de se especializar em Psiquiatria), curso que interromperia em 1974, optando pelo Jornalismo, que, nas palavras de Laranjeira, acedia “a uma solicitação dos novos tempos, de profunda mudança política, a caminho da independência” (Laranjeira, 2001, p.193-4); uma “convocação histórica compulsória” (Medina, 1987, p.57). Passa a integrar o esforço para a criação do novo país sendo, no pós-independência, diretor da Agência de Informação de Moçambique (AIM), além da revista *Tempo* e do jornal *Notícias*. Em 1985, retornou à universidade para cursar Biologia, dando novo rumo a sua vida e passando também a conjugar esforços pela conservação ambiental, nomeadamente com o trabalho para a criação de um parque na ilha de Inhaca.

Como dito anteriormente, a literatura em África nasce sob o selo da língua portuguesa e em estreita relação com o jornalismo. Com Couto não seria diferente, em que pese também a tradição paterna. Considere-se que, no início da década de 1960 – tempo do início da vida escolar do autor –, havia cerca de 98% de analfabetos naquele país, o que equivale a dizer que “a escolarização era acessível apenas a uma faixa muitíssimo reduzida de privilegiados” (Laranjeira, 2001, p.194).

Consta que foi em Moçambique que se fixaram os colonos portugueses de maiores posses. Os próprios custos da viagem até aquele país (muito mais distante de Portugal que Angola) supunham maiores bens à partida. Fato é que a distância da metrópole também fez com que se desligassem mais facilmente dos costumes de origem que os colonos de Angola e passassem a um contato intenso com a cultura anglo-saxônica de evidente influência em Moçambique pela proximidade com a África do Sul e Rodésia (Melo, 1988, p.8).

Para tentar ainda compor esse quadro onde o autor desponta, deve-se dizer que sua cidade natal é a “mais branca de Moçambique”, havendo mesmo um quase regime de *apartheid*, como relatou o próprio Couto em entrevista a Patrick Chabal (1994). Luís Bernardo Honwana, também escritor, autor de *Nós matámos o cão tinhoso*, avalia a situação em entrevista a Virgílio de Lemos ao considerar que a realidade colonial em Moçambique nunca permitiu uma coexistência multirracial, sendo o racismo uma prática onipresente (Laranjeira, 1995, p.292). Apesar disso, Afonso acredita, em parte evocando as mesmas declarações do autor em entrevistas, que Mia Couto pôde ter acesso enquanto criança “a dois tipos de imaginário referente à Europa e à África” (Afonso, 2004, p.288) e, portanto, a dois modos de percepção da existência, ou então a um modo híbrido de percepção.

A estreia do autor se deu em 1983, com a publicação de *Raiz de orvalho*, volume de poemas, a que se seguiu o livro de contos *Vozes anoitecidas*, de 1986. A sucessão de publicações de livros de contos, crônicas, passando pelo primeiro romance, *Terra sonâmbula* (1992), até o seu mais recente *Pensageiro frequente* (2010), todos com sucessivas edições e traduções, acabaram por alçá-lo como um dos “maiores escritores contemporâneos de língua portuguesa” (Afonso, 2004, p.42).

O caminho para esse sucesso foi determinado já no primeiro livro de contos, que viria “abalar certo monolitismo da *instituição literária moçambicana*” (Laranjeira, 1995, p.313). As 12 histórias

que compõem o volume contêm o germe do que caracterizaria toda a subseqüente produção coutiana: a inventividade linguística a par da vasta capacidade narrativa. Na esteira de outros escritores terceiro-mundistas, Mía procura marcar a diferença linguística e literária no bojo da língua do colonizador. Age no interior da língua portuguesa para delimitar uma espécie de “norma moçambicana” em que existe notadamente a adaptação gramatical a contextos inusitados, paradoxalmente a economia de verbos e proliferação de pleonasmos e rica criatividade sintática. Apesar do que possa parecer, o autor não se afasta tanto da norma do português europeu. O novo léxico surge a partir da gramática lusíada, o que, para além de tudo, demonstra seu total e profundo domínio por parte do autor. Aliás, é característica comum o bilinguismo dos escritores em Moçambique; no entanto, Couto não está incluso no rol destes; não fala língua autóctone. Sua expressão literária não é – nem se pretende – uma nova língua, mas uma nova linguagem/modo de expressão de e para um mundo que não cabe no cercado do português castiço, antes procede “à descoberta e apropriação da lógica dos que, providos de diferentes culturas maternas, ingressam no domínio da língua portuguesa” (Medina, 1987, p.56). Outrossim, esse trabalho com a língua remete ao gênero fantástico, cujo discurso prima pelo recurso de romper “com a sobriedade, a harmonia e o comedimento” (Matusse, 1998, p, 141), rompendo, consequentemente, com a hegemonia dos cânones europeus.

Ao tempo do lançamento de *Vozes anoitecidas*, pulularam os detratores daquele “novo”²⁰ estilo e instaurou-se grande polêmica, causadora de uma série de aborrecimentos ao escritor. Usaram-se todos os argumentos do purismo contra aqueles que vez por outra vêm “perturbar a norma”. Couto responderia à altura através da famosa e bem-humorada crônica “Escrevências desinventosas” (inserida mais tarde no *Cronicando*, 1988), reivindicando para a li-

20. De algum modo, o estilo coutiano já se verificara noutras latitudes, com um José Luandino Vieira ou um João Guimarães Rosa.

teratura do país o poder da imaginação. Para além de tudo, o episódio escancarou uma imaturidade da crítica local, naquele tempo impregnada de antigos preconceitos, o que só tem a reforçar o caráter “fundador de uma nova reordenação literária” (Laranjeira, 2001, p.198) do livro *Vozes anoitecidas*.

No referido artigo de 2001, Pires Laranjeira não se poupa em dizer desse caráter “renovador da literatura moçambicana” surgido – com outros da década de 1980 – “para instaurar uma nova ordem estético literária” (Laranjeira, 2001, p.195) que parece ter como ponto irradiador a escrita do biólogo. De acordo com Maria Fernanda Afonso, também Albino Magaia, jornalista e poeta, o considera como criador de uma escola literária em Moçambique (Afonso, 2004, p.252).

Relativamente jovem e em franco processo criativo, a fortuna crítica sobre a obra coutiana cresce exponencialmente ao mesmo tempo em que o autor é cada vez mais celebrado pela mídia, cultuado em Portugal e já de certa forma no Brasil,²¹ onde é membro da ABL. É também requisitado para um sem-número de eventos públicos, curiosamente nem sempre relacionados à literatura ou biologia, como em palestra sobre “Globalização da tecnologia num mundo informatizado” na Conferência das Telecomunicações em Moçambique,²² o que denota a projeção inicialmente auferida através de sua obra, mas que ganha relevo por meio de um carisma pessoal peculiar que sua figura exerce, em que pese “a ausência de pose intelectual, a simplicidade nos encontros com o público, durante os quais prefere contar histórias pícaras ou dramáticas do quotidiano de Moçambique, a falar de sua obra” (Laranjeira, 1995, p.312).

21. Para se ter uma ideia, seu primeiro romance saiu em Portugal com uma tiragem de 15 mil exemplares. Mais recentemente, *Raiz de orvalho* e *O fio das missangas* tiveram uma reedição “distribuída” por 0,50€ por uma revista de grande circulação naquele país. A tiragem da revista superou os 115 mil exemplares.

22. O texto dessa palestra foi incluído posteriormente nos *Pensatempos* (2005).

Sucesso de público e de crítica como se diz popularmente, há que se falar nem tanto de “para quem fala” como “de onde fala” esse escritor.

O entre-lugar [contrabandista] do discurso de Mia Couto

Há que perguntar, com Cremilda de Araújo Medina, “como se situa um branco, descendente de português, no contexto das feridas abertas do colonialismo?” (Medina, 1987, p.58). De acordo com Afonso, os autores em Moçambique são “essencialmente de origem urbana, culturalmente e, por vezes, biologicamente mestiços” (Afonso, 2004, p.39). Para Laranjeira, foi nos anos 1960 e 1970 que se intensificou em Moçambique “uma tendência própria da colónia, qual seja a de criar muitos intelectuais, escritores e artistas com uma *identidade nacional indefinida, vacilante ou dupla*” (Laranjeira, 1995, p.261 – grifo do autor). Muitos desses luso-moçambicanos abandonaram o país, assumindo uma nacionalidade em trânsito. Mia Couto, entre outros, permaneceu no Índico e, mais que isso, “assumiu sem reservas a cidadania moçambicana” (Laranjeira, 1995, p.262).

Homem branco de classe média. De ascendência europeia. Dono de dois diplomas universitários. “Nascido e criado” num dos países mais pobres do mundo em um momento histórico de profundas transformações no seio daquela sociedade, das quais participou em um cargo de destaque (o de diretor da AIM, como já dito). Tudo isso – e muito mais – vai compor a persona de Couto e, por conseguinte, de sua obra. Alguns críticos mais severos, nem tanto da obra quanto do autor, apegaram-se a aspectos decorrentes dessas origens: o autor não fala línguas autóctones, não conviveu em profundidade com os rurais e mais pobres, mormente retratados nas narrativas, ou então aquela pretensa língua literária moçambicana que estaria a criar não seria fiel ao modo de pensamento e expressão populares. Ainda que na oralidade, ninguém se expres-

saria como num conto do autor, o que comprometeria a adesão das massas de leitores.

Enfim, como já se pode perceber, entrarão nessa paisagem todos os prós e contras que balizam o sujeito híbrido pós-colonial. Será arriscado dizer que o fiel dessa balança é a própria índole do escritor, seu pendor moral, ideologia, comprometimento, sentimento de pertença à nacionalidade moçambicana? Para Jahn, a questão de não falar língua autóctone carece de importância, bem como a cor da pele do autor; o pertencimento de uma obra à literatura africana dependeria de que nela se encontrassem critérios ligados à cosmovisão do continente (Jahn, 1963, p.272).

Considerando que o estudo da enunciação busca mostrar como a obra representa o mundo de onde surge, também a obra literária africana não poderá ser dissociada dessas condições. A observação do “lugar de onde se conhece e se fala” (Afonso, 2004, p.180) – o chamado *locus epistemologicus* – é requisitada pela crítica pós-colonial como forma de pôr termo à dicotomia centro-margem e às fronteiras que a separam.

Várias tentativas de sistematização das histórias literárias em África, incorreram em vários equívocos a respeito da “nacionalidade” dos autores, ora incluindo no rol da literatura do país um autor que lá nasceu, mas que há muito vivia, pensava e falava desde a metrópole, ora portugueses de passagem, sem um método bem definido. O escritor africano é mediador entre dois mundos distintos (Couto prefere se referir a si mesmo como “contrabandista” na passagem entre esses mundos). Por isso se equilibra no limiar que une-separa cada realidade. Por isso também é comparado a Ogum, entidade que na mitologia iorubá é responsável por estabelecer anualmente o contato entre homens e deuses. A ideia de que o sujeito cultural pós-colonial é formado por meio de relações culturais que o tornam um ser híbrido é o que coloca o escritor com essas características na posição intermediária – sujeito com uma perspectiva dupla (no mínimo dupla, talvez múltipla) de percepção de mundo. No caso de Couto se poderia falar de uma percepção moçambicana, uma portuguesa, e por que não uma inglesa ou brasi-

leira, enfim, cosmopolita? Para Lima Reis, esse mover-se entre tempos e tradições diferentes, que estabelece “uma ponte entre universos múltiplos”, evidencia o lugar do escritor africano,²³ justamente na passagem dos mundos (Lima Reis, 1999, p.95). Talvez para além de Ogum, um autor como Mía Couto seja um Exu, aquele que leva desordem onde há ordem, mas também aquele que implanta nova ordem: o que abre os caminhos.

Considere-se que esse lugar de trânsito é um espaço marcado pela diferença e pelo conflito e que o trabalho nessa fronteira “exige um encontro com o ‘novo’” (Bhabha, 2007, p.27). O resultado dessa escrita intersticial será a representação de uma nação ambivalente. Afinal, se se pensar na já citada questão do escritor que gesta a ideia e identidade da nação, teria agora que se apor o conceito de disseminação, de Bhabha, para quem a identidade nacional (entendida como conjunto de fatores agregadores e distintivos de um dado povo) é hoje inviável, devido à conformação heterogênea das nações contemporâneas (Bhabha, 2007).

Impossível, dadas as condições expostas, se falar em centro e margem, dentro e fora, eu e o outro. Se com Lacan soube-se que o próprio sujeito é apenas uma construção de linguagem, que dirá do lugar de onde ele fala... Identidade e alteridade, eu e o outro (con)fundem-se no sujeito cultural híbrido representado pelo escritor. “Em suma, o sujeito narrativo atual fala a partir de espaços intermediários, entre culturas e nações, teorias e textos, passado e presente e, finalmente, entre o campo político e o artístico. Trata-se de uma dimensão *inter-nacional*” (Lima Reis, 1999, p.96).

Derivarão disso duas consequências principais: o diálogo criativo entre passado e presente e a desconstrução da noção de um centro privilegiado (Lima Reis, 1999, p.96). Desse modo, Couto, em seu trânsito, organizaria em novas combinações as diversas tradições (africanas, ocidentais e tantas quantas compõem o cadinho moçambicano e o universo de referências do autor) preparando o

23. A autora está a exemplificar com a obra de Wole Soyinka, escritor nigeriano.

terreno para “estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação no ato de definir a própria ideia de sociedade” (Bhabha, 2007, p.20).

Vai parecendo claro que esse ser híbrido – a despeito de problemas de identidade que notadamente afloram nesses casos – ocupa uma posição privilegiada na medida em que percebe o mundo em sua multilateralidade. A esse indivíduo, Abdul Janmohamed chamou “intelectual fronteiroço”. No caso de Mia Couto, parece estar-se diante do intelectual fronteiroço sincrético,²⁴ aquele que “parece sentir-se mais ou menos à vontade nas duas culturas, procurando combinar elementos de origens diversas para articular tanto novas formas artísticas quanto seu discurso teórico” (Janmohamed apud Lima Reis, 1999, p.100).

Novamente é Medina que autorizará essa visão sobre Couto:

Não deixou de gostar de Mozart ou dos autores clássicos portugueses [...] pulsa na frequência tanto de africanos quanto de um Eugénio de Andrade, Sophia de Mello Breyner Andresen, José Saramago, José Cardoso Pires, António Lobo Antunes – de Portugal – ou João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade – do Brasil. (Medina, 1987, p.59)

Mais: pela linha que se vem desenvolvendo, e se espera que fique clara até o final deste ensaio, não seja isso um louvor gratuito, o autor bem poderia encaixar-se no perfil do sábio maduro, que Michel Serres chama de “terceiro instruído”, um homem

experto nos conhecimentos, formais ou experimentais, versado nas ciências naturais, do inerte e do vivo, [...] preferindo as ações aos relatórios, a experiência humana direta às enquetes e aos dos-

24. Ao intelectual *sincrético*, Janmohamed opõe o *especular*, que se coloca à margem de ambas as culturas, o que o impede de sentir-se “em casa” em qualquer uma delas.

siês, viajante por natureza e socialmente, amante dos rios, areias, ventos, mares e montanhas, [...] apaixonado por gestos diferentes e paisagens diversas, [...] arcaico e contemporâneo, tradicional e futurista, humanista e cientista, [...] conhecendo e estimando tanto o desconhecimento quanto as ciências, as conversas domésticas mais que os conceitos, [...] enfim, sobretudo ardente de amor para com a Terra e a humanidade. (Serres, 1991, p.109-10)

Ao fim e ao cabo, aceitas essas proposições, não se poderá duvidar que Couto seja alguém com muito a contribuir para a nova sociedade que se avizinha, da qual se falará adiante.

Apesar da destacada origem híbrida (não biológica, mas culturalmente), e de tudo que se disse sobre o intelectual em trânsito, parece ser ponto pacífico para a crítica hoje que Mia Couto é, pensa e escreve a partir de Moçambique. Essa afirmação não soluciona em absoluto alguma polêmica e muitos questionamentos úteis a esse trabalho, pois, como já dito, existem muitos moçambiques e “os escritores moçambicanos, quase todos de origem urbana, escolarizados em português, têm em geral pouco contacto com o campo” (Afonso, 2004, p.207),²⁵ de modo que as relações com a realidade desse meio chegam ao leitor em segunda (ou terceira?) mão.

Paradoxalmente, por mais que se aponham explicações, parece se tornar mais difícil imaginar o entre-lugar de onde emana a voz coutiana em face, por exemplo, do que o autor já declarou em várias entrevistas: era seu hábito – em criança, na Beira – ouvir as histórias dos *griots* tradicionais, sem, no entanto, entender a língua, mas deixando-se levar pelo ritmo das palavras. Também é fato – e terá algum peso – que a profissão de biólogo facultou ao autor uma série de andanças em pesquisas pelo interior do país, onde – ouvidor de

25. Preocupação também de Patrick Chabal: “A identidade ambígua é mais do que uma mera incerteza de quem é branco em um país africano – alguém, portanto, cujas raízes devem ser imaginadas ao invés de resgatadas. É antes de mais nada a ambiguidade de alguém que não conhece, de fato não busca conhecer, a estrada à frente” (tradução livre).

causos – pôde captar os aspectos mais prosaicos da tradição popular. “Para isso, uma prática – escutar muita gente, perceber seu discurso de mitos, de fantasmas” (Medina, 1987, p.56).

Mas aqui é preciso colocar um aspecto ainda mais problemático. Se no início da seção “Mia Couto: obra e crítica no quadro sócio-histórico moçambicano” se insistiu em destacar que Couto é branco, na esteira das preocupações de Medina, não pode ficar de lado a observação de que é um homem e – portanto – fala a partir de um lugar de experiência particular. Fique demarcada a ressalva de Spivak de que nunca é o subalterno que fala; sua voz está sempre intermediada pela palavra de outrem, mormente a de um intelectual. Assim é que parece relevante demarcar quem é este que quer representar o subalterno e subalterna, sejam eles de pele branca ou preta. Seria de extrema arrogância que um escritor se assumisse como alguém que fala por tão diversas pessoas; certamente não é o caso de Couto. Antes, já que “não se pode falar pelo subalterno” (Spivak, 2010, p.14), o autor erige um discurso contra a subalternidade, amiúde “criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido” (Spivak, 2010, p.14).

Maria Fernanda Afonso acredita que dentre os escritores moçambicanos, seja “Mia Couto o que mais procura um espaço literário intermédio, marcado pela hibridez de sistemas culturais e linguísticos” (Afonso, 2004, p.241). Esse espaço intermédio ao qual Homi Bhabha (2007) chamou *Third space of enunciation* é que irá permitir que o autor se defina e represente fora de bipolaridades, quais sejam colonizador *versus* colonizado, norte *versus* sul, modernidade *versus* tradição, cultura *versus* natureza, até mesmo masculino *versus* feminino. Para o teórico é justamente nesse espaço – limite do etnocentrismo – que se encontram as fronteiras enunciativas das “mulheres, colonizados, grupos minoritários, [e] os portadores de sexualidades policiadas” (Bhabha, 2007, p.24), narradores e/ou protagonistas dominantes na obra de Mia Couto.

Apesar da possibilidade desse entre-lugar, é de crer que nunca será possível mensurar com absoluta segurança – por subjetivos e

em trânsito que são – todos os determinismos a que está submetida a pessoa do autor.

E já que até aqui se falou de certas escolhas, mais ou menos conscientes, do autor, como o *locus* enunciativo, a posição político-ideológica e o gênero textual, não se pode encerrar sem falar de certa mecânica de seu estilo, uma espécie de “gramática do desconforto”, por certo também uma escolha, um lugar marcado e marcante dessa escritura.

Em sua quase absoluta totalidade, o texto de Mia Couto parece remeter ao que Roland Barthes chamou de “texto de gozo” ou “texto de fruição” (a depender da tradução para o português do termo francês *jouissance*), aquele que não obedece a uma dinâmica do preenchimento, da satisfação, antes aponta para algo que se situa sempre adiante, sempre *mais além* (Barthes, 1999, p.21-2), em oposição ao “texto de prazer”, que conferiria *per si* a satisfação ao leitor.

Dessa maneira, o texto de gozo seria “aquele que põe em estado de perda, aquele que desconforta, faz vacilar as bases históricas, culturais, psicológicas, do leitor, a consistência de seus gostos, de seus valores e de suas lembranças” (Barthes, 1999, p.22), instaurando no leitor uma espécie de crise em sua visão de mundo. Certamente, é diante dessa perspectiva que se encontra o leitor e os narradores da maioria dos contos que serão analisados. Todas as “verdades” sobre as quais a sociedade patriarcal alicerçara o caráter dos indivíduos estão se diluindo, de modo que os sujeitos passam a enfrentar crises de identidade. Instaura-se a partir de então o desconforto para o qual se busca explicação para além da narrativa, numa dinâmica, muitas vezes, de desconstrução da própria narrativa (como é patente em alguns contos que serão analisados adiante), sem, no entanto, que esta se torne ilegível. Antes de tudo, o autor inaugura seu discurso num jogo de busca por algo nas fendas e ausências, tanto as do texto quanto nas que o texto provocará na mente do leitor pelo questionamento de suas certezas antes tidas como abso-

lutas. Adiante-se que essa “crise” é em tudo semelhante àquelas que eclodem nos momentos de ruptura com o antigo paradigma, das quais ainda se falará. E, seguindo a linha de pensamento de Guattari (1990), será, ademais, uma crise ecológica, porquanto atinja a subjetividade dos indivíduos.

2

ECOS FEMINISTAS

Oposição/separação entre humano e natureza

E do caos surgiu o cosmos. E surgiram as estrelas, dentre bilhões das quais o Sol logo ali fora. E surgiram os planetas, dentre os quais a Terra. Milhões de anos depois, a partir de uma célula primordial, a qual os cientistas chamaram Áries, surgiram desde as baratas até os tiranossauros. Só depois – muito, mas muito depois! – surgiu o *homo* (e *mulier*) *sapiens*, aos quais Leonardo Boff (1995, p.60) chama *sapiens/demens*, seres tardios no grande evento da vida e da história. Tardios e com um possível fim abrupto (Capra, 2002, p.206). A observação científica a partir de Darwin – e isso, de acordo com Kuhn (1975, p.214), foi a tese mais perturbadora da teoria da evolução, mesmo para os homens das ciências – não deixa dúvidas de que o *homo sapiens* não é o último, nem sequer o melhor de sua espécie, não é o topo da cadeia, o suprassumo dos seres vivos. Antes, é pequena engrenagem na máquina universal de tempo e espaço. É consubstancial às baratas e tiranossauros e estava contido em energia e substância, junto a todas as coisas, no pequeno ponto de energia e massa incomensuráveis que desencadeou o *big-bang*. Só o próprio homem é que um dia, talvez por ter dominado o fogo, se supôs diferente/superior aos demais entes da criação, chegando

a inventar um Deus que autenticasse seus mandos e desmandos sobre as demais criaturas.

É bem verdade que não foi uma barata ou tiranossauro que pintou o teto da Capela Sistina ou escreveu *A metamorfose*. Tampouco – que se saiba – algum deles foi capaz de pensar em categorias de tempo e espaço. Mas também não foi nem barata nem tiranossauro que lançou a *Little boy* sobre Hiroshima ou *napalm* sobre os campos de arroz do Vietnã ou massacróu os tutsis de Ruanda ou os judeus na Alemanha. Pensando em termos do que se chamou de cultura, o homem é diferente sim dos demais seres. A quais limites a diferenciação levará sua espécie e as demais, sobre as quais agora exerce domínio, não se sabe, embora aventem-se inúmeras hipóteses, poucas delas otimistas. Fato é que a construção da cultura sempre encerrou algo destrutivo (Eagleton, 2001, p.24), seja sobre a própria espécie humana e sua cultura, seja sobre as demais espécies na natureza. A relação fundamental do ser humano para com os seres e objetos sempre se pautou pelo domínio e pela posse (Serres, 1991, p.45), como se o cheiro da terra insuflasse ganas por guerra e propriedade.

Assim, na convulsão de séculos e milênios, o que se concebeu como cultural foi afastando-se do dito natural e, por conseguinte, o homem – senhor da cultura – foi afastando-se dos demais seres, cuja linguagem e pensamento não se alçaram ao nível do técnico e do simbólico. “Gradualmente, à medida que esse mundo interior [do pensamento abstrato] se tornava cada vez mais abstrato e complexo, começamos a perder contato com a natureza” (Capra, 2002, p.229). George Lukács esclarece nos seguintes termos: “O alheamento da natureza [da natureza humana] em face da primeira natureza, a postura sentimental moderna ante a natureza, é somente a projeção da experiência de que o mundo circundante criado para os homens por si mesmos não é mais o lar paterno, mas um cárcere” (Lukács, 2000, p.64-5). Para Ngoenha, é próprio do homem se afastar do natural, sendo que toda evolução colocaria o “homem fora do homem” (Ngoenha, s. d., p.10). Há uma desvalorização universal, em maior ou menor grau, consoante diferentes épocas e

lugares, da natureza em relação à cultura, além de diferenciações e hierarquizações entre culturas específicas de um e outros grupos (Ngoenha, s. d., p.14). Para a antropóloga Sherry Ortner (1979, p.6), todos os sistemas de formas significativas (símbolos, artefatos), frutos da consciência humana, visam transcender a existência puramente natural. É óbvio que transcender não é necessariamente apartar/opor, de qualquer modo, todo ajuntamento humano, ainda que não distinguíssem a cultura humana da natureza, nunca simplesmente se deixaram levar pelo natural; sempre tentaram manipulá-lo, ainda que nos mais primitivos rituais. Severino Ngoenha refere-se à cultura como “segunda natureza”, alegando que ela sempre existiu, uma vez que o homem é desprovido de qualidades naturais para sobreviver (Ngoenha, s. d., p.10). No entanto, a segunda natureza sempre respeitou os ritmos da natureza-mãe; foi o “progresso” de certas civilizações que teria rompido o equilíbrio, fazendo com que a segunda suplantasse e se opusesse à primeira (Ngoenha, s. d., p.11). Toda cultura passa, pois, a reconhecer sua diferença de funcionamento em relação à natureza e a afirmar sua superioridade, na medida em que a segunda foi gestada com fins de manipulação da primeira (Ortner, 1979, p.7). Portanto, a distinção entre cultura e natureza é, por si, produto da cultura (Ortner, 1979, p.20), sendo que na natureza não existe hierarquia apriorística entre o humano e o não humano (Di Ciommo, 1999, p.147).

No entanto, o afã humano de dominar a natureza resultou catastrófico, a ponto de ser verdadeira a assertiva de que toda civilização arruína a si mesma (Eagleton, 2001, p.23). Na verdade, parece mais lícito conceber que a cultura é parte da natureza humana. Desse modo, a cultura não suplantara, senão suplementaria a natureza. Enquanto seres biológicos, a natureza física do homem é tão debilitada em comparação à maioria dos animais que, já ao nascimento, requer todo um aparato cultural para sobreviver (Eagleton, 2001, p.12). Se por um lado o ingresso na esfera do pensamento simbólico facultou o domínio sobre todas as coisas, por outro não há como escaparmos a um mínimo de “necessidades naturais”, quais sejam, necessidade de comida, aquecimento, desejo

sexual, etc., que resistem à negação que a cultura imprime sobre a natureza (Eagleton, 2001, p.13). Nas palavras de Ngoenha, serão sempre as possibilidades da primeira que condicionarão as da segunda (Ngoenha, s. d., p.13). Pela primeira, o homem é idêntico aos seres naturais, pela segunda, afasta-se deles (Ngoenha, s. d., p.14), quando não se lhes opõe. Resulta que o homem é animal simbólico e somático: “Sólo un animal linguístico puede diseñar armas nucleares, pero solo un animal material puede resultar vulnerable a ellas” (Eagleton, 2001, p.11).¹

Para Plumwood, o ser humano precisa compreender e afirmar tanto sua alteridade quanto sua comunidade na Terra, de modo que a razão reconheça e respeite os “outros da Terra”, inclusive nos cuidados que deve ter para com eles (Plumwood, 1993, p.154). Tal é imperativo na visão de Serres, para quem não é redundante “demonstrar que a nossa razão violenta o mundo” (Serres, 1991, p.35). O homem vaga a meio caminho entre natureza e cultura, mas longe de ser síntese entre ambas. Ngoenha formula como problema capital do tempo presente a definição do “lugar do homem na natureza”, continuamente transformada por sua própria prática. Para ele, tanto atitudes excessivamente místicas quanto radicalmente instrumentalistas resultam perniciosas para a natureza e consequentemente para o próprio homem (Ngoenha, s. d., p.16). E, ao que tudo indica, é dessa falta de harmonia/equilíbrio que advém a profunda crise ecológica que hoje assalta a Terra colocando em questão a própria sobrevivência da espécie *homo*, entre outras tantas.

Fritjof Capra se refere a essa “crise” como uma “crise de percepção”, fruto de uma visão de mundo obsoleta que reclama “uma mudança radical em nossas percepções, no nosso pensamento e nos nossos valores” (Capra, 2002, p.23). O colapso econômico-ecológico-social, desse modo, não poderia ser entendido senão em sua interdependência:

1. “Somente um animal linguístico é capaz de desenhar armas nucleares, no entanto somente um ser material pode se tornar vulnerável a elas.” (Tradução livre).

São problemas sistêmicos, o que significa que estão interligados [...]. Por exemplo, somente será possível estabilizar a população quando a pobreza for reduzida em âmbito mundial. A extinção de espécies animais e vegetais numa escala massiva continuará enquanto o Hemisfério Meridional estiver sob o fardo de enormes dívidas. (Capra, 1996, p.23)

Mas qual seria uma boa saída para esse impasse? Para alguns extremistas da causa verde, a espécie humana é uma ameaça ecopatológica que precisa ser minimizada através da esterilização compulsória e triagem de comida (Garrard, 2006, p.137-8). No entanto, a ideia apresentada por Berry parece mais digerível; trata-se do conceito de “harmonia prática”, um casamento entre cultural e natural, a manutenção do cultivo da terra a par da recusa da supremacia/primazia científica (Garrard, 2006, p.161-2). Trata-se, em verdade, de um apelo para que os homens não se distanciem da terra e uns dos outros, para que se tornem uma comunidade biótica e humana, atenta à justiça ambiental, mas sem descartar as reivindicações do comércio e da tecnologia (Garrard, 2006, p.254). Parece claro que é somente o homem que pode pensar e executar outro modo de ser e estar no mundo que redimensione o equívoco milenar que separou o homem e a mulher de suas origens cósmicas. Nas palavras de Sigmund Freud, há mais de oitenta anos,

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle que, com sua ajuda não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. [...] Agora só nos resta esperar que o outro dos dois “Poderes Celestes”, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. (Freud, 1974, p.170-1)

Modernamente a manifestação do homem diante da natureza segue os padrões religiosos cristãos, a despeito do racionalismo e não religiosidade desse tempo (Whitmont, 1991, p.117). Foi a teologia cristã, a mais antropocêntrica que já se viu de acordo com Di Ciommo (1999, p.69), que, ao rejeitar a divindade inerente à natureza, inventou o abismo entre o homem e o mundo natural. A dessacralização do natural – na verdade, a dessacralização de todas as coisas – tornou-se condição para a liberdade, calcada no pensamento racional, sempre distante de superstições e misticismos. Mesmo a ideia de Deus passou a ser conceito abstrato (Whitmont, 1991, p.118), impessoal, distante da vida cotidiana. Em última instância, o abismo que foi criado levou os homens da sociedade industrial a um quase completo apartamento da natureza, com ela relacionando-se apenas de forma mediatizada por máquinas, através das quais ele a domina, manipula e destrói. Paradoxalmente, a era da informação tornou-se para o homem, isolado das lições da natureza, um período de desesclarecimento (Garrard, 2006, p.236). O homem passou a abordar a natureza como estrangeira, fazendo da luta contra o mundo natural o motor mais importante da história (Ngoenha, s. d., p.53).

Para Mies e Shiva, o homem carece do contato com a natureza quanto mais a destrói (Mies & Shiva, 1993, p.182). Considerando, com Roger Garaudy, que o único contato direto com a natureza disponível ao homem civilizado é o ato sexual (Mies & Shiva, 1993, p.182), não será difícil entender a ânsia pelo domínio da mulher, seu lugar de religação com algo essencial que perdeu. A obsessão sexual crescente nas sociedades industriais seria fruto da alienação do homem (do macho em particular) em relação à natureza. A busca obsessiva da religação com a natureza por meio de uma sexualidade que se encontra afastada do cotidiano – tal qual se encontra a ideia de Deus – será “esforço constantemente frustrado” (Mies & Shiva, 1993, p.182), na medida em que, antes de qualquer coisa, o sexo também se tornou apenas mais uma mercadoria a ser comprada, sem se valer de qualquer significado de transcendência,

e, portanto, um “instrumento de repressão, não apenas das mulheres, mas dos homens também” (Carter, s. d., p.15).

Para Jahn (1963, p.334-5), o mundo ocidental perdeu significado na medida em que busca somente a finalidade das coisas de maneira utilitarista. A (re)significação do mundo, a (re)sacralização das coisas se faria pela instauração de um novo paradigma de relações entre os seres humanos, homens e mulheres entre si, e destes para com o seu meio ambiente, de acordo com uma profunda mudança em nossas percepções (Capra, 2002, p.24). Poder-se-ia, antes, dizer que será mesmo necessária a invenção de um novo modo de homens e mulheres relacionarem-se com seus próprios “eus”, elaborarem diálogos com *animus* e *anima* fora dos padrões estabelecidos pelo patriarcado. Conforme Barbara Koltuv, “o lado feminino de Deus precisa ser redimido para trazer a cura, a integridade e o equilíbrio para o planeta e a humanidade” (Koltuv, 1990, p.110). E o lado feminino de Deus, negligenciado pelos séculos, encontra-se em cada homem e mulher.

Ecosofia, conceito-chave para a religião (quase religião)

*Para onde devem voar os pássaros
depois do último céu?*

Mahmoud Darwish

De acordo com Garrard (2006, p.218), biólogos acreditam que o “Sistema Terra” está no estágio inicial de um episódio de extinção em massa, que já ocorreu noutras eras independentemente do homem (como há 65 milhões de anos, na era dos dinossauros). No entanto, a extinção antropogênica elevou à nona potência o ritmo da destruição nos últimos cem anos. Assim, a crise ecológica que ameaça a vida na Terra está sendo potencializada ao extremo pelo *homo sapiens/demens*, embora ela não diga respeito somente ao co-

lapso ambiental, como também às outras duas ecologias identificadas por Guattari, a das relações sociais e a da subjetividade humana. De fato, é “a instituição patriarcal a responsável pela destruição e violação da natureza ecológica e humana” (Alves, 2000, p.83). De acordo com Ngoenha (s. d., p.98), a crise do ambiente simboliza outro problema: a crise da própria noção de humanidade. Mia Couto alerta: “Falamos da erosão dos solos, da deflorestação, mas a erosão das nossas culturas é ainda mais preocupante” (Couto, 2009b, p.45). Profundamente relacionadas, todas as três ecologias se deterioram, engendrando toda sorte de desequilíbrios que ameaçam a Vida.

Não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana. Tudo é feito no sentido de esmagar sob uma camada de silêncio as lutas de emancipação das mulheres e dos novos proletários que constituem os desempregados, os “marginalizados”, os imigrados. (Guattari, 1990, p.27)

Para o pensador francês, somente uma articulação ético-política – a qual chamou de *Ecosofia* – entre as três ecologias,² pode levar a bom termo os impasses do homem no mundo atual. Essa nova articulação requer um novo jeito de ser e estar no mundo, que reinvente modos de vida, sensibilidade, inteligência e desejo, de modo que prescindam de relações de poder (Guattari, 1990, p.9). A emergência de um novo paradigma civilizacional reivindica o deslocamento do sistema de valores unidimensional e massivo do Ocidente, que hoje se encontra mundializado.³ Tudo isso pressupõe a recomposição da práxis humana no que diz respeito à sua “maneira de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do

-
2. Leonardo Boff fala numa quarta ecologia, a Integral, *grosso modo* a integração das três primeiras.
 3. Ngoenha (s. d., p.47) acredita que, embora o mundo tenha conhecido muitos impérios sem futuro, esse processo de ocidentalização do mundo é definitivo.

trabalho, etc.”, a reconstrução do ser em grupo e a reinvenção da relação do sujeito com o corpo (Guattari, 1990, p.15-6), “novas apreensões ‘pré-pessoais’ do tempo, do corpo, do sexo...” (Guattari, 1990, p.54). A ecosofia guattariana anuncia, portanto, a necessidade da recomposição de práticas tanto sociais quanto individuais.

Couto demonstra ter consciência profunda dessa crise de relações que impera na atualidade ao proclamar que “nunca o nosso mundo teve ao seu dispor tanta comunicação. E nunca foi tão dramática a nossa solidão. Nunca houve tanta estrada. E nunca nos visitámos tão pouco” (Couto, 2009b, p.16).

Necessário ressaltar que, para a ecosofia, os três registros ecológicos funcionam como um sistema de “vasos comunicantes” (Guattari, 1990, p.24), de modo que as ações e omissões afetam o todo em cadeia. Isso posto, não é possível cogitar qualquer alteração no *modus operandi* do capitalismo globalizado sem que haja uma mudança íntima e individual em relação ao consumo desenfreado.

O homem se põe no limiar da mais importante decisão de sua história; decisão que implicará a continuidade ou não da própria história. A opção por continuar (mas esse seria um continuar de modo diferente) é uma opção pela vida, uma opção ecológica, ou ecosófica. Isso exige uma “mudança fundamental das mentalidades” (Guattari, 1990, p.27), uma nova orientação da razão e da lógica dominante que deveria ser – para aproveitar o trocadilho guattariano – uma *eco-lógica*. Na conjuntura que se avizinha, na qual os três registros ecológicos são tomados como interdependentes, “menos que nunca a natureza pode ser separada da cultura” (Guattari, 1990, p.25). Para Serres, não é possível lutar contra a poluição ambiental sem antes lutarmos contra a poluição invisível a que está sujeito o pensamento (Serres, 1991, p.43).

A dinâmica patriarcal capitalista que nutre a exploração de classes e submete povos é a mesma que depreda a Terra e suas riquezas sem qualquer espírito de solidariedade. Isso se baseia na autenticidade da premissa segundo a qual “ideology which authorizes oppressions such as those based on race, class, gender, sexuality, physical abilities, and species is the same ideology which

sanctions the oppression of nature” (Gaard, 1993, p.1).⁴ Nas palavras de Ynestra King, uma das pioneiras do debate ecofeminista no início de 1980, todas essas formas de opressão têm por base a “mesma mentalidade machista” (King, 1983, p.10). Por esse viés, pode-se concluir que o patriarcado, o capitalismo, o imperialismo, o racismo, base de nossas estruturas sociais, possuem um caráter fundamentalmente antiecológico, ainda mais quando se pensa a ecologia nas três dimensões propostas por Félix Guattari. Desse ponto é possível assegurar que toda forma de opressão é uma questão ecológica. Para Boff, “esta lógica está quebrando o frágil equilíbrio do universo, construído com sabedoria ao longo de 14 bilhões de anos de trabalho da natureza” (1995, p.11). Nomeadamente nos últimos quatro séculos, o homem considerou o universo como inimigo a ser submetido/domesticado, revelando-se um biocida/geocida em potencial.

Nessa linha de raciocínio, o teólogo brasileiro entende que não somente os pobres, as mulheres ou demais oprimidos devam se libertar, mas todos os humanos, presos que estão ao paradigma que os mantém *sobre* todas as coisas e não *com* elas (Boff, 1995, p.12), portanto na contramão do sentido de totalidade cósmica. Vandana Shiva (Mies & Shiva, 1993, p.345) também se manifesta em termos semelhantes, falando da necessidade de “descolonizar o Norte”, uma vez que também o opressor é apanhado na cultura de opressão. Embora seja o Sul – e no Sul as mulheres e crianças – que primeiro sofram as consequências dos sistemas de opressão, também o Norte pagará o preço por seu *élan* explorador. Seguindo esse pensamento é que se pode crer – e é nisso que este livro vem insistindo – que “as mulheres só se emanciparão quando os homens se emanciparem” (Manceaux, 1976, p.124). Paradoxalmente, as mulheres do Norte são vistas como alimentadoras do modelo de consumo que penaliza especialmente as mulheres no Sul (Siliprandi, 2000, p.66). É como

4. “A ideologia que autoriza opressões, como as de raça, classe, gênero, sexualidade, habilidades físicas e espécie é a mesma ideologia que sanciona a opressão da natureza.” (Tradução livre).

se o Norte tivesse puxado um fio do suéter do Sul sem se dar conta de que era um só o suéter e cobria a todos. Agora o tecido todo, mesmo no Norte, vai-se esgarçando, desenovelando-se. Não é possível retecer o Sul sem antes retecer o Norte.

Nas palavras de Mia Couto, “o que estas imagens todas, [miséria, revolta, catástrofes naturais] vindas de todos os lados, nos dizem é o seguinte: não, não fomos apenas nós, nações periféricas, que falhámos. Algo maior falhou. E o que está desmoronando é todo um sistema que nos disse que se propunha tornarmo-nos mais humanos e mais felizes” (Couto, 2009b, p.135). Assim é que “há que inventar uma outra narrativa, viver uma outra crença” (Couto, 2009b, p.136).

“Portanto, descolonizar o Sul é uma questão intimamente relacionada com a de descolonizar o Norte” (Shiva in: Mies & Shiva, 1993, p.345). Esse descolonizar o Norte é, antes de tudo, uma descolonização mental, individual e coletiva, da pretensão de superioridade em relação aos povos do Sul, a mesma pretensão de superioridade que gera toda sorte de espoliação contra a natureza.

É inegável que o modelo da sociedade do acúmulo está em crise. Talvez, felizmente, o primeiro passo para a mudança já tenha ocorrido: o reconhecimento de que o ideal de progresso infinito é uma falácia, pois, ao contrário do que se pensou por longo tempo, os recursos da Terra não são inesgotáveis, muitos nem sequer são renováveis. Para Kuhn, a constatação de que as regras que governam o mundo fracassaram é o prelúdio para a busca de novas regras (Kuhn, 1975, p.95), de modo que o “significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar” (Kuhn, 1975, p.105), como há pouco comentara Couto. Tal constatação põe a nu a iminência do colapso do capitalismo, colonialismos e imperialismos diversos. Esses sistemas de exploração só sobreviveram na base da negação de direitos à natureza e às futuras gerações, por meio de uma dinâmica cruel de massificação do ser e das guerras, desde sempre motor da história. Serres presume que a modernidade começa a se cansar dessa cultura de morte (Serres, 1991, p.13). Sintomaticamente, tomando

como exemplar o desastre nuclear de Chernobyl, foram as mulheres que primeiro se conscientizaram “que o seu estilo de vida consumista também fazia parte deste sistema de guerra contra a natureza, as mulheres, os povos estrangeiros e as gerações futuras” (Mies & Shiva, 1993, p.27). Agora, tudo terá de ser redimensionado, a começar pela conotação da palavra ecologia, sempre “vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados” (Guattari, 1990, p.37). Em verdade, a compreensão do primeiro formulador do termo, Ernst Haeckel (1834-1919), já tomava a ecologia como “estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente” (Haeckel apud Boff, 1995, p.17). Leonardo Boff complementa: “a ecologia é um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos” (Boff, 1995, p.18). O próprio conceito de “*meio ambiente*” supõe os demais seres e coisas a orbitarem um centro, o homem, quando – explica Couto –, “na realidade, as coisas não nos rodeiam, nós formamos com elas um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo” (Couto, 2009b, p.23). Haveria que se operar uma transição entre a noção predominante de uma ecologia rasa, que é antropocêntrica, para uma ecologia profunda, que não separa o homem da natureza (Capra, 2002, p.25).

É também dessa maneira que Mies entende o mundo. Tentando elaborar algumas lições após Chernobyl (um evento que certamente atingiu as três ecologias), chega a conclusões que: 1) ninguém pode se salvar sozinho, 2) tudo é sentido por todos e, principalmente, 3) que a natureza, tratada como inimiga por séculos, tornou-se hostil ao homem (Mies in: Mies & Shiva, 1993, p.124).

Essa visão holística, a visão da totalidade, parece ser o ponto nevrálgico para elaborar uma resposta ao colapso mundial. Irônica e sintomaticamente, a perspectiva de união/interdependência, a necessidade de uma nova postura ético-política (eco-lógica) não emana do Norte, que sempre se arvorou em “salvador” do Sul

contra o próprio subdesenvolvimento/ignorância deste. Na verdade, para o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, as “terapias sociais” do Norte nunca compreenderam de fato as preocupações do Sul, nomeadamente por ser este a carregar os desequilíbrios ecológicos provocados por aquele (Ngoenha, s. d., p.7). O Ocidente estaria demasiado ligado a uma cultura de morte para poder fundar uma nova ordem ética, uma lógica de diálogo entre os homens (Ngoenha, s. d., p.56). A chave para a compreensão da crise parece que sempre esteve com o chefe Seattle, com o bosquímano do Kalahari, com o indígena da Amazônia ou com o *poverello* Francisco de Assis, enfim, com qualquer um que tenha compreendido em profundidade a dinâmica das inter-relações de todas as coisas neste planeta. É bem verdade que nem os povos indígenas nem são Francisco possuíam uma consciência e responsabilidade ecológica no sentido moderno do termo, mas se basearam em observações empíricas, por vezes subjetivas e místicas, e compreenderam que *superavit* em algum lugar corresponde a *deficit* noutro, enfim, perceberam que

a Terra não pertence ao homem. É o homem que pertence à Terra. [...] Tudo está relacionado entre si. O que fere a Terra fere também os filhos e filhas da Terra. Não foi o homem que teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo que fizer à trama, a si mesmo fará.⁵ (Apud Boff, 1995, p.339)

Com exceção de Francisco de Assis – talvez um iluminado –, os demais homens acima mencionados guardam pelo menos uma coisa em comum: são povos ditos “originários” (ditos selvagens e/ou primitivos por alguns). Di Ciommo põe relevo no quanto “a proposta para um futuro ecologicamente sustentável tem muito a ganhar com as visões de mundo de antigas civilizações” (Di Ciommo, 1999, p.49). Bonnici revela que, “diferente do europeu, o nativo, seja ele

5. Excerto do discurso de Seattle, cacique dos duwanish, proferido diante do governador de Washington, após proposta de compra das terras aos índios.

o índio ou o caboclo brasileiro, seja ele o maori ou o pigmeu africano, tem um respeito profundo à natureza e é dono de uma política mais conservacionista da biótica e do meio ambiente” (Bonnici, 2005a, p.24). Em que pese a ponderação de Garrard (2006, p.178) de a figura do índio ecológico ser um estereótipo europeu que tende a homogeneizar centenas de grupos distintos, todos esses povos parecem estar um passo adiante dos ditos civilizados no caminho da evolução da consciência humana “ao apresentarem uma inserção do ser humano no universo mais abrangente e uma penetração nas forças arquetípicas do inconsciente coletivo mais harmoniosas que todos os nossos caminhos contemporâneos de individuação” (Boff, 1995, p.102). Aparentemente, esses povos é que estariam mais aptos a promover o necessário “retorno a uma identificação monista primária entre os seres humanos e a ecosfera” (Garrard, 2006, p.39). Falando especificamente do caso africano, Brunel ressalta a predominância dos mitos animistas ao sul do Saara, base de crenças que falam sobre a unidade espiritual de todos os seres (Brunel, 2000, p.677). Ora, desse modo, o processo de evolução psíquica do homem ocidental regrediu, ou ao menos estagnou. Não obstante, não será a condição nativa *per si* que dotará o indivíduo de ideais de fraternidade e comunhão cósmica, pois, para Boff (1995, p.30), tais sentimentos são profundamente humanos e, portanto, sempre existiram em qualquer parte. O teólogo acredita que em algum momento histórico operou-se um equívoco profundo nas culturas e religiões e na pedagogia ocidental, que culminou no atual estágio de guerra contra a natureza (Boff, 1995, p.101). Greg Garrard aponta a filosofia e cultura ocidentais como responsáveis pela separação dualista entre homem e natureza, encontrando-se na origem da crise ambiental (Garrard, 2006, p.39).

Em grandíssima medida, o fato se deve ao discurso judaico-cristão. No mínimo a um equívoco da exegese das versões correntes das escrituras (Garrard, 2006, p.155), que autoriza boa consciência a quem domine e explore a Terra, em forma de mandato divino, primeiramente a Adão: “Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do

mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (Gênesis, 1, 28), e mais adiante a Noé: “multiplicai-vos e enchei a terra. Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo o animal da terra, toda a ave do céu, tudo que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles vos serão entregues nas mãos” (Gênesis, 9, 1-2). De acordo com Whitmont, “durante séculos, a teologia cristã tradicional forjou um abismo absoluto entre a humanidade e a natureza [...] Estava sancionada a exploração do meio ambiente” (Whitmont, 1991, p.116). Ao rejeitar o culto pagão pelo qual a deusa se manifestava na natureza e passar a valorizá-la apenas na medida de suas contribuições para o bem-estar humano, as atitudes cristãs “contribuíram diretamente para nossa crise ecológica presente” (Whitmont, 1991, p.116). Para Garrard (2006, p.60-1), a crise ecológica continuará enquanto não for rejeitado o axioma cristão.

Mas para não crucificar gratuitamente o discurso cristão como único culpado de todo o mal do mundo (como é sempre tentador fazer), convém ressaltar, com Janheinz Jahn, que, também na cultura iorubá, os seres que “carecem de vontade própria”, assim plantas e animais, encontram-se à disposição e a serviço dos homens (Jahn, 1963, p.139), de modo muito semelhante ao mundo construído pelo judaísmo e cristianismo. “El poeta africano no expresa *su* relación con la naturaleza, sino que pone a la ‘naturaleza’ (Kintu) a su servicio, la despierta a la vida, la dirige y manipula” (Jahn, 1963, p.206). Mesmo, pois, entre os nativos de África, não é reconhecida uma união de mesmo nível com os outros seres, uma vez que o homem se distinguiria dos animais por possuir uma vida espiritual (*magara*) para além da biológica (*buzima*) (Jahn, 1963, p.147). Brunel também corrobora a superioridade humana em relação a plantas e animais, bem como uma certa hierarquia etária (2000, p.677-8). E é sabido que quem se entende como superior não tarda em reclamar privilégios sobre o inferior, dominando-o.

Há que se fazer essas ressalvas, para que não fique a impressão de um louvor irrestrito às práticas dos povos originários, o que poderia equivocadamente apontar como solução um retorno simplista

a tais práticas. Ainda que tenha se sugerido há pouco que estariam psiquicamente mais evoluídos que os europeus, deve-se destacar que isso não poupou uma série de desmandos. No caso moçambicano, Mia Couto alerta para a profunda marginalização do jovem e da mulher no mundo rural (Couto, 2009b, p.37), o que de certo modo contraria a premissa de algumas ecofeministas que acreditam que o homem que respeita a natureza respeitará automaticamente a mulher. Há mesmo muitas nuances à questão que se evadiriam ao propósito central deste livro caso fossem perseguidas; cumpre ao menos evidenciá-las para deixá-las à mercê de estudos posteriores.

Na verdade, o discurso de dominação é de tal forma arraigado no inconsciente coletivo ocidental, hoje mundializado, que se lhe identificam diversas origens: não somente a cultura cristã, mas a racionalidade iluminista, a ciência e a técnica, a sociedade do conhecimento, a democracia, etc. (Boff, 1995, p.111). Vale lembrar que foi o racionalismo moderno que promoveu a morte de Deus, ao menos de um Deus vivo, experienciável como o de São Francisco de Assis, em prol de um Deus-conceito, Deus abstrato.

Na África subsaariana pré-colonial “havia elementos esotéricos e religiosos ligados à terra”, de modo que ela “não era um bem mercantil que se pudesse manipular de qualquer maneira” (Ki-Zerbo, 2006, p.105). O contrato natural que o homem deverá firmar com o mundo das coisas que o cerca supõe uma realidade semelhante: o mundo natural não será “nunca mais um bem nosso, nem privado nem comum, mas de agora em diante nosso simbiota” (Serres, 1991, p.57). Em poucas palavras, Serres diz a negação do capitalismo, do socialismo e do judeo-cristianismo: a natureza não é objeto, não é propriedade.

O capitalismo, desde sempre, em sua ânsia por gerar excedentes, potenciou a ordem divina do “crescei e multiplicai”. Ele constituiu mesmo um conjunto de relações sociais nas quais “a produção adota uma forma tal que transforma dinheiro, coisas e pessoas em capital”, em objetos do consumo humano (Rubin, 1993, p.2-4).

Um grave equívoco é que o termo desenvolvimento nunca foi mensurado fora dos ditames do aumento da produtividade e acúmulo de bens. Ngoenha ressalta que a fé no mercantilismo deu a prerrogativa de pensar o “desenvolvimento” aos economistas (Ngoenha, s. d., p.74), não a um livre-pensador humanista ou a um biólogo, por exemplo. Mia Couto enfatizou durante um Fórum Humanista em Maputo o quanto o progresso configura “uma agressão silenciosa contra sociedades inteiras e, sobretudo, contra os mais pobres dessas sociedades”, o que torna necessária não a mudança de governos, mas do “sistema de fazer economia” (Couto, 2009b, p.152-3). Dessacralizou-se a Terra e seus recursos, vistos como “matéria-prima”, dessacralizou-se o homem e a mulher, agora vistos como “recursos humanos” ou “capital humano”. A ética do trabalho assenta-se na ideia de que somos seres apenas econômicos: “a vida é valorizada em termos do que é produzido. Uma vida improdutiva é uma vida perdida”⁶ (Whitmont, 1991, p.122). “A Terra e a comunidade cósmica já não são ouvidos em suas mil vozes e falas. Perdeu-se o código para decifrar sua mensagem simbólica e sacramental. [...] Nenhum ser da natureza é respeitado em seu valor intrínseco” (Boff, 1995, p.109).

Tanto no capitalismo, em que a terra é propriedade de poucos, quanto no socialismo, em que é socializada, ela encontra-se “despida de qualquer encantamento e reduzida em capital” (Benton, 1992, p.95). Para Mies e Shiva, “tanto o materialismo capitalista como o marxista, que viam a realização da felicidade humana como basicamente condicional na expansão da produção de bens materiais” negaram o que elas chamam “dimensão espiritual da vida”

6. Indicativo maior disso é o modo como os velhos são tratados na sociedade ocidental do trabalho e consumo desenfreados: como um peso excessivo quer para a família, quer para a máquina previdenciária do Estado, em tudo oposto à forma respeitosa como são tidos por comunidades originárias, como detentores/guardiões da sabedoria do grupo. Também os pobres são pegos por essa lógica, uma vez que os valores do capitalismo/liberalismo econômico só valorizam os seres humanos na medida de suas trocas mercantis (Ngoenha, s. d., p.71).

(Mies & Shiva, 1993, p.28). De acordo com Boff, a ambos os modelos de sociedade subjazem profundos dualismos: separou-se o homem da natureza, o homem da mulher, o trabalho do prazer, o corpo do espírito, o sexo da ternura, Deus do mundo (Boff, 1995, p.109). E quase necessária e instantaneamente um polo passou a dominar o outro, gerando o antropocentrismo, o materialismo, o patriarcalismo, o machismo e o monoteísmo entre outros *ismos*. Tudo muito bem institucionalizado, burocratizado, racional, sem qualquer espaço para a magia, solidariedade, sororidade, encantamento. Por um lado, progressos materiais a acumular recordes, por outro, estagnação da evolução – talvez involução – da *psique*. “Esse tipo de sociedade vigente é, sem dúvidas, profundamente antiecológico. Constitui um dos fatores explicativos da atual degradação do sistema-Terra” (Boff, 1995, p.110). Essa sociedade ancora seus sonhos, projetos e valores em um conceito: o antropocentrismo. É por se julgar o ser perfeito, o ápice de um processo evolutivo de 15 bilhões de anos, isolado e único, que o homem se arroga o senhor de todas as coisas, de tudo pondo e dispondo ao bel-prazer para a realização de seus desejos e projetos.

Oposição/separação entre homem e mulher

A ideia de que homens e mulheres são mais diferentes entre si do que cada um o é de qualquer outra coisa, deve vir de algum outro lugar que não a natureza.

Gayle Rubin

Mas esse conceito do qual se acabou de falar precisa ainda ser matizado. Considerado historicamente, o antropocentrismo só faz mascarar o androcentrismo. Não são todos os seres humanos donos da mesma postura, é antes

o varão e macho que se autoproclama senhor da natureza e não tanto a mulher. Esta é considerada por ele como parte da natureza que ele deve possuir com exclusividade, domesticar e submeter à sua lógica racional, objetiva e voluntarista. Por isso o varão centrado em sua masculinidade excludente tende a reprimir o que estiver ligado ao feminino nele e na mulher: a dimensão da espontaneidade da natureza, a emergência das energias vitais e livres, a sensibilidade, a lógica do coração e da ternura, a capacidade de captar a mensagem das coisas e o *esprit de finesse* para as dimensões do mistério e do sagrado. (Boff, 1995, p.113)

Nessa ânsia por ser o centro e a medida de todas as coisas, o homem (o macho da espécie)

Não escuta a mulher e o que tem a testemunhar e a enriquecer a partir de sua experiência de mulher, faz ouvidos moucos a todas as demais criaturas e às histórias milenárias que elas têm a contar, carregadas de sábias lições para o desenvolvimento espiritual do ser humano. (Boff, 1995, p.117)

A mulher, portanto, deixa de ser *com* o homem e é tida como semelhante à natureza. Passa, com esta, a estar sob o domínio do macho. Assim é que se pode afirmar no homem “o grande explorador e destruidor da natureza ecológica e da natureza humana, principalmente da mulher” (Alves, 2000, p.85). Rubin é enfática quando diz, com Lévi-Strauss, que “pode-se deduzir que a derrota histórica mundial das mulheres ocorreu com a origem da cultura”, mais, que a subjugação da mulher é um pré-requisito para a existência da cultura, uma vez que o tabu do incesto, também localizado nos primórdios da cultura resultou em aplicações que lançaram a mulher no “sistema de trocas” controlado pelos homens (Rubin, 1993, p.9). Também aqui o discurso judeu-cristão autorizará o domínio da mulher como propriedade do homem da mesma maneira como tinha dado total arbítrio ao homem sobre a natureza: “Não

cobiçarás a casa do teu próximo: não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem nada do que lhe pertence” (Êxodo, 20, 17). Parece intimamente ligada a esse discurso a afirmação de Di Ciommo de que é “irrefutável [a] conexão entre misoginia e ódio à natureza” (Di Ciommo, 1999, p.80). No entanto, de acordo com Ortner, a dominação sobre a mulher não esteve restrita ao mundo judeu-cristão, seu *status* secundário é pancultural e obedece a uma lógica de inferioridade que não pode ser enfrentada com uma simples redistribuição de tarefas (Ortner, 1979, p.1), pois é subjacente a todo pensamento cultural. “A opressão das mulheres é profunda; salário igual, trabalho igual, e todas as mulheres fazendo política no mundo não extirparão as raízes do sexismo” (Rubin, 1993, p.19). Quase se está dizendo que as conquistas históricas mais aclamadas do feminismo (não que tenham sido em vão, pelo contrário) podem mascarar o problema de base; estaria se tratando apenas dos sintomas, sem descer às causas da doença? Rubin corrobora a ideia de Ortner, “existem sistemas estratificados de acordo com o gênero que não podem ser adequadamente descritos como patriarcais” (Rubin, 1993, p.5); parece que os bodes expiatórios mais caros aos movimentos feministas não passam de herdeiros de uma dinâmica ancestral de opressão contra a mulher.

Depois de distinguir o natural do cultural e proclamar a superioridade deste, qual o artifício usado para apor a mulher à natureza, asseverando o caráter inferior de ambas? Excluídas dos ritos sagrados mais importantes ou órgãos políticos supremos, as mulheres foram tidas como culturalmente inferiores em todas as sociedades conhecidas, mesmo nas matriarcais, nas quais permaneciam tabus em relação ao sangue menstrual (Ortner, 1979, p.4). Não há, no entanto, qualquer motivo concreto que legitime ou mesmo explique essa desvalorização universal (Ortner, 1979, p.5). Whitmont desmonta sistematicamente os argumentos que tentaram em algum momento justificar a inferioridade feminina: não há explicações sociológicas para tal, nem no que diz respeito à agricultura, guerras ou negócios (mesmo a industrialização), pois sempre houve

sociedades nas quais a mulher teve prerrogativa nesses aspectos; tampouco são minoria ou têm capacidade mental inferior (Whitmont, 1991, p.140). Ora, se a divisão do trabalho por sexo prescinde de uma especialização biológica, deve haver algum outro propósito para tal. Rubin defende que “a divisão do trabalho também pode ser vista como um tabu contra arranjos sexuais diferentes daqueles que envolvem pelo menos um homem e uma mulher, impondo assim um casamento heterossexual” (Rubin, 1993, p.10), tão conveniente ao homem, o que, ademais, irá influenciar inclusive as formas como a mulher desenvolve sua sexualidade e se aloca no mundo ainda na fase pré-ediapiana. A heterossexualidade obrigatória da sociedade – que obviamente também oprime os homens – seria, antes, coerção da sexualidade feminina (Rubin, 1993, p.10).

Há, inequivocamente, uma realidade física/fisiológica irreduzível que se torna diferenciadora de homens e mulheres, no entanto, o determinismo biológico pode ser facilmente refutado, uma vez “que estos hechos y diferencias solo adoptan la significación de superior/inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores” (Ortner, 1979, p.6). Ademais, “o arranjo hierárquico dos órgãos genitais masculinos e femininos é um resultado das definições da situação”, ou seja, mesmo a passividade não é uma ascendência natural da menina (Rubin, 1993, p.17). Mesmo em termos de *psique* é bastante contestável que homens e mulheres possuam diferenças inatas, muito embora Whitmont pondere a respeito de evidências científicas que falam de “diferenças fundamentais no funcionamento cerebral e mental, que são características sexuais primárias apriorísticas” (Whitmont, 1991, p.145). Seja como for, isso não explica a desvalorização, discriminação e depreciação da mulher, isso sim com origem marcadamente cultural, que podem ser explicadas pela forma de socialização da mulher, quase universal (Ortner, 1979, p.17). A diferença no corpo, “a única que temos certeza ser permanente, [...] tem sido usada como pretexto para ‘justificar’ o poder total de um sexo sobre outro” (Showalter, 1994, p.35).

No entanto, é a realidade do corpo, o fato de a mulher gerar dentro do seu organismo outro ser e procriar, que impôs determi-

nadas funções e lugares na sociedade tradicional. O chamado “sistema de sexo/gênero” se baseia em “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana” (Rubin, 1993, p.1). E não se trata aqui de pensar em “produtos” apenas do ponto de vista dos meios de produção do capitalismo, uma vez que a opressão feminina o antecede em séculos e esteve presente em sociedades que nem de longe “podem ser descritas como capitalistas” (Rubin, 1993, p.3). No caso de África, o historiador Joseph Ki-Zerbo diz que a questão nunca foi se as mulheres eram ou não capazes de exercer determinadas atividades (como prosseguir os estudos, por exemplo), mas se seria bom para a família que as exercessem, de maneira que elas “sempre estiveram amarradas a sistemas em que deviam ‘produzir produtores’” (Ki-Zerbo, 2006, p.108). Para Simone de Beauvoir, a mulher está psicologicamente mais próxima da natureza, uma vez que, fisiologicamente, “a fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie” (Beauvoir, 1980, p.85); é nela que a animalidade é mais manifesta através da menstruação, gravidez, parto e amamentação. Para Koltuv, “num nível biológico básico, as mulheres são diferentes: nós [as mulheres] temos um ciclo lunar” (Koltuv, 1990, p.12 – grifo da autora). Segundo a autora, esse ciclo afeta ideias, energias e emoções, sendo matriz da natureza da mulher, agindo no mais profundo do seu *self* (Koltuv, 1990, p.12).⁷ Todavia, a mulher insere-se perfeitamente na cultura, tanto que acata os jogos e pressupostos desta, aceitando-se como ser de segunda categoria (Ortner, 1979, p.11). Tem-se a criação, por meio de uma cultura da imposição, da “mulher eunuco”, “castrada pelo poder patriarcal, que condicionou as mulheres a aceitar estereótipos acerca de si mesmas e

7. Essa discussão parece mesmo a mais controversa e, por ora, insolúvel da crítica feminista. Em conversa informal, a professora Hilary Owen, da Universidade de Manchester, foi enfática ao considerar a presunção de um “simbolismo” e “imaginário feminino” específicos, como uma estratégia/mecanismo essencialista, diante do qual se deve ter absoluta precaução.

encarar seu corpo, sexualidade, intelecto, emoções e a própria condição, com olhos masculinos” (Di Ciommo, 1999, p.85).

Confinada ao espaço doméstico, seu local social determinado em função das necessidades de sua prole, a mulher participa das relações com a natureza na figura dos filhos – seres ainda não socializados – mas também participa da cultura, na medida em que é agente de socialização das crianças, a primeira a dizer-lhes que não são animais/naturais e, portanto, entre outras coisas, devem escovar os dentes, rezar antes de dormir e não defecar na sala de jantar. O processo de socialização, no entanto, irá se completar pelas mãos dos homens, como se as mulheres não fossem capazes de adentrar o mundo que começa na soleira de sua porta; melhor seria dizer “sair para este mundo”. A mulher, em síntese, é o elo, a ponte necessária para se passar do natural ao cultural; ocupa a posição intermediária, quer dizer, opera a mediação entre os polos, está na fronteira. Perfeitamente engrenada no sistema cultural, mas longe do centro deste (Ortner, 1979, p.21), a mulher equilibra-se, transita entre os mundos inventados e separados pela cultura androcêntrica. De acordo com Showalter, algumas historiadoras feministas enxergam aí uma possível marca da “superioridade” da mulher, a um tempo “membros da cultura geral e cúmplices da cultura das mulheres” (Showalter, 1994, p.46). O que não se pode perder de vista é que elas foram impelidas por condições históricas adversas a se adaptarem a essas duas realidades.

Essa posição de “em trânsito”, fronteira, parece, poderia fazer da mulher uma privilegiada em função de seu acesso às duas realidades, mas não. Pelos séculos, esse caminho foi de mão única. Às mulheres foi dado o mister de educar as crianças, como se elas tomassem os filhos pela mão para os tirar da natureza, os limpassem do barro e os encaminhassem para o outro lado – o da cultura –, ao qual elas próprias jamais teriam total acesso. E o filho, se varão, depois dessa passagem, não mais retornaria sequer ao espaço intermédio da mãe, esquecido do caminho. Pesam aí os processos psíquicos de “diferenciação do eu” em que a mãe figura como o

outro para a criança, sendo que no caso do menino a identidade é apreendida pela negação do feminino (Showalter, 1994, p.42-3). Urge que essa via seja de mão dupla, que o homem possa retornar, ir e voltar: dialogar. Se se esqueceu do caminho deve buscar aquela que uma vez já o guiou por ele, para (re)encontrar onde nessa passagem perdeu algo de muito importante.

Esse retorno não significa a recusa de conquistas, por exemplo, dos ideais éticos do patriarcado (Whitmont, 1991, p.208-17 *passim*), mas uma postura de busca e resgate dos aspectos negligenciados da *anima*, do *Yin*, para que enfim a humanidade possa dar o próximo passo da evolução da consciência coletiva. Rubin acredita que a evolução cultural faculta ao ser humano a oportunidade de tomar o controle dos meios de sexualidade, reprodução e socialização, de modo a poder decidir conscientemente pela libertação de sua vida sexual das relações arcaicas que a deformaram e hoje carecem de carga funcional (Rubin, 1993, p.19). Integrar tudo que foi reprimido pode mesmo alterar os modos pelos quais se expressam a masculinidade e a feminilidade (Whitmont, 1991, p.209) de modo que homens e mulheres possam desenvolver a parte de sua natureza íntima da qual foram privados. Em tal busca, que é de homens e mulheres, são elas que tendem a assumir o papel de iniciadoras e líderes rumo a uma nova experiência de subjetividade. Em contrapartida,

Para os homens e para o *animus*, as novas exigências do *Yin* requerem a coragem de abrir mão de sua firme posição de ego controlador de si e dos outros. Precisam aprender a [...] respeitar a força e as necessidades que estão além de seu controle ou da sua competência [...]. Isso requer um novo tipo de coragem: a saber, viver não só com força, mas também com vulnerabilidade. (Whitmont, 1991, p.210)

O mesmo é colocado de maneira bastante didática por Michèle Manceaux: “Há-de vir o dia em que elas se vão atrever a assentar-se nas cadeiras e os homens vão ser também capazes de se sentar no chão” (Manceaux, 1976, p.65).

Para Di Ciommo, “o ser humano masculino tem a capacidade de ter compaixão pela vida mas deve empreender uma luta longa e árdua para recuperar seus sentimentos” (Di Ciommo, 1999, p.117). O masculino deveria experimentar “a benção de render-se a um tipo diferente de sabedoria” (Whitmont, 1991, p.156). O macho deverá reassumir o papel arquetípico do herói errante/sofredor, buscador do *graal*, como ficará claro na análise dos contos. Trata-se de uma busca por mudanças radicais no sistema de valores masculinos, adotado quase universalmente por homens e mulheres. Deve-se entender a masculinidade e a feminilidade como forças arquetípicas. Também as mulheres são culpadas de reprimir o feminino em suas *psiques* tanto quanto os homens (Whitmont, 1991, p.141) e internalizarem os preceitos que o masculino ditou sobre seu caráter (Showalter, 1994, p.46). Em se tratando de constituírem formas diferentes de relação com o mundo, “a repressão da feminilidade, portanto, afeta a relação da humanidade com o cosmo, na mesma medida em que afeta as relações mútuas entre homens e mulheres” (Whitmont, 1991, p.142). Trata-se de travar uma luta para redimensionar as formas pelas quais homens e mulheres foram levados a se imaginarem.

A eme(u)rgência de um novo paradigma

Quem nos salva da civilização ocidental?

George Lukács

Antes de prosseguir, cumpre matizar alguns conceitos que se vem utilizando e que, em diante, serão mais recorrentes: 1) a ideia de crise no modelo civilizacional do Ocidente (hoje mundializado), patente na crise de percepções que afeta as três ecologias; e 2) em face disso, a emergência de uma revolução que acene com um novo paradigma de organização do mundo.

Quer-se aqui acreditar que tais processos ocorram na esteira do que descreve Thomas S. Kuhn, físico teórico inglês, no seu *A estru-*

tura das revoluções científicas (1975). Embora os exemplos de sua obra se refiram a casos específicos de mudança de paradigmas no campo da Física, Química, Astronomia, a estrutura que descreve a passagem de um paradigma estabelecido a outro, após a falência do primeiro, é aplicável à estrutura social e política (Kuhn, 1975, p.126), uma vez que o próprio autor admite tomar sua ideia-base de empréstimo a outras disciplinas, como a História da Literatura e das Artes, por exemplo (Kuhn, 1975, p.255).

Um paradigma é descrito como a “constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada” (Kuhn, 1975, p.218). Esse conjunto de regras que coordena a vida de uma sociedade não está isento de se deparar com alguma anomalia, um fenômeno ao qual não está preparado para responder ou reagir (Kuhn, 1975, p.84), o que instaura uma crise. Assim se comporta o capitalismo expansionista em face do impasse dos recursos finitos deste planeta; isso acontece com muitas religiões diante das crises do sujeito pós-moderno.

Essa encruzilhada, ponto de mutação, com as regras do paradigma imperante enfraquecidas por questionamentos que o colocam em xeque, é o momento de emergência de algo novo e que afete profundamente os conhecimentos estabelecidos (Kuhn, 1975, p.92). Surge, a princípio na mente de alguns indivíduos, a habilidade para ver o mundo de uma nova maneira (Kuhn, 1975, p.183), o que servirá de base a uma (re)orientação de toda a “constelação de crenças e valores” do conjunto da sociedade e portanto a instauração de uma nova maneira de ser e estar no mundo.

Tal universo discursivo diferente, cujo surgimento “só tem probabilidade de ocorrer quando se percebe que a tradição anterior equivocou-se gravemente” (Kuhn, 1975, p.117), já há algum tempo está na frente de batalha, esmerando-se em apontar um caminho alternativo, para além do que se vem trilhando. Se for verdade que “as crises rasgam os contratos” (Serres, 1991, p.123), esse é o momento para acertar os termos e assinar um novo contrato, não mais apenas social, como também natural, entre o homem, seu semelhante e seus não-semelhantes, extrapolando a lei de amar (so-

mente) ao próximo, como se não existisse um mundo das coisas, lagos e montanhas.

Depois que o bom Deus do patriarcado reprimiu os impulsos da Deusa, ocultando essa sua face, agora é a vez da mulher, ou da nova mulher, se permitir viver tudo que foi reprimido, de modo que renove a vida. Nas palavras de Whitmont (1991, p.219), “a mulher funciona como desafiante a serviço da vida em mutação”. Para esse autor, na iminência da destruição na qual desembocou a era patriarcal (de materialismo científico e niilismo religioso), o mundo se volta para os valores arquetípicos representados pela antiga deusa “negada e suprimida durante milhares de anos de dominação masculina”⁸ (Whitmont, 1991, p.9). “Estamos hoje testemunhando a reaparição do Yin feminino e das qualidades da *anima* dentro do sistema de valores coletivos. Eles estão se tornando outra vez determinantes culturais, forjando, em conjunto, uma nova consciência para ambos os sexos” (Whitmont, 1991, p.161). Deixadas de lado pelo contrato social exclusivo das modernas sociedades, as “coisas mudas, passivas, obscuras [...] retomam voz, presença, atividade, luz” (Serres, 1991, p.61). A analista junguiana Barbara Koltuv também acredita que, “em épocas recentes, tem havido um retorno à deusa, refletido na maior aceitação cultural dos métodos de saúde holísticos, na alimentação natural, na proteção ao meio ambiente”⁹ (Koltuv, 1990, p.54). Mesmo que por vezes de forma equivocada, esse interesse pela espiritualização, amiúde identificada com tradições orientais pré-industriais, é “manifestação da profunda crise da civilização ocidental patriarcal e capitalista”

8. De acordo com Whitmont (1991, p.60), a predominância dos valores masculinos data de pelo menos 2000 a.C.

9. Em que pese o alerta das facções de esquerda do movimento feminista de que o capitalismo estaria facilmente cooptando esses valores e agregando-os ao modelo de consumo (Mies & Shiva, 1995, p.30). De fato, é fácil verificar a mercantilização das práticas esotéricas e de medicina alternativa totalmente descontextualizadas e vendidas como uma “espiritualidade de luxo”.

(Mies & Shiva, 1995, p.30). O (re)surgimento da Deusa após tamanho esquecimento se dá em consonância com a absoluta necessidade de se reverem os paradigmas que ameaçam colapsar todos os sistemas políticos-econômicos-éticos-ecológicos do planeta. O apelo do feminino para ser novamente reconhecido se mostra na medida em que “os papéis masculinos e femininos tradicionais de nossa sociedade estão sendo desafiados” (Whitmont, 1991, p.10).

Esse desafio deve ser pauta irrevogável na agenda mais importante da história da humanidade. Uma agenda que reclama um esforço sem medida para a superação da maioria dos mitos patriarcais. Nos últimos quatro milênios, o instinto, as sensações, a emoção, os sentimentos foram desvalorizados. A emergência de um novo tempo, entendido como saída do beco em que a humanidade se encontra, implica a “emergência de uma nova ética, que se funde muito mais solidamente na consciência individual” (Whitmont, 1991, p.12). É necessária a redescoberta de antigas sabedorias que proporcionem uma espiritualidade que revele o “aspecto sagrado da vida, de acordo com o que a vida na Terra só pode ser preservada se as pessoas começarem de novo a ver todas as formas de vida como sagradas e a respeitá-las como tal” (Mies & Shiva, 1995, p.29). Também Capra entende que “a percepção da ecologia profunda é uma percepção espiritual e religiosa” (Capra, 2002, p.26). Importante ressaltar que tal “espiritualidade” não precisa necessariamente estar vinculada a qualquer divindade ou religião ou forma de transcendência, mas precisa ser presente na vida cotidiana de acordo com o sentido mais profundo do étimo latino: religião = religar. Em palavras que soam mais poéticas, e por isso mesmo talvez tenham mais força, Mies & Shiva (1995, p.30) falam em “reencantar” o mundo, desencantado a partir das atitudes de racionalização preconizadas por Francis Bacon e seus seguidores. Mia Couto avança essa atitude ao criticar o paradigma da ciência mais “sisuda” e arrogante – solar – em prol de uma ciência que sugira um saber mais feminino e abra a possibilidade de “fazer aquilo que creio ser tão necessário nos nossos dias. E que é reencantar o mundo” (Couto, 2009, p.51). Deve-se, ademais, questionar o lugar-comum de repre-

sentação do homem na sociedade ocidental como “medida de todas as coisas” (Ngoenha, s. d., p.54).

Para Leonardo Boff, Fritjof Capra e Michel Serres, esse novo tempo e ética já estão sendo gestados. O mundo estaria adentrando o proclamado “novo paradigma”: “em razão da crise atual, está se desenvolvendo uma nova sensibilização para com o planeta como um todo” (Boff, 1995, p.29). Um número cada vez mais crescente de pessoas e comunidades estaria assumindo novos comportamentos, sonhos e valores (Boff, 1995, p.35). Uma das principais crenças sustentadas pelo paradigma que ora estaria retrocedendo é a ideia de que a posição inferior da mulher em relação ao homem seguiria uma lei básica da natureza. De acordo com Capra, “todas essas suposições têm sido decisivamente desafiadas por eventos recentes. E, na verdade, está ocorrendo, na atualidade, uma revisão radical dessas suposições” (Capra, 2002, p.25). Guattari avaliza essa ideia, sinalizando que a designação de mulheres para a chefia de Estado, a reivindicação de paridade entre homem e mulher com põem “indícios [que] levam a pensar que transformações de longa duração¹⁰ [...] estão de fato em curso” (Guattari, 1990, p.14). Ki-Zerbo (2006, p.115) acha, inclusive, que as inclinações do feminino para “o lado da moderação, do equilíbrio, do entendimento, da compaixão”, mais presentes nas mulheres, fariam delas melhores governantes (ainda que essa colocação possa ser perigosamente essencialista). De resto, ainda que se considere que o processo já foi deflagrado, como ele supõe o que se chama “descolonização da mente”, trata-se de “um processo difícil, lento, complexo e contínuo, especialmente diante da substituição sutil do colonialismo pelo neocolonialismo e pelo controle global” (Bonnici, 2005a, p.22). Necessário que a humanidade como um todo não se acomode, uma vez que individualmente há muitos humanos que aurem grandes lucros com a colonização dos restantes. É mesmo preciso que surja um novo homem político, que desloque para o centro da vida o

10. Na esteira do pensamento da Escola dos *Annales*, da história de mentalidades.

lugar de onde o político é falado (Bhabha, 2007, p.37) ou além, alguma outra coisa que parta da *política*, mas estenda seus domínios para além do mundo restrito da *polis: cosmopolítica*.

É de Thomas Kuhn (1975, *passim*) que se tomará o mote para o desenvolvimento das ideias deste livro a partir daqui, conciliando essas vertentes teóricas com a obra de ficção de Mia Couto. Entende-se, com o cientista inglês, que um novo paradigma só nasce consoante uma sensibilização prévia, que germina no período de crise. O que se tentará demonstrar é o modo pelo qual Couto – intelectual orgânico¹¹ – contribui de forma peculiar para a emergência do novo paradigma, dessa nova forma de dialogação com o universo, na medida em que sua obra contística busca desconstruir os modelos binários, questionando os papéis sociais e sexuais de homens e mulheres, na medida em que valoriza a tradição e sabedoria ancestrais de visão holística. Para Kuhn, a emergência do novo paradigma é precedida pela destruição do antigo (Kuhn, 1975, p.95). Mia Couto – tanto com sua obra quanto em sua militância profissional e política – nunca deixa de lado os pressupostos da solidariedade, criatividade e fraternidade, fundamentais ao novo tempo e aos novos homens e mulheres. Como ele próprio declara, sua “atitude perante a produção de histórias (com h minúsculo) [é] a desconstrução da História (com H maiúsculo)” (Couto, 2009b, p.114). Palavras que ecoam a proposição de Serres de “que se deve recomençar o fundamento de uma história, cujo fim está à vista” (Serres, 1991, p.25).

Mesmo o humor, tão explorado por Couto, “nunca é de escárnio ou maldizer, de ridicularizar social, [...] mas antes de compaixão e compreensão por situações, vivências, costumes e comportamentos de gente afectada pela vida plena de carências” (Laranjeira, 2001, p.202). Assim, na esteira do maravilhoso e do alegórico, a escrita coutiana não se apegaria ao real reconhecível, antes visaria “aproveitar a plasticidade da linguagem (re)criada para esboçar *exempla*

11. Conforme nomenclatura de Antonio Gramsci.

de carácter *pacifista, ético e ecológico*” (Laranjeira, 2001, p.197 – grifo meu).

Linguística e politicamente pouco conservador, para Laranjeira, o processo de escrita coutiano, que simula ingenuidade e singeleza, revela “um estilo que repõe a graça e o carinho da palavra que procura desvelar o mundo encoberto de essencialidade cósmica, manifestando compreensão e ternura pelos seres e coisas fustigados pelos ventos da história” (Laranjeira, 2001, p.201).

Todo esse caráter de solidariedade/compreensão que se vislumbra na obra coutiana, talvez mesmo na práxis pessoal/profissional do autor, supõe uma escrita balizada pela “ética do cuidado” ou “ética do respeito”, atitudes que a mulher demonstra – ao menos mais que o homem – em sua relação com a vida (Boff, 1995, p.52).¹² Essa nova ética, para a qual a obra de Mia Couto quer sensibilizar, é a base para uma vida em harmonia com o universo, uma era ecológica. Tem destaque em grande parte da obra a maneira como a mulher se integra à natureza e guia o homem para uma nova experiência das relações consigo mesmo, com os outros e com o meio ambiente, numa dinâmica que age sobre as três ecologias.

Segundo Boff,

Ela desenvolveu melhor que o homem uma consciência aberta e receptiva, capaz de ver o caráter sacramental do mundo e, por isso, de ouvir a mensagem das coisas, os acenos de valores e significados que vão para além da simples decifração das estruturas de inteligibilidade. (Boff, 1995, p.53)

Várias mulheres em Couto proporcionarão aos homens a ampliação de seus horizontes até então apenas racionais, facultando-

12. Há que se frisar que essa “ética do cuidado” não é por “lei natural” uma característica feminina; antes, existe uma razão sociológica: a mulher foi impelida a ser “cuidadosa” em função de uma exigência do seu lugar social, em razão da incapacidade do bebê humano de sobreviver sem cuidados (Di Ciommo, 1999, p.52).

-lhes novas experiências de individuação através da (re)descoberta do *Yin*, do resgate da *anima*. É o que se pode observar em contos como “Joãotônio, no enquanto” e “Os olhos fechados do diabo do advogado”, da coletânea *Estórias abensonhadas* (Couto, 1996), ou “A viagem da cozinheira lagrimosa” e “O general infanciado”, de *Contos do nascer da terra* (Couto, 2009), ou ainda “O adiado avô”, de *O fio das miçangas* (Couto, 2009a). Em “O adeus da sombra” e “Pranto de coqueiro”, ambos das *Estórias abensonhadas*, tem destaque o modo como as mulheres se manifestam em defesa dos valores da tradição e do sagrado, ligados ao meio natural, contra os interesses do capital.

Também homens – nomeadamente os nativos africanos do meio rural e com idade avançada – aparecem como guardiões de valores que se ligam à nova ética, valores de respeito aos deuses, que são gênios da natureza e, portanto, devem ser vistos e louvados nas coisas da natureza: árvores, pássaros, pedras; respeito pela sacralidade da terra e dos ancestrais que a ela pertencem e respeito pelo gênero humano, inclusive para com os que não são naturais – os invasores. Aliás, de acordo com Ki-Zerbo (2006, p.103), “na África pré-colonial, as pessoas consideravam que a solidariedade era um dever moral [...]”.¹³ Tal se nota em narrativas como “O embondeiro que sonhava pássaros”, inserido em *Cada homem é uma raça* (Couto, 1997), ou em “O cachimbo de Felizbento”, também do volume *Estórias abensonhadas* (Couto, 1996). De fato, “se queremos elaborar uma nova aliança com a natureza, de integração e de harmonia, encontramos na mulher e no feminino (no homem e na mulher) fontes de inspiração” (Boff, 1995, p.53). Quando Michel Serres (1991, p.49), considerando a natureza como um sujeito de direito, pergunta sobre quem poderia falar por ela, é outro filósofo francês,

13. Interessantemente, e corroborando a ideia de serem as comunidades originárias dotadas de um respeito mais profundo para com todas as coisas, King, índio canadense, aponta o mesmo princípio de solidariedade como um incentivo para levar uma vida de maneira moral e harmoniosa, o que seria algo corriqueiro entre os indígenas daquele país (Garrard, 2006, p.180).

Luc Ferry, que pondera uma resposta: os povos primitivos e as mulheres.¹⁴

Existe ainda um grupo de narrativas, das quais se podem destacar “A saia almarrotada”, “O cesto” e “A despedideira”, todas do livro *O fio das missangas* (Couto, 2009a), em que as narradoras homodiegéticas se revelam como mulheres que permanecem presas às cadeias do discurso patriarcal, mesmo após a morte do pai ou do marido, tamanha a força de introjeção do discurso de opressão em suas mentes. É de crer que, no mínimo, essas histórias façam despertar no narratário empatia pelas mulheres que se encontram naquela situação, promovendo reflexão e sensibilização sobre o tema.

Por fim, narrativas como “Mulher de mim”, “Lenda de Namarói” e “Ezequiela, a humanidade” (das coletâneas *Cada homem é uma raça* (1997a), *Estórias abensonhadas* (1996) e *Na bermã de nenhuma estrada* (2004), respectivamente), guardam um tom como que fundador de novos mitos e arquétipos, necessários à sustentação ideológica e psíquica dos homens e mulheres do novo tempo.

Toda a trajetória dos contos que serão analisados a seguir parece convergir para a ideia defendida por Morin de que temos de “reencontrar a natureza para reencontrar a nossa natureza” (Morin apud Di Ciommo, 1999, p.30). Nos contos, Couto trabalhará nessa busca por variados caminhos.

E já que se anunciou a maioria dos contos sobre os quais se debruçará o capítulo III, é conveniente pontuar um aspecto que pode ser observado muito frequentemente em análises feministas de textos literários e que possivelmente tem origem na confusão comum entre gênero arquetípico e gênero sexual. A incapacidade de diferenciar esse aspecto “faz com que consideremos a discriminação contra as *mulheres* como evento primário, quando devemos lidar com a repressão da feminilidade nas mulheres e nos homens” (Whitmont,

14. Muito embora o próprio Serres acredite que também deva ser a ciência ocidental, no bojo da qual nasceu a consciência ecológica.

1991, p.146). Análises diversas – e mesmo teses – que continuem insistindo apenas no aspecto da discriminação da mulher como ato arbitrário a ser combatido, estarão sendo ingênuas como as feministas da primeira onda e clamarão no deserto sem alterar qualquer estrutura profunda do poder-dominação. Também por isso, este trabalho quer destacar, *sendo um trabalho feminista*, a recuperação dos aspectos ditos femininos nos homens, tema que pouco se desenvolve quando a academia toma o feminismo como aporte teórico. A obra de Couto tem se mostrado campo fértil para a observação desse aspecto, como se espera que fique claro no capítulo III do presente livro.

Logicamente há muitos matizes a pontuar conforme as análises dos contos forem se desenvolvendo: um nativo em perfeita integração com a natureza, mas que não respeita a mulher; a mulher que assume unilateralmente os valores do patriarcado; a colona que, embora subordinada ao marido, reproduz a dominação sobre outrem... No entanto, ao fim e ao cabo, parece haver um gesto que aponta na direção das mudanças necessárias para que o humano dê o próximo passo na evolução da consciência. E essa evolução não se dá sem a complexificação da *psique* e, segundo Jung (apud Boff, 1995, p.206), esta só encontra seu alimento no relacionamento com a natureza. Talvez por isso, na obra coutiana, os nativos que respeitam as tradições e reverenciam as forças e mistérios do mundo natural estejam mais desenvolvidos em sabedoria que aqueles que primam tão somente pelo desenvolvimento financeiro. Ao mostrar isso, Couto levanta a bandeira de um projeto político-literário que clama e conscientiza pelos novos padrões éticos para a nova era, em substituição àquela lógica do acúmulo pautada pela “ética do trabalho” que não enxerga no humano utilidade para além de seu aspecto produtivo.

Diante do desastre ecológico – frise-se que é o desastre dos três registros ecológicos –, o esforço de mudança para o qual a escrita coutiana quer sensibilizar é o maior desafio da história da humanidade, a maior de todas as revoluções jamais deflagrada pelo gênero *homo*. É consenso entre os cientistas e pensadores que mais profun-

damente avaliam a crise ecológica mundial que não bastam soluções paliativas. O atual modelo civilizacional é autodestrutivo porquanto profundamente antiecológico, na medida em que cultiva a economia não “em seu sentido originário, como gestão racional da escassez. Mas como a ciência do crescimento ilimitado” (Boff, 1995, p.108), “sistema através do qual elementos do mundo natural são transformados em objetos de consumo humano” (Rubin, 1993, p.4). A própria ideia tão em voga de “desenvolvimento sustentável” seria uma contradição de termos, pois a lógica do lucro, do acúmulo, é sempre destruidora. “Não se trata de ‘tratar mais humanamente’ o mundo natural, para que melhor preservado nos responda de forma mais adequada e duradoura ainda” (Di Ciommo, 1999, p.56), antes, é preciso enxergar todos os seres como sujeitos de direito e respeitá-los como dotados de valor intrínseco. Ainda que sustentável (e admita-se que isso é melhor que nada!), esse tipo de desenvolvimento se mantém preso e mascara de verde o paradigma imperante da produtividade (Boff, 1995, p.105-7). Os movimentos preservacionistas não alteram a dinâmica da exploração (Di Ciommo, 1999, p.57). Para Mía Couto, “não é tanto de ‘defesa’ que o ambiente necessita. Precisa, primeiro, de um melhor entendimento. Depois precisa de uma produção menos centrada nos interesses de lucro de uma pequena elite que fala em nome do mundo” (Couto, 2009b, p.62).

Mera retórica ilusória, o que em verdade precisa ser alterado é o princípio pelo qual se mensura o que é crescimento/desenvolvimento que só leva em consideração o quantitativo, o aumento da produção, da exportação, do PIB, sabe-se lá a que penas. Macedo & Amaral (2005, p.48) falam de um “desenvolvimento que seja mais do que meramente sustentável”, em nome de uma qualidade de vida “que não esgote as potencialidades da natureza”. Faz-se necessário considerar “o desenvolvimento como potenciação das virtualidades humanas nas suas várias dimensões, especialmente aquela espiritual” (Boff, 1995, p.107). Noutras palavras, é preciso (re)sacralizar o homem e a mulher em suas relações com o cosmo, promover a re-ligação de todas as coisas, alterar a lógica do poder-

-dominação que enxerga o poder como fim e não como meio para evoluir. Não haverá Protocolo de Kyoto (1997) ou Conferência de Copenhague (2009), muito menos o uso de sacolas retornáveis pelos clientes de megaredes de hipermercados que freie o cataclismo. Diminuir pela metade a velocidade do avião que vai de encontro a uma montanha não evitará a colisão. Urge re-situar o homem em relação ao ambiente natural, de reconhecer que vivemos contraturalmente com a Terra (Serres, 1991, p.128). Para Ngoenha (s. d., p.17), simples mudanças de comportamentos, embora necessárias, não são suficientes; o nível de compreensão, análise e decisão deve descer às raízes da crise: às dimensões simbólicas e espirituais das culturas. Nas palavras de Boff,

Precisamos efetivamente de uma nova experiência fundacional, de uma nova espiritualidade que permita uma singular e surpreendente nova re-ligação de todas as nossas dimensões com as mais diversas instâncias da realidade planetária [...] Só então será possível o desenho de um novo modo de ser. (Boff, 1995, p.119)

Esse é o desafio da contemporaneidade. Não trilhar o caminho em direção à *Era Ecológica* ou *Era da Vida* “é escolher o caminho dos dinossauros” (Boff, 1995, p.199).

Conforme já foi dito algures neste livro, não se podem separar as três ecologias: a mudança no meio ambiente está relacionada em profundidade às mudanças na subjetividade do indivíduo. Da mesma maneira, não é possível pensar o mundo em termos de justiça social sem pensar em justiça ecológica. “A agressão que se faz ao ser humano por causa da exploração de sua força de trabalho e das más condições de vida a que é submetido representa uma agressão à natureza” (Boff, 1995, p.205). Desse modo, a libertação da natureza promoverá a do humano (Di Ciommo, 1999, p.55). Vale dizer que a exploração e submissão às más condições de vida historicamente recaíram com maior severidade sobre mulheres, crianças, minorias sexuais e povos dominados. Olhar em conjunto para todos os excluídos não é tentar apagar as especificidades de

cada “categoria”. Certamente, há tantas particularidades a serem observadas quantos forem os indivíduos que sofrem alguma forma de opressão. Assim o sujeito oprimido articula de modos diversos seu discurso e práxis de acordo com seu *locus*. Mas há de ser válido que se identifique claramente que há um inimigo comum, que não é o homem, no final das contas também ele pego por esse rolo compressor que é o discurso/ideologia masculinizante patriarcal-capitalista e suas múltiplas violências. Mohanty enxerga a luta contra o consumismo capitalista, o discurso político reacionário e a globalização como parte integrante de qualquer projeto feminista válido para o século XXI (Mohanty, 2003, p.2-3).

O ideal ético de comunhão e solidariedade deve estar na base da luta pela emancipação de cada grupo, unindo forças contra um inimigo que se encontra, antes de tudo, no interior de cada um. Para Boff, “a nova aliança encontra suas raízes e o lugar de sua verificação na profundidade da mente humana” (Boff, 1995, p.215), por isso, a ecologia profunda é também chamada de “ecologia da mente”. Aderir à Nova Ética demanda a coragem de abrir novos caminhos, primeiramente pessoais, elaborando a própria singularidade e “opor-se eventualmente às convenções e ao sistema de valores dominante” (Boff, 1995, p.214). Michel Serres fala na necessidade de um “pacto de simbiose” com a terra como único caminho para a sobrevivência humana (Serres, 1991, p.47); é imperativo que se assine o contrato natural, emenda ao contrato social que fez o homem esquecer da (sua) natureza.

Considerando vida e obra de Mia Couto, pode-se arriscar a dizer que o leitor se encontra diante de uma obra que aponta um caminho rumo a algo que o ser humano ainda está por conhecer. Para onde efetivamente o caminho levará é deveras cedo para elucidar, mas por certo será um lugar de experiência diverso deste a que o caminho do capitalismo e patriarcalismo trouxe o humano. Kuhn acredita que muitas vezes não resta muito senão ter fé na capacidade do novo paradigma, pois não se sabe se de fato resolverá os problemas, uma vez que, de início, ele pode ser limitado, sendo, “em grande parte, uma promessa de sucesso” (Kuhn, 1975, p.44).

Nem por isso deve-se deixar de persegui-lo em face da única certeza que se tem: que o modelo antigo fracassou (Kuhn, 1975, p.198). Importante ressaltar que Mia Couto não está acenando com um caminho original, jamais vislumbrado. O autor, pelo teor que ora se destaca em sua obra, parece ser um entre tantos¹⁵ que personalizaram mudanças que independem da autoridade humana, uma vez que “a mudança na estrutura mental vem imposta pelos fenômenos, pela própria natureza” (Boff, 1995, p.286), ou seja, faz parte do processo evolutivo, que não é individual, mas coletivo. Daí tantos sejam os sinais do retorno da deusa que espocam no mundo atual, sinais da crise em ebulição, que reclama que a percepção que se tem do meio ambiente deve ser reeducada (Kuhn, 1975, p.146).

Jesus de Nazaré, Ghandi, Chico Mendes foram personalidades que deram corpo a revoluções que pretendiam guiar o humano para esse novo caminho. No entanto, para Heisenberg, as revoluções não ocorrem porque um cientista ou um líder carismático quer, elas “eclodem impreterivelmente como respostas a fenômenos novos que não conseguem mais ser compreendidos e enquadrados na compreensão até então vigente” (Heisenberg apud Boff, 1995, p.286). É de crer que o caminho sugerido pela obra coutiana é o que urge nesse tempo histórico, a revolução que representa o retorno da deusa e seus valores por vezes destrutivos, a mudança necessária e certa para a qual se caminha e para a qual um intelectual de projeção internacional pode contribuir no nível da sensibilização.

Do mesmo modo que Shiva fala da necessidade de descolonizar o Norte e tantos teóricos do pós-colonialismo da necessidade de descolonização das mentes, com vistas ao dismantelamento de qualquer forma de poder e controle, também com relação à atividade humana de transformação da natureza é necessário “converter as mentes coletivas para outros objetivos menos destruidores”

15. Boff (1995, p.210) fala de “figuras exemplares”: Buda, Lao-tsé, Jesus, são Francisco de Assis, Ghandi e Chico Mendes, entre outros.

(Boff, 1995, p.298). De fato, se as relações do humano com a natureza continuam a se pautar pela violência, “é porque os impulsos de agressão partem da interioridade humana” (Boff, 1995, p.328).

Afinal, pode-se considerar, com Garrard (2006, p.141), que o discurso apocalíptico sobre o meio ambiente não seja uma previsão do fim do mundo, mas uma exortação para evitá-lo. A “crise” só termina com a emergência de um novo paradigma e “subsequente batalha por sua aceitação”, após a reestruturação de todos os conceitos da sociedade em seus princípios mais elementares (Kuhn, 1975, p.116).

A mulher como território: feminismo e pós-colonialismo

*Licence my roving hands, and let them go
Before, behind, between, above, below.
O, my America, my new-found-land,
My kingdom, safest when with one man mann'd,
My mine of precious stones, my empery;
How am I blest in thus discovering thee!
To enter in these bonds, is to be free;
Then, where my hand is set, my soul shall be.*¹⁶

John Donne

O excerto do poema – dito metafísico – do inglês John Donne (1572-1631) escolhido como epígrafe para esta seção do trabalho revela de modo contumaz a (pseudo)lógica androcêntrica que une

16. A tradução (ou “transcrição”) mais corrente do poema para a língua portuguesa, celebrizada no Brasil como canção na voz de Caetano Veloso, é de Augusto de Campos:

“Deixa que a minha mão errante adentre/ Atrás, na frente, em cima, embaixo, entre./ Minha América! Minha terra à vista,/ Reino de paz, se um homem só a conquista,/ Minha mina preciosa, meu Império,/ Feliz de quem penetre o teu mistério!/ Liberto-me ficando teu escravo;/ Onde cai minha mão, meu selo gravado.”

intrinsecamente a invasão, conquista e posse de um território à invasão, conquista e posse do corpo (e mente) da mulher.

America, new-found-land, kingdom, mine of precious stones, empery... palavras de um campo semântico caro ao colonizador, ao aventureiro-invasor “errante” que imprime seu selo, autenticando posses por onde passe suas mãos. Destaque-se também o uso do verbo *to man* (em “*man mann’d*”) – traduzido por Campos como “conquista” – mas que vela outros sugestivos significados como “domesticar”, “manejar” ou “tripular”. Estratégias de abordagem e posturas para com a terra invadida e a mulher são semelhantes, uma vez que visam a fins semelhantes: a dominação total e incontestada dos bens de que dispõem a terra e a mulher. Ressalte-se que essa elegia intitula-se *Indo para o leito: é* em tal contexto que todo o gesto da subjugação do outro ocorrerá. Daí temos como lícito o pressuposto da superioridade do homem, na medida que é em seu gesto que está contida a atividade em oposta correlação à passividade da mulher. Para Simone de Beauvoir, “o ato sexual, por si, obriga a cumprir o papel de objeto passivo, o qual acaba por contaminar todos os seus tratos não sexuais com o mundo” (Zolin, 2005, p.188). (Ao final do poema, Donne também mostrará isso, ao dizer que à mulher, basta para cobrir-lhe, o corpo de um homem). Outrossim, Maria Mies e Vandana Shiva asseveram que a memória histórica que as mulheres têm da guerra conjuga a violência desta com a violência da violação, estendendo o entendimento ao campo dos relacionamentos entre os sexos, uma vez que as etapas da relação sexual tradicional seriam as mesmas do “jogo da guerra”: “agressão, conquista, posse e controle” (Mies & Shiva, 1993, p.26), fato também aludido pelo poeta inglês no início de sua elegia: “Vem, Dama, vem que eu desafio a paz, / [...] / Como o inimigo diante do inimigo, / Canso-me de esperar se nunca brigo” (Campos, 1986, p.54-7).

Os ecofeministas entendem “a dominação patriarcal de mulheres por homens como o protótipo de todas as formas de dominação e exploração: hierárquica, militarista, capitalista e industrialista” (Capra, 2002, p.27). Spivak complementa, considerando que só depois que dada sociedade tenha entrado no modo de produção ca-

pitalista é que emergem as definições de sexismo, o que faz do capitalismo e do patriarcalismo “algo convenientemente contínuo” (Spivak, 2010, p.86).

Assim, no decorrer da longa história do patriarcado, o apossar-se das terras-territórios implicou, por uma lógica quase “natural”, o apossar-se das mulheres-território da terra. DuPlessis (1985) já dizia que “a woman from a colony is a trope for the woman as a colony” (DuPlessis, 1985, p.46),¹⁷ o que faz dela uma “duplamente colonizada”. E o conúbio dominador-dominado foi, aos poucos, legitimado por meio de um maquinismo ideológico cuidadosamente erigido para esse fim. E o Deus viu que isso era bom. Sobreveio uma longa noite para a humanidade que ainda espera por uma manhã.

A proposta que ora se quer apresentar é que a relação entre as duas formas de dominação seja vista menos como uma metáfora (como sugere o poema-epígrafe), que por meio de um processo metonímico. Explicando: há mesmo uma lógica de contiguidade, porventura construída pela parafernália ideológica do capitalismo que enlaça a terra e a mulher, como será visto adiante, ainda que, muito antes do advento do capitalismo expansionista, o Deus judaico-cristão já tenha dado ao homem prerrogativas sobre terra, mulher e outros seres. Spivak já havia constatado (no caso do colonialismo britânico) que “o estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica da aquisição territorial” (Spivak, 2010, p.110).

Abra-se aqui um breve parêntese para chamar a atenção para que, quando se fala na dominação da terra, de um território, está-se falando da dominação da natureza de determinado local. Da exploração/extração irrefletida dos recursos naturais a par da exploração da mão de obra nativa, que encontra – diga-se de passagem – na força laboral da mulher os mais baixos custos para sustentar o sistema de exploração e mais-valia do capital.

17. “A mulher da colônia é metáfora da mulher como colônia.” (Tradução livre).

Mas se *a priori* está se falando de como a mulher e a natureza são dominadas como um território, é mister agora que a questão vá sendo ampliada: ora, mesmo no seio da metrópole, processos em tudo semelhantes podem ser facilmente verificados. Na metrópole, o homem continua num plano de superioridade em relação à mulher (e aos filhos), bem como a cultura (aposta ao masculino) no de superioridade em relação à natureza (vista como infantil e feminina), no mínimo a ser domada. As raízes arquetípicas dessa dicotomia, seus processos e implicações ao longo da história e da história da consciência humana serão assuntos a serem tocados na tentativa de entender como essa conformação psíquica e social do humano moldou as mentalidades de sociedades que hoje se encontram no limiar de uma catástrofe, que aos mais radicais se afigura como uma possível extinção da espécie humana, no mínimo a destruição do mundo como é conhecido e organizado atualmente.

Ora, se tanto a mulher como a natureza, os negros, os pobres, as crianças são tid@s como inferiores e, portanto, são subjugad@s¹⁸ quer na colônia quer na metrópole, parece óbvio que a luta feminista e anticolonial guardam semelhanças que remetem a um “inimigo comum”, como fica explícito na fala de um guerrilheiro da Frelimo: “Muitos homens não compreendem por que é que a emancipação das mulheres se torna necessária dentro da luta geral, em que sua emancipação é também luta contra o colonialismo” (Manceaux, 1976, p.73). Mais que isso, são causas que extrapolam em muito os espaços onde seu pensamento de base foi inicialmente gestado. Não fosse esse o caso, não estaria a mulher europeia na colônia sob o cetro do marido; não fosse esse o caso, não estaria um negro nascido e criado em França – em tudo um francês¹⁹ – sob o

18. O símbolo do “@” vem sendo utilizado há algum tempo (mesmo no meio acadêmico, por exemplo em todo material de divulgação dos Seminários *Fazendo gênero* e *Mulher e Literatura*) como sendo uma desinência “neutra”, forma de marcar a insubordinação à norma gramatical que toma o masculino como padrão, pelo que se achou interessante sua inserção no corpo do presente texto.

19. Vide as colocações de Fanon (1975).

estigma de afrodescendente. Mesmo no Brasil da democracia racial, o negro ou mulato permanece com esse selo, enquanto jamais se diz de uma terceira geração de brancos serem, por exemplo, ítalo-brasileiros.

Assim, não é novidade que as teorias feministas e pós-colonialistas possuam alguma agenda comum. A própria evolução de teoria e práxis de ambos os movimentos passaram por fases semelhantes, como no primeiro momento do feminismo, quando se pretendia, a exemplo dos movimentos nacionalistas pós-coloniais, simplesmente substituir as estruturas de dominação (Bonnici, 2002, p.92), postura que nos dois casos evoluiu para uma discussão mais profunda sobre as formas de construção e desmascaramento dos discursos colonial e patriarcal.

Se, por um lado, há estreita ligação entre os estudos feministas e pós-colonialistas, há que ressaltar algumas especificidades, nomeadamente do feminismo, sob pena de eclipsá-lo em nome de ideais “maiores”, que se erigem como sendo de todos, tais quais as lutas nacionalistas, que de resto acabam reproduzindo sobre a mulher o discurso da dominação e do poder. Para Spivak, é a questão da mulher a mais problemática no contexto dos subalternos: “se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras” (Spivak, 2010, p.85). Em verdade, feminismo e pós-colonialismo deveriam se retroalimentar, uma vez que interdependem, segundo acreditam alguns teóricos, cada qual explorando conceitos deixados nas sombras pelo outro. Foi assim que muitos movimentos de libertação nacional ignoraram que a experiência da mulher na colônia fosse diferente da vivida pelos homens, construindo uma só categoria de colonizados (Bonnici, 2005a, p.30). Em contrapartida, o pós-colonialismo alertou o feminismo, que em suas origens é eminentemente ocidental, branco, de classe média e heterossexual, para sua postura essencialista em face da realidade e anseios da mulher para além do contexto europeu e norte-americano. O pós-colonialismo tem, assim, o mérito de ter realçado “a noção de que o contexto cultural condiciona as prioridades que regem a definição de uma agenda feminista, consoante os interesses de diferentes

grupos de mulheres”, dando origem à pertinente ideia de “feminismos autônomos, geográfica e culturalmente localizados” (Macedo & Amaral, 2005, p.70). Um bom exemplo disso é citado por Michèle Manceaux: “O problema do direito ao aborto seria aqui [em Moçambique] um problema pequeno burguês. [...] As camponesas desejam ter muitos filhos porque a taxa da mortalidade infantil é muito grande” (Manceaux, 1976, p.66).

O escritor queniano Ngũgi Wa Thiongo, por exemplo, defende a ideia de que sem a libertação feminina não pode ocorrer qualquer libertação cultural (Bonnici, 2002, p.92). Ademais, há um conjunto de aspectos e teorias sobre identidade, alteridade, construção dos discursos, lugares do sujeito, que são discussões das quais ambas as correntes se ocupam. No que concerne aos estudos literários, de acordo com Thomas Bonnici, foi a partir das análises pós-colonialistas que o feminismo passou a investigar a dialética do discurso patriarcal em relação à condição da mulher. Notado o paralelismo existente entre imperialismo e patriarcalismo, foi possível questionar os valores históricos e socialmente construídos que oprimiam as mulheres na medida em que se entendeu que “o valor estético da literatura hegemônica não está no próprio texto e, portanto, não é universal” (Bonnici, 2000, p.154).

Se, por um lado, Ngũgi “insiste na impossibilidade de libertação cultural sem a libertação feminina” (Bonnici, 2000, p.157), por outro, Bonnici afirma que “uma estratégia da libertação feminina nos países pós-coloniais parece ser a descolonização da cultura” (2000, p.158) “através de práticas enraizadas na cultura, como a oratura, [e] a criatividade de imaginário feminino” (2000, p.163). É de crer que de tais ponderações, por paradoxais que pareçam, se possa depreender a orquestração dos mesmos ideais em última instância, a saber: a *descolonização*, que “não é apenas a luta pela independência política mas, de modo especial, é o desmantelamento de todas as formas coloniais de poder e de controle” (Bonnici, 2005, p.22), formas que seguramente se prolongam, mesmo num país independente, por meio do poder e controle sobre a mulher e sobre o meio natural. Tal foi percebido de maneira mais

consciente pelos movimentos feministas a partir da década de 1980, quando se passou a defender “que as mulheres e a natureza podiam ser libertadas conjuntamente” (Alves, 2000, p.101).

Como se tentará demonstrar até a conclusão do presente texto, Mia Couto parece trabalhar sua obra na interseção desses discursos teóricos, no ponto em que se retroalimentam e ganham força. Obra riquíssima para análises à luz do pós-colonialismo, fato inconteste já demonstrado em tantas teses e dissertações, a obra coutiana também se encontra indissociável do feminismo, em especial de sua corrente socialista, que defende que a libertação da mulher está relacionada à substituição do capitalismo, mas também – talvez principalmente – de uma corrente radical do movimento, que visa “destruir a supremacia masculina, através da desconstrução das oposições binárias que mantêm a dominação das mulheres pelos homens” (Souza, 2009, p.31). É a partir daí que o autor trabalhará aspectos caros à crítica feminista, revisando os processos de construção da subjetividade e conceitos de identidade, de um ponto de vista das divisões de classe e de gênero, como, espera-se, ficará evidente na sequência deste ensaio.

Pode-se mesmo dizer que a discussão veiculada na obra do autor insere-se no pós-feminismo, um desdobramento do movimento que se ancora no “pressuposto de que a mulher, assim como o homem, é uma construção cultural [...] [passando] a trabalhar num outro patamar que é o gênero, cujo conceito remete à construção de significados culturais” (Castell, 2008, p.35). Para Macedo & Amaral, o discurso do pós-feminismo “encontra-se próximo do discurso do pós-modernismo, na medida em que ambos têm por objectivo desconstruir/desestabilizar o gênero enquanto categoria fixa e imutável” (Macedo & Amaral, 2005, p.153). Ora, se assim for, parece que não restará dúvidas ao término das análises quanto a essa filiação do discurso coutiano.

Agora a ligação entre feminismo e pós-colonialismo (e mesmo pós-modernismo) parece ficar mais clara, na medida em que a dependência da mulher dentro do quadro de valores patriarcais reproduz a lógica da dependência colonial. Em última instância, para

justificar aquela epígrafe e lançar mote para a análise dos contos que se fará adiante, resta ponderar que, no contexto pós-colonial, os movimentos nacionalistas continuaram arbitrando sobre o controle de sua sexualidade por meio de políticas oficiais, o que tornará mais que lícita, necessária, a “análise da representação de territórios colonizados como um corpo feminino exposto à penetração do homem branco, penetração esta que se sugere ser a única forma viável de fazer estes territórios evoluir, produzir mais, fertilizar-se” (Macedo & Amaral, 2005, p.71).

O discurso ecocrítico e ecofeminista

A exemplo do feminismo e do marxismo, a ecocrítica configura-se como uma modalidade política de crítica, que se baliza por um projeto moral e político “verde” (Garrard, 2006, p.14). A ecocrítica se propõe à análise “literária” ou “cultural” do fato ecológico e das catástrofes, observando as representações e implicações da ruptura da harmonia do homem com a natureza (Garrard, 2006, p.13). Nas palavras de Glotfelty, “a ecocrítica procura avaliar os textos e as ideias em termos de sua coerência e utilidade como respostas à crise ambiental” (Glotfelty apud Garrard, 2006, p.15).

A escolha dessa modalidade crítica para análise da obra de um escritor oriundo de um país que vivenciou largamente a experiência do colonialismo se sustenta na constatação de Garrard de que um caminho pouco explorado pela ecocrítica tem sido o *locus* de encontro da crítica ambientalista com a política colonial de resistência à globalização econômica. A leitura por esse viés assegura, por exemplo, total coerência, razão – e não ignorância ou misticismo – à desconfiança/resistência do camponês para com o progresso/tecnologia/modernidade, dada a maneira como tudo foi imposto, primeiramente pelo colonialismo e mais tarde pelo capitalismo corporativo. Isso se pode observar lapidaramente em contos como “Pranto de coqueiro”, “O cachimbo de Felizbento” e “O adeus da sombra”, das *Estórias abensonhadas*, ou em “O em-

bondeiro que sonhava pássaros”, de *Cada homem é uma raça*, que trabalham com a ideia de que a resistência à opressão colonial/capitalista está em linha com a manutenção dos valores tradicionais, que por sua vez tem no ambiente natural (árvores, frutos e plantas medicinais) sua sustentação.

Se a mulher e a terra são regidas por uma mesma lógica que atravessa os discursos patriarcal e capitalista – gêmeos univitelinos –, convém perguntar qual a relação entre mulher e natureza e, talvez mais precisamente, se essa relação foi também construída para fins de dominação de ambas. Entra em cena um aporte teórico para dar conta dessa identificação, o ecofeminismo, termo cunhado em 1974 por Françoise d’Eaubonne e cuja definição não é consensual, ora ignorando os aspectos ativistas ora a problematização teórica dessa associação. A que é dada pelo *Dicionário da crítica feminista*, organizado por Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral, parece ser um bom guia:

uma consciência da opressão/repressão da mulher e da natureza, e de alguma ligação entre elas que permite iniciar a análise da dimensão desta opressão/repressão, assim como do motivo da ligação, que inicia e apoia estratégias para sua libertação conjunta. (Macedo & Amaral, 2005, p.47)

Há que se localizar o ecofeminismo no quadro da luta feminista. Esse quadro apresenta, *grosso modo*, uma tonalidade igualitarista, mais radical (em que pese diferenças internas do movimento), que reivindica para a mulher um estatuto equivalente ao do homem no que concerne à uniformidade de direitos. Assenta-se em valores igualitaristas/democráticos de origem iluminista (Macedo & Amaral, 2005, p.76). Apresenta ainda um matiz dito “cultural” ou pós-moderno, que acentua a diferença e complementaridade. Essa segunda vertente acredita que “o mundo público, tal como está, reflete uma visão masculina de ser, e que as mulheres [...] teriam outras contribuições a dar para uma nova forma de estruturação da sociedade que incorporasse a riqueza do universo feminino, ao

invés de desvalorizá-lo” (Siliprandi, 2000, p.64). Trata-se de uma forma de reavaliar positivamente a cultura feminina “realçando as características do seu universo. A maternidade, a aproximação com a natureza e com a terra, a defesa da ecologia e de uma ética do cuidado são preocupações das participantes desta linha” (Macedo & Amaral, 2005, p.77). É nessa segunda corrente que está inserido o pensamento ecofeminista.

A principal questão que se põe sobre a relação mulher-natureza aventada pelo modelo do feminismo da diferença diz respeito ao cuidado que se deve ter para não cair em armadilhas essencialistas, como quando se cai na tentação de definir uma essência biológica feminina que ligue a mulher à natureza. A hipótese desse vínculo especial tem sido tanto alimentada quanto contestada no seio das várias vertentes ecofeministas. Enxergado de modo essencialista, o chamado “princípio feminino” sempre colocou a mulher “fora de qualquer relação econômica, política ou social construída historicamente” (Siliprandi, 2000, p.64). Rubin (1993, p.18) chega a dizer que a criação da “feminilidade” nas mulheres no decorrer de sua socialização é um ato de brutalidade psíquica. A ideia mais equilibrada parece apontar para o caminho de não reforçar gratuitamente características históricas e socialmente construídas (como afetividade, docilidade, etc.), uma vez que “o feminino constrói-se em referência à Natureza, a partir da experiência e não de uma essência” (Di Ciommo, 1999, p.106). Fica evidente que a construção do feminino não é biológica, mas histórica e cultural. Pode-se concluir que afirmar a diferença sem levar em conta a transformação profunda das estruturas econômica, política e social é continuar sendo/fazendo vítimas do engodo do discurso patriarcal-capitalista.

Algumas críticas sustentam que a perspectiva da ligação pode ter caráter libertário se conseguir mostrar que as forças da cultura alhearam tanto mulheres quanto homens de sua participação na natureza (Brandão, 2003, p.464). Outras simplesmente optam pela não necessidade de fugir ou buscar associação com a natureza, uma vez que é ideia corrente entre muitas feministas que também a

noção de natureza é socialmente construída (Brandão, 2003, p.467). Por esse viés, Alaimo fala que se devem “transformar os conceitos gendrados – natureza, cultura, corpo, mente, objeto, sujeito, fonte, agente e outros – que foram cultivados para denegrir [*sic*] e silenciar certos grupos de humanos bem como de vida não-humana” (apud Brandão, 2003, p.464).

Desse modo, tomando a natureza como campo privilegiado dos embates por poder e significado, ela pode também ser palco para a releitura dos conceitos “mulher” e “homem”, ambos, tal qual a natureza, construídos pelo discurso hegemônico. “A natureza torna-se, pois, um campo de resistência e de luta para as mulheres, num contexto mais específico, e num mais amplo, de resistência contra a opressão e exploração generalizada do planeta” (Brandão, 2003, p.465). Outrossim, fica autorizado o argumento de que “o respeito pelas mulheres e o respeito pela ecologia caminham de mãos dadas” (Di Ciommo, 1999, p.104).

De qualquer modo, a premissa principal do ecofeminismo dá a compreender “que a libertação da mulher não pode ser alcançada isoladamente, mas tão somente enquanto parte de uma luta mais vasta pela preservação da vida neste planeta” (Mies & Shiva, 1993, p.27). Para Ki-Zerbo, “a causa das mulheres, que será defendida pelas próprias mulheres em primeiro lugar, é um objectivo primordial para a sociedade no seu conjunto” (Ki-Zerbo, 2006, p.113). Se essa é a luta do ecofeminismo, pode-se deduzir sem muito esforço que a causa ecofeminista é bandeira que deve ser levantada com urgência por todos os homens! Não se trata de uma proposta sexista como o nome sugere a ouvidos incautos, senão de uma proposta revolucionária. Nas palavras de Castro & Abramovay, “uma revolução econômica, social, cultural, que vá abolir a sede insaciável pelo lucro e a exploração do homem pelo homem e, conseqüentemente, instaurar uma nova relação entre homens, a coletividade e a natureza” (Castro & Abramovay apud Moraes, 1998, p.467). Fica patente a ideia de que “não se pode ter um ambientalismo eficaz que não seja feminista nem um feminismo actuante que não seja ambientalista” (Pires, 2000, p.11).

Emma Siliprandi coloca de maneira muito clara a questão a que se deve responder para acender o pavio dessa revolução:

Que contribuições essa corrente de pensamento pode nos trazer, seja pela visão teórica que lhe dá suporte, seja pela prática das suas integrantes, para pensarmos propostas de mudanças nas relações de gênero que estejam articuladas com a passagem para um outro paradigma produtivo mais sustentável, mais equilibrado? (Siliprandi, 2000, p.62)

A despeito de seus vários setores de atuação, surgem duas respostas uníssonas: 1) “insistência na busca de tecnologias ‘suaves’, não agressivas ao meio ambiente” e 2) “superação da dominação patriarcal nas relações entre os gêneros” (Siliprandi, 2000, p.63).

Para Gaard & Murphy, o

Ecofeminismo baseia-se não apenas no reconhecimento das ligações entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres ao longo das sociedades patriarcais. Baseia-se também no reconhecimento de que essas formas de dominação estão ligadas à exploração de classe, ao racismo, ao colonialismo e ao neocolonialismo. (Gaard & Murphy apud Brandão, 2003, p.462)

Por conseguinte, “somente o fim de todos os sistemas de dominação possibilitará uma sociedade ecológica” (Di Ciommo, 1999, p.112) com a reversão das prioridades do capitalismo. É dessa maneira que tal corrente do pensamento feminista busca a síntese das preocupações ambientais e sociais (Garrard, 2006, p.14). De maneira mais ampla, fica bem dizer que “a ética ecofeminista repudia todas as formas de dominação e discriminação, fundamentadas na não aceitação da diferença, incluindo grupos étnicos, homossexuais e outras minorias” (Di Ciommo, 1999, p.29).

Considerações sobre a situação da mulher em Moçambique

*Os passarinhos vão, os passarinhos vêm
Alegres cantam, comem, bebem e fogem.
Nós, raparigas, cantamos e dançamos,
Só comemos e bebemos o que nos querem dar,
E somos amarradas se fugirmos.
CORO: Triste é a vida da mulher, triste é a
vida da mulher!*

Cancioneiro popular africano

Falar da situação da mulher negra em Moçambique equivale a contemplar o retrato do último e pior dos seres na escala social. Ela é – por sua condição biológica de fêmea e pelas circunstâncias históricas da colonização – duplamente colonizada, ou duplamente deslocada, para usar os termos de Spivak (1994, p.191), o que faz com que tenha de “percorrer um caminho duplo: o da sua emancipação e o da libertação de todo o país” (Manceaux, 1976, p.77). Na fila de acesso ao poder, bens ou, minimamente, dignidade, há muitos à sua frente: homens brancos europeus e moçambicanos, mulheres brancas europeias e moçambicanas, seus homens negros moçambicanos e os asiáticos, não brancos, porém menos negros que ela. Tal fica muito explícito na fala de uma moçambicana em entrevista a Manceaux: “Ao crescer, comecei a notar que os rapazes e as raparigas não eram tratados da mesma maneira. [...] Os rapazes comiam primeiro e só depois é que comiam as raparigas” (Manceaux, 1976, p.43). Em linha com essa mulher na fila, somente seus filhos ao colo ou a reboque. Talvez tenham chegado tarde à formação da fila, porque nem o poder, nem os bens, talvez nem sequer a dignidade lhes importasse como aos demais; tinham necessidades mais absolutas: urgia lavar com as mãos uma terra devastada para ter algo que comer e dar aos seus filhos. Para o primeiro da fila não há nada de errado: essa mulher está mesmo em seu lugar, junto às crianças e ao chão.

Tradicionalmente, a mulher africana gozava de certa autonomia no seio familiar e no meio social. No campo econômico, embora em última instância devessem reportar ao patriarca da família, “tinham mais poder econômico do que na África de hoje” (Ki-Zerbo, 2006, p.109). No domínio religioso, “detinham poderes inimagináveis” (Ki-Zerbo, 2006, p.109). Além disso, nalguns reinos e etnias, podia-se deparar com organizações sociais matrifocais; elas podiam nem ser obrigadas a usar o nome do marido (Ki-Zerbo, 2006, p.110).

Em suma, podemos dizer que o poder feminino era uma realidade poderosamente original na África de origem. Creio que é um dos traços característicos da civilização negro-africana que põe o acento no lugar da mulher na sociedade, ainda que, na praça pública, a mulher não se destaque. (Ki-Zerbo, 2006, p.111)

Embora prevaleça a ideia de que o espaço e os privilégios das mulheres no período pré-colonial fossem maiores, o último período da fala de Ki-Zerbo, bem como o que se disse sobre a decisão final na distribuição da colheita ser prerrogativa do patriarca, são índices muito claros de que elas jamais gozaram de um estatuto de igualdade pleno. “Poucos são os matriarcados em que a mulher é responsável pelo dinheiro” (Manceaux, 1976, p.108), por exemplo. O que se diga em contrário será romantismo, visão idealizada de um equilíbrio que, em termos de gênero sexual, é falacioso. A maior prova disso se encontra nas etnias que praticavam a excisão feminina, práticas que, a despeito de serem explicadas no conjunto sociológico, não podem ser toleradas.

Para se evitar cair em maniqueísmos, convém destacar que a colonização – através das missionárias católicas –, em determinados locais, conseguiu, ao insistirem no valor individual de cada pessoa, livrar as moças de casamentos forçados, prática que evidentemente denegria as mulheres. De algum modo, até 1752, o sistema de colonização adotado pela Coroa portuguesa em Moçambique esteve baseado num contexto das sociedades matrilineares pré-coloniais: as possessões – chamadas de prazos – eram outorgadas principal-

mente às mulheres, que ficaram conhecidas como “as donas do Zambeze”. A lei ainda determinava a herança da terra “em proveito da filha mais velha” (Afonso, 2004, p.16)

Como é óbvio, há uma gama de fatores condicionantes da situação das mulheres, que depende do país, religião, costumes étnicos entre outros, mas, de uma maneira geral, Ki-Zerbo diz que “a colonização deteriorou a situação das mulheres em matéria de saber” (Ki-Zerbo, 2006, p.108). Os colonizadores desconsideraram os diversos saberes que as mulheres dominavam nas sociedades tradicionais, fazendo de África um espelho da sociedade europeia, onde a segregação feminina era muito mais acintosa.

Modernamente, como era de se esperar, a opressão da mulher sobreviveu às transições de sistemas políticos e de regimes, quando não se exacerbou. Em Moçambique, a cultura tradicional patriarcal²⁰ interagiu com o discurso da modernidade, ainda que diferentes, “continuing predominance of *de facto* patriarchal authority in the community”,²¹ enfatizando o controle exercido sobre as mulheres em troca de poder e valores entre os homens (Boehmer, 1992, p.14). Gayle Rubin (1993, *passim*) localiza essas práticas de troca, através das quais os homens se ligam uns aos outros e são beneficiados com a transação do objeto-mulher, nos primórdios do nascimento da cultura humana. Permanece, pois, no pós-independência, a mesma dinâmica dos acordos entre colonizador e colonizado com vistas às hierarquizações de critério sexual e étnico que subjagam a mulher africana ao homem africano antes de submetê-las ao homem europeu. Vale lembrar que se está tratando de um país que concentra 23% da população nas cidades, onde está a elite branca minoritária,

20. Importante ressaltar que mesmo quando se fala em “tendência matrilinear” ou “via matrifocal”, em última instância, jamais o patriarcalismo deixou de ser presença dominadora.

21. “Continuando a predominar, *de facto*, a autoridade patriarcal sobre a comunidade.” (Tradução livre).

asiáticos e mestiços, predominantemente, em contraponto à maioria negra que ocupa as regiões rurais interiores (Iglésias, 2006, p.138).

O próprio “sistema familiar” tradicional de poligamia (mais frequente na cultura tsonga, do sul), que jamais privilegiou a mulher como indivíduo e protagonista de sua história, quando substituído pela monogamia cristã do colonizador, não proporcionou substancial mudança no *status* da mulher na sociedade (tal é exposto exemplarmente nos romances da moçambicana Paulina Chiziane, notadamente em *Niketche, uma história de poligamia*). Para Hilary Owen, ambos os sistemas trazem desvantagens à mulher (Owen, 2008, p.165). Se aparentemente a monogamia colocaria a mulher em igualdade com o homem, não se pode esquecer que ela foi imposição do colonizador, de modo que a disputa pelo poder sobre o corpo da mulher continuou sendo operacionalizada sem sua intervenção. Há que se destacar a oposição da Frelimo às práticas de poligamia num nítido gesto de continuidade ao projeto cristão do colonizador.

Vai ficando claro que as políticas de igualdade de gênero afiguram-se como uma falácia marxista no discurso da Frelimo, a despeito de elas terem conseguido constituir “um corpo feminino dentro do exército” (Manceaux, 1976, p.14). Assim como na colônia, certos privilégios são mais acessíveis ao homem africano, evidenciando que a colonização das mulheres não foi idêntica à dos homens, também o capitalismo oprime de modo diverso, mais as mulheres que os homens. Michèle Manceaux observa com perspicácia a contradição do discurso revolucionário que proclamava em cartazes espalhados pela cidade de Maputo que “a libertação das mulheres progressistas do mundo inteiro constitui activa colaboração para a libertação dos povos oprimidos” (Manceaux, 1976, p.59) enquanto, no ambiente privado, um seu amigo, “apesar de revolucionário”, tratava a mulher com tirania, não lhe permitindo, por exemplo, desapertar o último botão do vestido (Manceaux, 1976, p.58). Fica nítido o quanto o discurso da igualdade em Moçambique não avança os problemas sobre a sexualidade (Man-

ceaux, 1976, p.91); o próprio combate à prática da poligamia nunca foi formulado no plano sentimental (Manceaux, 1976, p.101). Para Spivak (2010), a ideia de proteção da mulher pode servir tão somente para dissimular uma estratégia patriarcal. Isso tudo sem tocar a questão da homossexualidade, “pecado mortal para os advogados da chamada ‘pureza africana’”. Para estes moralistas – tantas vezes no poder, tantas vezes com poder – a homossexualidade é um inaceitável vício mortal que é exterior à África e aos africanos” (Couto, 2009b, p.213).

Transparece disso tudo a necessidade de realçar a importância do gênero sexual como eixo fundamental da luta pela independência/autonomia do povo de Moçambique, uma vez que “as revoluções não revolucionam automaticamente a subjetividade (inclusive a dos próprios revolucionários)”, mas criam condições para busca de novas formas de subjetividade e consciência (Pratt, 1999, p.16).

Por ocasião da tomada de posse do governo de transição, em 20 de setembro de 1974, o líder da Frelimo, Samora Machel, dirigiu uma mensagem ao povo de Moçambique que iniciava (em caixa alta) por um eloquente:

MOÇAMBICANAS,
MOÇAMBICANOS,
CAMARADAS MILITANTES E COMBATENTES DA FRELIMO,
(Machel, 1974, p.5)

A começar pela diferenciação bem marcada do gênero gramatical feminino no vocativo da mensagem, Machel vai pontuar a importância da emancipação da mulher para o projeto político do partido com vistas à construção do novo país. Segundo Newitt, esse governo bateu-se “contra a prostituição e a poligamia, considerando esta como uma forma de exploração do trabalho feminino” (Newitt apud Afonso, 2004, p.27). Atacou também, por exemplo, o

nepotismo, que chama de sistema de “cunhas”, através do qual até mesmo a “dignidade da mulher era moeda de troca para a obtenção do emprego” (Machel, 1974, p.7). Mais à frente, defende que nas escolas não deve haver lugar para discriminações “na base do sexo” (Machel, 1974, p.14). E finalmente dedica três parágrafos (das 18 páginas do texto da mensagem), exclusivamente à causa da mulher:

Uma das frentes principais da batalha para uma autêntica libertação do nosso Povo é a da emancipação da mulher.

Dois pesos esmagam hoje a mulher moçambicana: de um lado as tradições reaccionárias que a privam de iniciativa no seio da sociedade e a reduzem a simples instrumento do homem; do outro lado o sistema colonial capitalista que a concebe como objeto de exploração e meio de produção. Devemos travar um combate cerrado pela emancipação da mulher e pela recuperação da sua dignidade.

Temos em particular de pôr termo imediato a essa expressão sumamente degradante do sistema colonial-capitalista que é a prostituição, a venda do corpo como se de uma loja ambulante se tratasse. Cabe ao Governo de Transição promover a reinserção desses elementos na sociedade, integrando-os no trabalho produtivo. (Machel, 1974, p.16)

Como se sabe – e historicamente era de se prever –, os acordos feitos entre homens continuaram privilegiando as trocas de poder e valores entre os homens. Ainda que não fosse assim, o discurso de Machel, embora critique o sistema de exploração do capital, deixa transparecer que a emancipação da mulher deve acontecer necessariamente num quadro que suponha seu utilitarismo a serviço dos meios de produção, agora controlados pelo partido.²² Para

22. Também aos homens a prescrição da “liberdade” se pautava pela necessidade de se colocar a serviço da produção. No entanto, há que se destacar o que isso viria a significar especificamente para as mulheres: dupla jornada de trabalho.

usar uma imagem célebre da literatura brasileira, parece algo como a troca das tabuletas da “Confeitaria do Império”; simples troca de bandeira, troca do dono da fábrica.²³ Assim é que o discurso socialista de Samora Machel só terá sido libertador no aspecto do discursivo; na prática, as estruturas são por demais viciadas para serem reformadas. Já foi destacado como a “tradição reaccionária” da poligamia seguiu-se a tradição imposta-herdada do cristão colonizador, para além de tudo plena de hipocrisia, uma vez que fundada no abandono e no adultério (Owen, 2008, p.266). Spivak já havia destacado o quanto as estratégias dos marxistas para lidar com o sexismo não pareciam diferir muito das dos não ou antimarxistas (Spivak, 1994, p.190). O caso moçambicano parece lhe dar razão.

Assim, e a despeito dos acesos debates sobre a questão da mulher e seu papel na sociedade em muitos fóruns internacionais, constata-se “ainda a situação de opressão e de marginalização em que se encontra a mulher africana hoje” (Iglésias, 2006, p.136). Olga Iglésias destaca ainda a particularidade da complexa sociedade moçambicana como “plena de obstáculos à participação da mulher” (Iglésias, 2006, p.136).

Durante a era colonial, o primeiro discurso em prol da mulher de que se tem notícia encontra-se em *O Brado Africano* (1919-1974), que advogava para as meninas moçambicanas – muito de acordo com a mentalidade da época – um ensino que as preparasse para o mister de serem mães e donas de casa.

Seja como for, de acordo com Olga Iglésias, foi no âmbito da luta armada de libertação nacional, com a constituição da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), em 1973,

23. No romance *Esau e Jacó*, Machado de Assis desqualifica e tripudia sobre o episódio da Proclamação da República, como se fosse algo semelhante a uma mera troca de tabuleta (placa publicitária) de uma confeitaria. Ou antes, seria como pintar com tinta nova sobre uma madeira já rachada e roída de cupins: “pintura nova em madeira velha não vale nada”, comenta uma personagem do romance.

que foram feitas importantes reflexões e estudos que consideramos “mais globais” da situação da Mulher Moçambicana, pelo tratamento da problemática dos obstáculos à emancipação, pela estratégia de inclusão da mulher nos centros de decisão e pelo envolvimento da mulher na tarefa principal – a de combater pela independência de Moçambique, como igual, livre e irmã. (Iglésias, 2006, p.141)

Mesmo assim, consta que houve profundas divergências no que concerne à participação feminina na luta armada e nas altas esferas de poder. A conjugação de esforços de estudiosos e de grupos de mulheres, como a Liga Feminina Moçambicana (Lifemo) e o Destacamento Feminino (DF) culminaram na criação, em 1991, do Departamento de Estudos da Mulher e do Género (DEMG), de cujas linhas multidisciplinares de investigação destaca-se, para efeito deste estudo, a “Mulher e meio ambiente”. A proposta do grupo

Tenta delinear as categorias específicas que liguem a abordagem do género ao desenvolvimento do meio geográfico. A partir desta perspectiva, a temática de preocupação proposta relaciona-se com o modelo de desenvolvimento sustentável e, em particular, o que diz respeito à Secção da Mulher da Agenda 21. (Iglésias, 2006, p.142)

Pouco antes, em 1990, com a promulgação da Constituição, ficara consagrada – ainda que em teoria – a igualdade entre homem e mulher.

Mais recentemente, em 2001, a União Africana produziu importante documento, a *Nova Parceria para o Desenvolvimento de África* (Nepad), objetivando “colocar África na via do crescimento e desenvolvimento sustentáveis”, destacando que a efetiva realização desse objetivo passaria pela

Promoção do papel das mulheres no desenvolvimento econômico e social, através do reforço da sua capacidade nos domínios da educação e formação; desenvolvimento das atividades geradoras de rendimento, através da facilitação do acesso ao crédito; e garantir a sua participação na vida política e económica dos países africanos. (Iglésias, 2006, p.145)

E o documento continua enunciando metas para o milênio:

Realizar progressos para assegurar a igualdade do género e capacitar as mulheres, através das eliminações das disparidades sexuais no processo de matrícula na educação primária e secundária [...]

Prestar atenção especial à redução da pobreza entre as mulheres [...]

Melhorar a produtividade agrícola, com particular atenção a agricultores de pequena escala e mulheres [...] Estimular regimes de crédito e financiamento agrícolas e melhorar o acesso a crédito de agricultores de pequena escala e mulheres. (Iglésias, 2006, p.146)

Fica claro que a preocupação “especial” com as mulheres no documento da Nepad é fruto da observação da defasagem que existe entre as moçambicanas e os moçambicanos no que diz respeito ao acesso aos bens mais vitais, nomeadamente a terra, de onde haveria de provir o sustento.

Num país onde a vida em geral é, por diversos fatores, uma questão extremamente frágil (a expectativa média de vida beira os 40 anos apenas), a vida das mulheres e das crianças se equilibra, bamboleante, num fio de aranha sobre o caos.

3

ECOANDO ALGUMAS VOZES

Estórias exemplares

A divisão deste capítulo do livro em sete seções principais não se pretende como compartimentação estanque; quer apenas atender a uma necessidade mais ou menos didática de separar os contos selecionados em blocos temáticos para facilitar a abordagem que se deseja fazer. Como se notará, os contos de uma parte serão retomados noutra sem maiores compromissos com a divisão inicial, feita de acordo com o tema de maior destaque em cada narrativa. Ao fim e ao cabo, espera-se que fique clara a existência de uma lógica que atravessa coerentemente todas essas narrativas e acena na direção do que se tem chamado neste trabalho de um projeto político-literário do autor em prol de uma nova etapa para a evolução da consciência e práxis humana, de modo a privilegiar os valores da fraternidade e comunhão universal.

Preliminarmente às análises, parece conveniente chamar a atenção, em adendo, sobre um aspecto que muitas delas trabalharão com maior ou menor ênfase, maior ou menor extensão significativa: a questão da construção dos nomes das personagens do conto coutiano.

Embora muitos, a começar por Aristóteles, tenham negado ao nome próprio “qualquer caráter significativo”, tomando-o apenas como índice convencional e arbitrário (Machado, 1976, p.24), é de crer que eles podem revelar algo além no quadro das narrativas ora estudadas, como de tanta outra literatura. Ademais, não se pode ignorar a força que tem a palavra e o ato de nomear para as culturas de raiz bantu; Jahn revela que “la palabra misma es fuerza. [...] la imposición del nombre, la expresión, crea lo nombrado” (Jahn, 1963, p.183). Desse modo, por exemplo, não se pode negar o caráter altamente significativo (ainda mais pela abordagem eco e feminista deste trabalho) dos nomes masculinos cujo radical são nomes de flores, assim Florival e Rosaldo (mas também Flornela, Rosanita, Rosalinda e muitas outras); ou o matiz de esperança no nome dos personagens que aguardam um futuro melhor: Felizbento e Felizminha; as referências bíblicas e religiosas: Nãozinha de Jesus, Amadalena, Ezequiel, Cristóvão; ou simplesmente aqueles nomes através dos quais o autor brinca com a caracterização alegórica das personagens tipo, indicando seu ofício ou uma característica pessoal própria do nomeado. Assim, surgem aos olhos do leitor o teimoso Zedmundo Constante, o intrépido general Orolando Resoluto, Maria Metade, a mulher que se sente incompleta, o professor de Matemática Júlio Novesfora, o beato Benjamim Katikeze ou a prostituta Maria Mercante. E ainda, por contraste, o que também não deixará de ser significativo, há as personagens sem nome, nomeadamente (com o perdão do trocadilho) os colonizados e as mulheres e narradoras. Tal marca certamente não é gratuita e parece ser digna de nota nesta breve incursão pela onomástica coutiana. Ana Paula Roblés destaca que a indefinição e anonimato das personagens é uma marca daquele discurso fantástico pelo qual Couto opta muitas vezes (Roblés, 2007, p.75).

De acordo com Ana Maria Machado, “o grupo autor do Nome tem autoridade sobre o seu portador. E, se a autoria leva à autoridade, esta, por sua vez, coincide com a propriedade” (Machado, 1976, p.26). Assim é que, na obra de Couto, uma empregada quase escrava será chamada de *Felizminha*, ou uma filha que não se pre-

tende entregar a homem algum será sempre a eterna Meninita de seus pais.

Se quem possui nome é de fato regido por essa lógica de pertencimento ao nomeador, *bem-aventurados os que não o possuem, porque não serão possuídos*. E o caso desses é lapidar nos contos. Nessa categoria aparece o negro vendedor de pássaros, que, “sem o abrigo de um nome”, podia se mostrar “sobremisso”, pois era senhor de si, a despeito de ter sido alcunhado de “passarinheiro”, numa tentativa dos brancos de o nomearem pejorativamente para o colocarem num lugar submisso.

Também a mulher vindoura do conto “Mulher de mim” (Chur) existe na qualidade de sem-nome, anterior ao nascimento – livre dos domínios de outrem. E no ato de apossar-se do homem no qual “busca lugar”, chama-o, docemente, por seu nome.

A narradora de “A saia almarrotada” (FM), embora seus familiares não julgassem que tivesse necessidade de um nome (chamavam-na apenas de *miúda*), permanecia submissa, como propriedade do pai. E como se verá mais detidamente na seção “A voz das subalternas”, não conseguirá se libertar de sua lei, uma vez que seu único sonho é que apareça um homem para lhe dar um nome, uma identidade de posse.

Maneca Mazembe, de “O pescador cego” (Chur), significativamente, no ato de abandonar-se totalmente aos cuidados de uma mulher, prefere que ela permaneça anônima, como para não mais imiscuir-se a senhor dela.

E ainda um último exemplo para ratificar a constância desse motivo na obra coutiana: para deixar de lado sua postura patriarcal machista, Joãotônio precisará se despedir do seu nome. De acordo com Chevalier & Gheerbrant (2002, p.641), o nome é o espírito da coisa, o que a mantém viva. Despedir-se do nome ou não possuí-lo é adentrar o terreno do desconhecido em direção a ultrapassar as fronteiras da razão e da lógica. Assim é que tanta inversão e/ou invenção e/ou ausência de nomes torna-se ponto-chave para as leituras feministas da obra de Couto.

Não será objetivo aqui compor um tratado do assunto, nem sequer sistematizar a onomástica coutiana, o que, aliás, parece bom mote para outro trabalho. Apenas não poderia passar despercebido tal artifício que, por vezes, é parte estruturante da narrativa, como ainda se perceberá pelas análises na sequência.

Pescadores de si ou perder-se para encontrar-se

*Vou me encontrar
Longe do meu lugar
Eu, caçador de mim.*

Luís Carlos Sá & Sergio Magrão

Reza a tradição cristã que quando Jesus, chamado Cristo, saiu a reunir seus primeiros discípulos entre os pescadores da Galileia, prometeu que faria deles “pescadores de homens” (Evangelhos de Mateus, 4, 19 e Marcos, 1, 17). E os recrutados abandonaram suas redes e o seguiram imediatamente, dando início a uma jornada de busca e aprendizado sobre os homens que duraria perto de três anos. Hoje o homem também terá de assumir essa postura de buscador, agora não mais voltado para o externo, para a conversão dos outros. Será preciso ser “pescador de outro homem” em seu próprio íntimo; buscador errático do novo homem e da nova mulher que estariam querendo aflorar das profundezas do inconsciente no tempo presente, conforme as considerações feitas no capítulo II.

A busca por um ideal que se apresenta sempre para além do alcance não é em vão. É no buscar que se verifica a evolução necessária para se alcançar o objeto. Desse modo é que, nas seis narrativas a serem analisadas nesta seção, e em grande medida nas quatro da próxima, se apresentarão personagens que abandonaram suas redes e seus barcos, seus portos seguros e puseram-se em demanda, pescadores do eu “verdadeiro” em cada um.

A narrativa que serviu de mote para o título da seção é “O pescador cego” (Chur, 1997, p.93-104), na qual o narrador apresenta a

história de Maneca Mazembe, que perdeu seus olhos em situação no mínimo atípica: perdido no mar por mais de uma semana em função de uma tempestade, com fome, em um pequeno barco, o protagonista não viu alternativa para sobreviver e tirou o olho esquerdo com uma faca para que servisse de isca para pesca. Fisgou bom peixe que o satisfez temporariamente, mas, sendo a fome um desejo recorrente, teve de arrancar o olho restante para conseguir novo peixe. Com forças renovadas, conseguiu remar às cegas até dar na praia, onde foi acolhido pelos conhecidos. A partir de então não se fez mais ao mar por proibição da esposa, Salima, que lhe escondia os remos. Diante das necessidades da casa, a mulher se propôs a sair a pescar no barco, ao que Mazembe se opõe enfaticamente: “que ela nunca mais repetisse a ideia. Era cego mas não perdera seu macho estatuto [...]. Que diriam os outros pescadores?” (Chur, p.100-1). Passa então a recusar os cuidados de Salima, só aceitando o amparo dos filhos: “Aceitar o seu amparo era, para Mazembe, a mais dolorosa rebaixeza” (Chur, p.100). Diante da insistência da mulher em sair ao mar, o homem arrasta o barco para o alto das dunas e passa a viver nele. Depois de algum tempo decide atear fogo à embarcação, fato que precipita seu abandono por parte da esposa. Dias depois, desamparado e sem abrigo durante uma chuva de granizo, é acolhido por uma mulher que cuida de sua febre e o leva a uma cabana. Não é possível saber se se trata de Salima, pois o próprio Maneca pede que a mulher guarde no silêncio sua identidade. Abandona-se à ignorância e aos cuidados da anônima. Enfim constrói novo barco e o dá para que a mulher saia ao mar enquanto ele permanece “vagando pela praia” (Chur, p.104) todas as manhãs.

A epígrafe do conto é lapidar para se pensar a questão da busca e crescimento pessoal. Com o barco antigo que Mazembe queimou e que lhe servira de casa/carapaça, morreu também o homem velho. Depois de doloroso processo, o pescador deu forma à nova embarcação, afinal, “o barco de cada um está em seu próprio peito” (Chur, p.95).

Nesse, como em vários outros contos que se seguirão, a figura dos homens protagonistas enformam-se no estereótipo do macho

dominador, impositor da lei e da ordem ditada pelo patriarcado, entendida como ordem natural do universo. Haverá, no entanto, eventos que desagregarão tal ordem, desconcertando o que se pretendia imutável. Desse modo, os personagens serão lançados à procura de algo sobre o que “não querem lembrança”, algo perdido, porque reprimido/rebaixado pelo discurso patriarcal que os moldou. Por isso o narrador pondera: “Vivemos longe de nós, em distante fingimento. Desaparecemo-nos” (Chur, p.97). Durante a busca, esses homens se aproximarão mais de si, na medida em que se aproximam dos outros, em especial das mulheres, com maior empatia. No caso de Maneca Mazembe, para quem, a princípio, aceitar os cuidados da esposa era “a mais dolorosa rebaixeza” (Chur, p.100), se deixar “tratar no consolo daquela anónima mulher” (Chur, p.104), bem como aceitar que a mulher saísse ao mar, representa uma pincelada consistente no quadro de sua evolução psíquica. Ao final das narrativas, todos eles serão homens novos, em diferentes medidas, mas todos já “emigrados” da antiga condição, agora mais humanizados, fraternos, carinhosos, empáticos e porque não correr o risco de dizer, mais femininos.

Todas essas personagens masculinas, bem como a maioria dos que se verão nos contos que serão analisados, estão a aventurar-se na “zona selvagem” do espaço feminino, uma área fora do campo de intersecção da cultura masculina com a cultura da mulher (Sho-walter, 1994, p.48-9). Veja-se nessa linha de raciocínio o exemplo do conto “Os machos lacrimosos” (FM, p.103-6), no qual se depara com a história de um grupo de homens que se encontra com regularidade em um bar com o fim de “festejar a vida”, atividade que as respectivas esposas “não suportavam” (FM, p.103). Mas os homens pouco ligavam para a opinião delas. Dada noite, Luizinho Kapa-Kapa, “grande animador dos encontros” (FM, p.103), anunciou com voz acabrunhada uma notícia triste. Mas, antes que chegasse ao cerne do relato, desatou em pranto incontido, no que foi acompanhado pelos demais. Nos dias que sucederam, os frequentadores do bar substituíram piadas, risos e gracejos por “novos capítulos da tristeza” (FM, p.104), instalando definitiva melancolia e

prantos entre os homens que “passaram a partilhar lamentos, soluços e lágrimas” (FM, p.104). Aos poucos se foi verificando mudança naqueles homens em seus “trato(s) com o mundo” (FM, p.105): recusavam a última bebida, retornavam mais cedo a casa para ajudar a família ou simplesmente para não zangarem as esposas. As mulheres estranharam as mudanças de seus homens, inexplicavelmente mais delicados, atenciosos e cheios de dar carinhos e flores, porquanto muito aprovassem as novas atitudes.

É como se as lágrimas, ligadas ao choro e socialmente identificadas com as mulheres (afinal, “homem não chora!”, ensina-se aos meninos), contivessem o germe e o poder transformador que fez com que os homens se convertessem de meros “machos” em maridos/companheiros verdadeiros das respectivas esposas.

A imagem da lágrima como agente de transformação aparece também em “Os olhos fechados do diabo do advogado” e em “A viagem da cozinheira lagrimosa” (CNT, p.17-24), que narra um acontecimento na vida de Antunes Correia e Correia, sargento português durante a guerra colonial, que teve a metade do corpo mutilado por uma mina terrestre. Depois do ocorrido, tornou-se recluso, perdendo interesses na vida. Tinha por empregada a negra Felizminha, cozinheira que não usava tempero nem sal, mas suas próprias lágrimas na comida do sargento. A negra era a única que entendia suas falas após o acidente, a única que o amparou em “serviço de mãe” (CNT, p.21).

Um dia, durante uma conversa na cozinha, para espantar a tristeza e o alheamento do patrão, Felizminha sugeriu que ele arrumasse uma acompanhante, ainda que fosse uma prostituta. Correia e Correia refutou a ideia, pois as mulheres desse tipo eram em geral as negras e ele não queria nada com negras. Depois ponderou sobre o assunto e dias mais tarde deu ordem para que a cozinheira colocasse mais um prato à mesa. No entanto, mulher alguma apareceu, sequer nos dias subsequentes quando novamente se anunciaram. Até que um dia o sargento pediu que Felizminha tomasse assento à mesa e anunciou que iria embora daquele lugar, convidando a negra para acompanhá-lo. Ainda receosa, ela concordou, e, no dia da par-

tida, o sargento deu-lhe a mão em público. E então, contrariando a expectativa de Felizminha, que julgava que iriam para Portugal – terra dele –, o sargento perguntou-lhe pela direção da terra dos coqueirais, onde ela nascera. Di Ciommo afirma que a busca por “relações mais igualitárias entre os gêneros, na esfera pública e privada, devem fazer parte das mudanças buscadas pelo novo paradigma” (Di Ciommo, 1999, p.23). Couto estará afirmando, aqui como em outros contos que ainda se verão, o gesto feminista que “perturba a simetria entre o público e privado, que é agora obscurificada” pela distribuição desorganizada dos gêneros entre os dois espaços (Bhabha, 2007, p.31). Nesse caso, mais que a “zona selvagem” psíquica, o homem vai para o espaço geográfico da mulher: realiza/concretiza no espaço social a mudança interior da *psique*, num nítido movimento em direção a uma nova realidade.

A referência ao mito platônico presente em *O banquete*, que descreve o impulso amoroso como busca pela metade perdida após a cisão do hermafroditismo original, é muito clara. Tanto Antunes quanto Felizminha necessitam de completude. No caso desse conto, ambos são buscadores.

Símbolo da dor, mas também da intercessão (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.533), as lágrimas de Felizminha fazem lembrar um remédio, que em doses homeopáticas promoverão a mudança no espírito do oficial português, que reconhecerá na empregada a companheira ideal para completá-lo, findando sua busca. Na verdade, a busca não cessa, tão somente continuará em viagem conjunta. Se de início a negra é objeto do senhor, o que se evidencia no pronome possessivo que compõe seu nome, após usar das armas que sua posição social lhe confere (culinárias armas), se livra do estatuto de propriedade, sendo reconhecida como sujeito. É a ação perpetrada por ela – uma quase bruxa a temperar seu caldeirão mágico – que amaciará a vida do patrão e com isso a dela própria.

Tem destaque ainda na história um “pormaior” importante a considerar: o enredo não contempla apenas a união igualitária entre as metades macho e fêmea, mas também tematiza a aproximação de outras partes cindidas. E dessa feita não se trata de uma cisão mí-

tica, mas muito bem localizada no plano sócio-histórico. A união de Antunes e Felizminha mina as fronteiras de raça (branco/negra), classe (patrão/empregada) e estatuto (militar/civil), evidenciando e promovendo a intersecção de diversas lutas contra sistemas de opressão. A dissolução conjunta dessas fronteiras terá destaque ainda no conto “A filha da solidão”, que será tomado mais adiante.

Mais ou menos, parece que foi dado notar o relevante papel da mulher no encaminhamento da mudança verificada nos homens, seja através da “magia” de suas lágrimas ou da sua paciência/perseverança no cuidar de seus maridos, gestos que acabam por “dobrar” toda a rudeza verificada inicialmente. Se, na maioria das vezes que se pensa em mitos literários, o universo feminino apresenta-se como ameaça à consumação do feito do herói, também é verdade que outra hipótese é possível: a feminilidade e a mulher podem aparecer como a sabedoria ausente no mundo da brutalidade do masculino, facultando ao herói “outro tipo de alegria que não aquela dos triunfos guerreiros” (Brunel, 2000, p.470). De fato, essa será uma constante a ser observada em inúmeras narrativas de Mia Couto: como é com a ajuda das mulheres (em quem o feminino não se encontra tão reprimido quanto nos homens) que os homens conseguem descobrir outras perspectivas de interação com o próximo, seja com a própria mulher, seja com seus filhos ou netos, por exemplo. Esse será o tema que guiará o enredo de “O adiado avô” (FM, 2009, p.29-33) e “O general infanciado” (bem como de “Mulher de mim”, analisado na próxima seção).

O primeiro conta a história de Zedmundo Constante, que se recusou a ver o neto no hospital, a despeito das súplicas de toda a família. Quando a criança foi para casa, Zedmundo devotou-lhe igual indiferença, quando não aversão. Diante do impasse, a filha, Glória, mudou-se da casa dos pais com o marido e o filho, para completa tristeza da avó Amadalena. Poucas semanas depois, o pai da criança faleceu e a mãe enlouqueceu, sendo internada. Resultou que o menino voltou à casa dos avós, fato que motivou a saída de Zedmundo do lar. Retornou dias depois, dizendo-se doente, muito magro e em prantos. Amadalena o acolhe, percebendo que “seu

velho homem, queria, afinal, ser sua única atenção” (FM, p.32). Ao entrar em casa, pela primeira vez Zedmundo contemplou o neto “como se ambos fossem recém-nascidos” (FM, p.32) segurando e beijando o menino adormecido. Amadalena embalou o marido até que ele adormeceu. No dia seguinte, o narrador (que é filho de Zedmundo) encontra avô e neto ainda adormecidos no sofá ao lado de um bilhete da avó que fora à cidade. Entre outras coisas, o bilhete de Amadalena dizia que Zedmundo não sabia ser avô porque nunca fora filho e que podia, “sem medo, voltar a ser seu filho” (FM, p.33).

A exemplo de Felizminha, que, limitada ao seu universo de empregada doméstica, usa dos subterfúgios que tem à mão para se libertar, também Amadalena conseguirá reorganizar o (seu) mundo a despeito de sua limitação, a mudez. A personagem é metáfora do silenciamento histórico que recai sobre a mulher, ainda assim mostrando-se capaz de se fazer sujeito. Ironicamente Amadalena é quem conclui a narrativa, tomando as rédeas da situação pela palavra escrita.

Já em “O general infanciado” (CNT, 2009, p.175-81), a personagem ao qual se refere o título é Orolando Resoluto, cujos únicos amores eram a pátria e a guerra. Homem frio e impassível, não mostrou qualquer comoção com o nascimento do filho Cristóvão. A família era, para ele, um “encargo biológico, contrato social” (CNT, p.177). A mãe, Rosanita, sofria com o alheamento de Orolando: nunca um carinho ou um colo ao menino. A criança foi crescendo muito alegre – o que incomodava o general – e quanto mais o pai o afastava, mais se apegava, lançando abraços e brincando desrespeitosamente com as medalhas do general.

Um dia, o menino desapareceu, fato que fez o general paramentar-se em missão de resgate. Depois de alguma procura encontrou a criança perseguindo um balão de ar. Primeiro o militar atira, depois tenta, debalde, pegar o balão. Cristovinho entende se tratar de uma brincadeira, juntando-se aos saltos do pai. Orolando atirou novamente e, com o susto, o filho caiu ferindo o rosto numa pedra. O pai se afligiu e levou o filho no colo para casa. Naquela noite, no

dia e semana seguintes, passou a dispensar grande atenção ao garoto, inclusive saindo com ele em passeios vespertinos. Com isso, o general deixou de prestar atenção a Rosanita e mesmo às suas obrigações militares, chegando, um dia, a demitir-se: “Eu quero só ficar com Cristovinho” (p.181). Orolando deixou de sair de casa, transferiu-se para o quarto do filho, onde passou a dormir junto ao menino, abraçados em bonecos e velados por Rosanita, que “aconchega o sono de seus dois meninos” (p.181). Opera-se aqui o movimento contrário ao verificado no desenvolvimento social do menino, que sai do privado para entrar na esfera pública; Orolando volta ao privado, ao território das crianças e da mulher. Diga-se de passagem que pesa nesse processo a influência do filho, cujo nome é o de um santo, que de acordo com a hagiografia e iconografia cristã é alguém que ajuda os outros na travessia de um rio.

No capítulo II, algo se falou sobre a mulher ser responsável pela primeira educação dos filhos, responsável por tomar as crianças pela mão, tirando-as de sua realidade natural primária e introduzindo-as no mundo adulto/cultural. Nos dois contos ela está comportadamente nesse lugar intermédio que a sociedade lhe delegou: cuida zelosamente de seus filhos e/ou netos, suportando a aridez de seus maridos para manter coesa a célula familiar. (De certo modo, isso incomoda um pouco a leitura feminista que se vem fazendo; afinal, a mulher não teve alterada sua função na família; pesa ainda sobre suas costas o destino de ser mulher-e-mãe). No entanto, o caminho costumeiro de aprendizagem terá a mão de direção invertida: a mulher fará a ponte para que o homem adulto regresse no tempo, em busca de algo que ficou perdido no passado, algo de que se ressentia no presente. Além de tudo, regressar à infância é oportunidade de mexer nas estruturas que dividem e (de)formam os sexos dos bebês, antes andróginos, transformando-os em meninos e meninas compulsórios. Na verdade, nem Zedmund nem Orolando tornaram-se homens por inteiro, tamanha a repressão do feminino em suas *psiques*; Orolando, em particular, é uma caricatura cômica/irônica da autoridade do homem, do pai e mesmo do Estado.

Di Ciommo trabalha com a ideia de que tirar o homem da esfera da produção e trazê-lo para a da reprodução pode ser frutífero contra a dupla opressão da mulher e da natureza. As novas relações de parentalidade, como as que Orolando começa a ter com Cristovinho, faria com que os homens aprendessem e absorvessem valores que automaticamente os tornariam também protetores da natureza. (Di Ciommo, 1999, p.100). Gayle Rubin é de uma lucidez avassaladora sobre o assunto, remetendo a questão dos laços de parentesco à conformação psíquica da sexualidade, assunto que será mais bem discutido nas seções seguintes:

Se a divisão sexual do trabalho fosse tal que adultos de ambos os sexos tomassem conta das crianças igualmente, o objeto primário de escolha seria bissexual. Se a heterossexualidade não fosse obrigatória, este amor precoce [principalmente da menina] não deveria ser reprimido, e o pênis não seria supervalorizado. Se o sistema de propriedade sexual fosse reorganizado de tal maneira que os homens não tivessem direitos de supremacia sobre as mulheres (se não tivesse nenhuma troca das mulheres) e se não existisse o gênero, o drama edipiano por inteiro seria uma relíquia. Em suma, o feminismo deve apelar para uma revolução no parentesco. (Rubin, 1993, p.19)

Revirar as relações de parentesco parece ser o que Couto faz quando apresenta personagens como um Orolando ou um Zed-mundo, sendo (re)educados no modo de relacionar-se com seus filhos e netos. Como consequência, vai-se redesenhando o espaço doméstico, virtual ágora dos novos tempos, espaço – alguém do público – das mais importantes discussões políticas, já que, para Bhabha, “o pessoal é o político” (2007, p.32). Se na mecânica social coube à mulher mostrar aos filhos que eles não eram seres naturais, mas culturais/sociais, no momento de reengenharia (política) da experiência humana ela agirá com destreza para recuperar valores imprescindíveis a uma convivência familiar fraterna e harmoniosa; valores porventura presentes no universo infantil, mais próximo ao

natural e ao feminino, menos contaminado pelo discurso falocêntrico.

“A princesa russa” (Chur, 1997, p.73-92) retoma a imagem platônica do homem e da mulher como metades complementares, mostrando como o feminino e o masculino se interpenetram no âmago da personagem narradora. No conto, Duarte Fortin, negro e coxo, conta sua história a um padre do qual não se tem maiores referências, inicialmente na ânsia de ter seus pecados absolvidos. Era o encarregado dos empregados na casa de um casal russo que viera para sua cidade a fim de explorar o ouro recém-descoberto. Com o passar do tempo torna-se cúmplice da mulher, Nádía, suposta princesa, em seus passeios pela vizinhança, ato proibido pelo marido Iúri. Então o primeiro pecado que corrói o íntimo de Fortin: por medo do patrão, disse-lhe que a ideia dos passeios era da mulher. O segundo pecado: recusou-se a ajudar os empregados da mina soterrados em um desabamento. O desastre também foi mote para uma briga entre o casal russo, sendo que Nádía adoecera logo em seguida. Em seus delírios, revelou a Fortin que tinha um amor – Anton – que ficara na Rússia e pediu ao negro que lhe remetesse várias cartas. Mais uma vez, receoso da reação do patrão, Fortin traiu a confiança da princesa e não enviou as cartas. A quarta e mais grave falta se dá quando auxilia Nádía em delírio numa fuga para se encontrar com Anton. Fica então a imaginar que ele, Fortin, é o próprio amante russo, desejoso que está do amor de Nádía. Chega inclusive a imaginar que são um só, partilhando do mesmo corpo. Novamente a razão, parceira de seu medo, o chama, e Fortin revela a Iúri o esconderijo da mulher, que acaba por morrer. Fortin foge e ora conta/confessa sua história.

Tal qual em “A viagem da cozinheira lagrimosa”, as barreiras de raça e classe são afrontadas em consonância com a quebra da dicotomia de gênero. A diferença é que agora é a mulher que está na posição “superior” em relação ao seu empregado negro. No entanto, será fácil perceber que Nádía é tão colonizada quanto Fortin. Como observa Manceaux, “nos países capitalistas, a burguesia detém o poder, mas a mulher burguesa não detém poder de espécie

alguma” (Manceaux, 1976, p.65). Talvez por isso seja criada a empatia entre os extremos que representam; o inimigo de ambos é comum: aqui está personificado em Iúri, mas se trata do constructo ideológico-discursivo da dominação, alicerçado na pretensa superioridade do homem branco europeu de classe média. Essa pretensão autoriza, ilegitimamente, escravizar o negro, subordinar a mulher e os empregados, e espoliar o que a natureza local tem de valor comercial.

Embora muito bem engrenado no sistema colonial em que vive, o narrador protagonista, num dado momento, irá negar-se a fazer parte do jogo de morte do capital, ora não obedecendo as ordens do patrão, ora simplesmente “desconsequindo” – há de se pensar que por índole, pendor moral, até certa aversão feminina (?) ao cruel/grotesco – participar do salvamento dos operários soterrados pelo desabamento da mina dos russos.

O que pode, à primeira vista, parecer covardia/omissão – o próprio Fortin assim o sente – também se afigura como uma posição marcada contrariamente àquela situação na qual se “trocam vidas por diamantes”. A mina já desabara outras vezes e também nelas Fortin não tivera “coragem”/“força” para “peneirar pedaços de pessoas” (Chur, p.84); nunca quis ter parte no cultivo daquela lavoura, roçados de morte, “machamba de areia e sangue” (Chur, p.84), nas suas palavras. Está a marcar posição contra a exploração da terra, que tem no garimpo e nas minas dos mais diversos materiais a forma menos sutil de se mostrar – estupro à luz do dia.

E é também o caso da mina que faz com que Nádia descerre seu capuz de submissão ao marido e parta, ainda que em delírio de morte, para os braços do único homem que amava. Essa mulher é imagem especular, diametralmente oposta tanto do negro quanto da terra; encontram-se praticamente ligados por uma lógica de contiguidade, como numa metonímia. A mulher que não se casou por amor, que foi levada àquela terra distante em nome do ímpeto capitalista do marido, projeta-se na imagem lapidar da exploração da terra através da mina de ouro: o estrangeiro com toda sem-cerimônia abre e penetra a intimidade da terra em busca de suas ri-

quezas escondidas, muito semelhantemente à ideia veiculada pelo poema de Done, epígrafe do capítulo II.¹

Quando a terra se fecha enterrando os homens – que já não são mais homens, mas “raízes de carne” (Chur, p.84) envoltos pela terra – Nádía desperta. Um despertar atípico, pois se moverá do real para o delírio, mas um despertar sim, e de uma aguda lucidez que a fará operar a passagem da opressão para a liberdade.

Para Mies & Shiva (1993), nem o capitalismo nem o moderno Estado-Nação sequer existiriam sem o controle sobre a sexualidade, fertilidade e força laboral da mulher. Mesmo o trabalho doméstico é condição *sine qua non* do capitalismo (Rubin, 1993, p.3). Tais instituições têm suas bases fixadas na dicotomia homem/cultura *versus* mulher/natureza, sendo condição para sua manutenção a colonização dos segundos pelos primeiros. Tal faz supor que seria prerrogativa para a libertação da mulher a existência de uma sociedade sem exploração da natureza. Esse “mundo ideal” precisaria rever a própria formulação do conceito de “sociedade civil” que hoje não se sustenta em princípios de igualdade. Ora, no conto, vemos que a extinção de uma das fontes de exploração implica a extinção da outra: “aquela mina já fechou, faleceu junto com a senhora” (Chur, p.91). Não há como separar isso da causa da insurreição de Nádía contra o marido. Sua exploração enquanto mulher está organicamente relacionada à exploração da terra e dos negros, as quais consegue vislumbrar através de Fortin – seu lado masculino, por assim dizer.

Como foi dito, Nádía é também projeção do negro – ou ele dela; a mulher torna-se parte do narrador através de um conúbio

1. O parnasianismo brasileiro também produziu imagem similar, digna de ser lembrada: no seu *O caçador de esmeraldas*, Olavo Bilac narra a bandeira de Fernão Dias Pais Leme, cujo pé de conquistador, “como o de um deus, fecundava o deserto”, a terra que dormia em “virginal pudor”. O poeta promove mais uma vez o himeneu entre o ativo e o passivo (projetado na figura do estrangeiro que entra na terra que o espera desde sempre). Ao final do poema, uma ironia promissora: o bandeirante morre na floresta que conspurcou, e que agora não mais se lhe mostra hostil, antes, o recebe em seu “maternal regaço”.

místico por ele vislumbrado: ela não apenas continua ao seu lado depois da morte, ela é um seu lado – o esquerdo, cujo pé deixa uma pegada menor, mais delicada que a de seu lado “masculino”.

Como homem africano, a despeito de ser um assimilado e até de confessar certo gosto por mandar nos outros negros da casa dos russos, Fortin, em última instância, assume-se como um fora-do-esquema capitalista ao desconseguir participar da sazonal colheita de corpos na mina. Logo em seguida, diga-se de passagem, outros negros abririam novos túneis (suas próprias covas) em busca de ouro para o enriquecimento do estrangeiro.

Em um debate sobre conservação da fauna em Moçambique, Mia Couto ressalta o que considera um ponto de partida essencial para o entendimento da cosmovisão do moçambicano: “Para a maioria dos moçambicanos rurais não existe essa fronteira entre aquilo que é ‘cultural’ e ‘natural’. Existe, sim, um mundo interligado, que só pode ser entendido e designado de uma forma única” (Couto, 2005, p.128). Assim é que as discussões baseadas em dualidades cartesianas e não numa visão holística do universo constituem uma falácia: a falsa ideia de conflito entre polos dicotômicos (e conseqüente necessidade de cessar o conflito com a prevalência de um dos polos sobre outro), que em verdade não são dicotômicos. E agora diria que nem sequer complementares, mas unos: “Somos natureza e sociedade” (Couto, 2005, p.129), indissolúvelmente. Essa visão holística é que aparece no conto quando o autor junta mulher e terra, terra e homem, homem e mulher.

Certamente Nádia tem suas angústias e problemas particulares, como Fortin os seus, mas o grito uníssono (deles e da terra) pode ser mais forte quando o objetivo é desapossar-se de Iúri e seus desmandos.

O simbolismo do “coxo”, apontado por Chevalier & Gheerbrant avaliza o *leitmotiv* da viagem de busca interior que tem atravessado vários dos contos abordados. Coxear é sinal de desequilíbrio e ambigüidade: “Nos mitos, lendas e contos, o herói coxo sugere um ciclo que se pode exprimir pelo final de uma viagem e o anúncio

de uma nova viagem” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.297). É seguro dizer que Fortin participa dessa imagem. Do ponto de vista simbólico, coxear significa, ainda, uma fraqueza moral, um defeito da alma. É a purgação dessa fraqueza de alma que Fortin almeja, por isso se confessa.

Para encerrar esta seção, deve-se retomar a afirmação de Guattari sobre a inter-relação entre os registros ecológicos. Nos contos até agora analisados, as mudanças ocorridas nas personagens buscadoras operam sobre as três ecologias. De início, apresentam-se processos desencadeados por algum motivo na subjetividade do indivíduo. Em seguida, isso afeta sua relação social com o outro e conseqüentemente irá possibilitar a reinvenção do seu meio ambiente. O exemplo mais claro transparece em “A viagem da cozinheira lagrimosa” (CNT), em que a mudança nos processos de subjetificação de Correia e Correia afeta sua relação com Feliz-minha para, em seguida, extrapolar para o meio ambiente social, ficando tal fato inclusive marcado por uma imagem ecológico-idílica: a mudança para a terra dos coqueirais. E a poética coutiana segue atuante nas três frentes eco-lógicas.

O abandonar de si: a experiência da não-razão

*Comigo me desavim,
Sou posto em todo perigo;
Não posso viver comigo
Nem posso fugir de mim.
Sá de Miranda*

*Entre onde não soube
E quedei-me não sabendo,
toda ciência transcendendo.
São João da Cruz*

A maioria dos heróis buscadores que se destacou até agora, de um modo ou de outro, com maior ou menor sofrimento, encontrou um caminho bem definido para seus processos de individualização. Antunes Correia e Correia parece dono de seus atos ao tomar Felizminha pela mão, selando a união publicamente; os machos lacrimosos também têm consciência do que fazem, deixando o bar para se dedicarem às famílias. Mesmo Maneca Mazembe, embora se abandone aos cuidados da mulher em total ignorância, mais tarde terá uma atitude deliberadamente racional ao construir nova embarcação e dá-la para que a mulher saísse ao mar. Todos eles aceitaram conscientemente/racionalmente a mudança ocorrida, por certo julgando-as como mudanças para melhor.

No grupo de narrativas que se seguirá há uma cisão mais radical na *psique* dos homens em demanda pelo novo homem. Eles terão que abandonar-se totalmente, em suas crenças, convicções e até na realidade do corpo. Deixar o lado solar/seguro da razão para adentrar a “selva oscura” do inconsciente, da ausência de razão, do feminino, o “continente negro” onde reside a Medusa e as amazonas, distante dos limites seguros da consciência e espaço patriarcal (Showalter, 1994, p.48-9). Desse modo, a narrativa coutiana faz aflorar, com todo seu peso simbólico, o invisível da consciência reprimida; dá voz, no texto escrito, à fala silenciada dos tempos.

Em “Os olhos fechados do diabo do advogado” (EA, 1996, p.91-4), um doutor está a ouvir com pouca paciência o prolixo relato de uma mulher sobre o marido desta que já não a procura. O argumento do marido é que ela chora demasiado. Segundo ela, o motivo foi o marido ter “perdido destino e alma”, “perdido caminho de regresso” (EA, p.92) pelo fato de beijá-la de olhos fechados, coisa que homem algum deveria fazer.

A mulher, insinuando-se ao advogado, pergunta se ele costuma chorar. Já sentada em seu colo, lhe propõe “dar aulas de choro”. Em vias de consumir o ato sexual, ambos são surpreendidos “em derramados prantos” (EA, p.94) pela secretária do doutor. E o que mais foi motivo de espanto foi ver “como o doutor consumava seus beijos: de olhos fechados” (EA, p.94).

A exemplo de outros contos já comentados, as lágrimas femininas e o choro do homem farão parte do caminho de iniciação deste. A mediação da mulher é novamente fundamental para que o advogado, que a princípio se mostrara impaciente e descrente da conversa “duvidosa” dela, finalmente se entregasse àquela experiência do beijo/choro de olhos fechados. Ao fechar os olhos, o advogado compartilha do mesmo simbolismo de Maneca Mazembe, o pescador que vazou os próprios olhos.

O cego é aquele que ignora as aparências enganadoras do mundo e, graças a isso, tem o privilégio de conhecer sua realidade secreta, profunda, [...] É por isso que a cegueira [...] não deixa de relacionar-se com as provas iniciáticas. [...] O cego evoca a imagem daquele que *vê* outra coisa, com outros olhos, de um outro mundo. (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.217-8)

Agora que fechou os olhos e entregou-se à visão de um outro mundo, o advogado possivelmente perca “destino, alma e caminho de regresso”, aliás, como já ocorrera ao marido de sua cliente. Restará somente a sedução pelo inexplicável, que escapa à razão.

A mesma sedução levará ao abandono o narrador protagonista de “Joãotônio, no enquanto” (EA, 1996, p.87-90). Joãotônio escreve para um amigo, de quem não se tem qualquer referência, para contar um fato que o atormenta. Porém, antes de chegar ao cerne da questão, discorre sobre como é sua relação com as mulheres. Usa para isso uma série de palavras pertencentes a um campo semântico bélico (tropa, general, inimigo, táticas, batalha, campanhas), deixando bem marcada a ideia inicial de domínio, que caberia, segundo suas convicções, ao homem. Nesse ínterim, revela o que mais lhe desperta o desejo em relação a uma mulher: sua voz; e fala sobre o medo que ele – e provavelmente todos os homens – têm das mulheres, devido às suas formas “não racionais” de conceber e entender o mundo. Após essas delongas, chega ao motivo de suas angústias: casara-se com uma mulher “intacta”, a qual, para sua tristeza, mostrou-se apática nas relações sexuais. João resolve en-

tão entregá-la a uma prostituta de fama para que faça um “estágio” e aprenda assim os misteres do sexo. Concluído o curso no correr de algumas semanas, Maria Zeitona – esse é o nome da mulher – volta para casa deveras mudada, mas não da forma como João esperava; retorna masculinizada, inclusive na voz, de modo que passa a dominar/comandar as relações do casal. Como em *A filosofia na alcova*, de Sade, a mulher parece libertar-se pelo conhecimento das potencialidades de seu sexo. O clímax da narrativa – e motivo principal da missiva – se dá quando o narrador revela que está gostando de sua nova situação de submissão. Assim é que acredita, na (con)fusão dos papéis masculino e feminino, estar se despedindo de seu nome e condição de Joãotônio em favor de uma outra, “masculina e feminino” – Joãotônio e Joanantônia.

O primeiro ponto a ser destacado é o formato de missiva do texto: “O que vou escrever é motivo das vergonhas...” (EA, p.88), “Mas agora, no momento que lhe escrevo...” (EA, p.90). Ao longo da história, a manifestação da escrita das mulheres, por via de regra, se deu através de narrativas memorialísticas, cadernos de receitas, diários, poemas e cartas, como bem se verá adiante no conto “As três irmãs” (FM). No caso das cartas, podem ser notadas duas constantes: na primeira, agrupam-se as cartas de amor e, na segunda, as que serviam como forma de confissão/confidência e busca de identificação entre duas mulheres amigas. E é nesta última que se quer enquadrar o narrador do conto analisado. Parece não se tratar de uma carta possível entre homens (esta traria uma mensagem de ataque, ou pedido de socorro a tropas, de forma muito direta e clara, como convém a tais assuntos). Está-se, ao contrário, diante de um homem que busca uma interação/cumplicidade (de caráter definido historicamente como feminino) com um narratário amigo; uma espécie de pedido de conselho afetivo: “Caramba, mano, até ponho vergonha nesta confissão” (EA, p.89), “É isto, mano. Me explique, caso lhe chegue o entendimento. Eu não sei qual pensamento hei-de escolher” (EA, p.90). Desde a escolha do gênero carta pessoal (que não deixa de inserir-se no gênero

conto) por parte de um narrador masculino, o autor já inaugura o desconcerto que será potencializado com o enredo.

De acordo com Oliveira (1999, p.29), nenhuma cultura ousou a diluição do dualismo masculino/feminino, instaurando uma relação de diferença e complementaridade. O problema é que, ao longo da “evolução”, os atributos conferidos ao feminino (frio, mole, noite, lua, passivo, desordem, natural, infantil), passaram a ser enxergados como polo negativo da relação e, portanto, subalterno. Assim, o sexo biológico do nascimento passou a determinar o lugar social do indivíduo, ainda que se saiba, desde Freud, que as configurações psíquicas do masculino e feminino independem do sexo biológico. E é por ser homem na sociedade patriarcal que o narrador protagonista hesita tanto em admitir/aceitar seus novos impulsos. É por demais arraigada em sua mente a informação de que aceitar o lugar de baixo (que caberia à mulher) supõe uma perda, uma vergonha, um rebaixamento. Admitir que gosta da “passiva idade” é assinar um tratado de rendição, deixar de ser o dominador (ou ao menos alguém que luta) para ser o dominado. Daí seu receio: medo da sanção social que fatalmente recai sobre os detentores de “comportamentos desviantes”. Mas João vai superar esse medo e enfrentar a norma, através de uma postura afirmativa de novos valores (ainda que o caso seja o de um entregar-se irracional). Participa assim do que Serge Moscovici (1996) chamou de “minorias ativas”, grupos que desafiam o senso comum, mostrando-se capazes de operar transformações nas normas e relações sociais. Parece mesmo se tratar de um daqueles indivíduos com habilidade para ver o mundo de outra maneira, de que fala Kuhn (1975, p.183), capazes de alavancar o novo paradigma. De acordo com Oliveira, é sobre esses desvios que repousa o crescimento e complexificação das sociedades. Em maior ou menor grau, a maioria dos contos escolhidos por este trabalho apresenta personagens que agem nesse ponto de mutação, primeiramente de si próprios e depois, como consequência, do corpo social. Encarnam o que Moscovici assevera serem

groupes qui étaient définis et se définissaient, le plus souvent, de manière négative et pathologique par rapport au code social dominant, sont devenus des groupes qui possèdent leur code propre et, en outre, le proposent aux autres à titre de modèle ou de solution de rechange. (Moscovici, 1996, p.11)²

Assim é a postura de Joãotônio, de Antunes Correia e Correia, dos machos lacrimosos, de Maneca Mazembe, como será de Flo-rival, entre outros: sofrem em seu deslocamento em face ao código, resistem, lutam, adiante compreendem e aceitam sua condição e, entendendo-a como alternativa benéfica, buscam estendê-la (no mínimo se expondo como possível modelo) à sociedade em geral.

Mas, retornando ao conto em questão, é interessante notar como o autor trabalhou na composição dos nomes do protagonista, de modo a imprimir neles o tom e prenúncio de mudança:³ João, entre outras coisas, indica uma pessoa com forte espírito de liderança (no conto, embora prove de certa indecisão, acabará por ser um líder, na medida em que se tornará, como já dito, protótipo de um novo homem); Joana só amadurece depois de muita luta entre razão e coração (tal qual se observa claramente no conto); e o mais significativo, Antonio(a) é alguém que está na vanguarda, que abre caminhos que podem se tornar positivos para todos (!)

Percorra-se então a gênese do conflito de identidade de João que desaguará nesse caminho positivo: a carta – que é todo o conto – parece ser, a despeito da busca de cumplicidade já aventada, uma forma de despedida. O novo homem quer deixar por completo o antigo e escreve, aparentemente, como projeto de autocompreensão, talvez um processo de catarse para completar sua passagem para o novo. Daí que, nesse caso, o “mano” (destinatário da mis-

-
2. “Grupos definidos e que se definiam de modo negativo e patológico em relação ao código social dominante, e que passam a se afirmar como possuidores de um código próprio e ainda capazes de propô-lo a outros, como modelo ou solução alternativa.” (Tradução livre).
 3. Os significados dos nomes foram extraídos do *site* <www.mulhervirtual.com.br>.

siva) não seria outra pessoa, senão um outro em si mesmo – a luta de Joana entre razão e coração. Assim é que o narrador inicia descrevendo como uma batalha sua relação com as mulheres e, logicamente, ele – o homem/ativo – é o general vencedor: “todo o encontro com elas se me aparenta uma batalha” (EA, p.87), “É o gosto de antecipar a rendição do adversário” (EA, p.87). E como um estrategista militar que intercepta uma mensagem do inimigo em código secreto, também ele almeja saber o que existe por trás da voz aparente da mulher, a voz “silenciosa, subcorpórea, capaz de tantas linguagens como a água” (EA, p.87), “o doce sabor do sussurro” (EA, p.87). No entanto, militar (carreira de homem) precavido, sabe que é desse lugar oculto donde vem a voz incompreensível, que também vem o pensar da mulher, e por se tratar de algo que *sua* razão desconhece, admite o medo: “As ideias delas nascem num lugar que está fora do pensamento. Daí vem nosso medo: nós não deciframos o entendimento das mulheres” (EA, p.87).

O auge da postura machista/patriarcal é atingido quando João entrega sua mulher aos cuidados de uma prostituta para que ela aprenda “as viragens de núpcias” (EA, p.89). A partir do retorno da mulher é que acontece a peripécia na história: “Zeitoninha vinha com jeitos de homem!” (EA, p.89-90), “se inchara de masculina” (EA, p.90). E isso percorria todos os aspectos da vida do casal, não só os namoros, de forma que até a voz da mulher – que tanto agradava o marido – havia engrossado. O “problema”, na visão ainda presa de João aos códigos da sociedade patriarcal, é que, mesmo sendo homem (biologicamente), ele estava gostando do papel que nessa sociedade compete à mulher e que por isso ele chama de “o lugar de baixo, a vergonha e o receio” (EA, p.90). Bem, mas ele gosta, e isso desencadeia a crise. *A priori* – não obstante o gosto: é a luta entre razão e coração –, o homem velho ainda tenta explicar racionalmente o “fenômeno”: “primeiro, ainda me justifiquei: [...] nos amores sexuais não há macho nem fêmea. Os dois amantes se fundem num único e bipartido ser” (EA, p.90). Por fim, permita-se usar aqui a palavra “amadurece”, no sentido de que abandona a postura de detentor da pretensa verdade única ao admitir que

“a verdade tem versões que até são verdadeiras” (EA, p.90), mas se são versões... haverá a dos outros.

Por fim, João – que agora já não é mais o general – entrega-se à nova condição no momento em que se posiciona lá onde as ideias das mulheres nascem, no “lugar fora do pensamento”: “nem mais me apetece explicação. Quero desracionar” (EA, p.90). Está passando por uma fase de conflito, para a morte do velho e nascimento do novo homem. Mesmo assim, já aponta para uma terceira via da experiência humana no relacionamento entre homem e mulher e, dessa forma, entre cultural e natural.

De acordo com Oliveira (1999, p.96), o feminino (bem como o masculino) é formado pelo tripé “corpo, psiquismo e lugar social”, sendo que, para Elisabeth Badinter, a maioria das diferenças estariam alicerçadas nos papéis sociais. Ao renunciar à razão, legada ao masculino por uma cultura milenar, João não se torna mulher, graças à irredutível realidade do corpo, mas se transporta para um outro *locus* de contemplação da experiência humana. Daí que o aceno a essa nova situação não é um retorno àquele andrógino, ser indiferenciado, uno e dual, mas a busca de uma diferença que não pressuponha hierarquias, então a subversão maior: o apagamento dos espaços sociais diferenciados. Assim, em ambas as direções, o que se deseja não é a imitação (que se mostrou um equívoco nos primórdios do movimento das mulheres, tal qual foi um erro o colonizado querer imitar o colonizador), o que se deseja é a desconstrução do outro, para o surgimento de um outro tempo, em que a alteridade possa ser enxergada sem a necessidade de enquadramento em escalas de valores: um pós-patriarcado.

Mia Couto acena para esse novo tempo de forma lapidar através de um período no final do conto em que se pode notar na (pro)usão/(con)usão, expressa numa série de antíteses e paradoxos, que a verdadeira libido e plenitude do amor entre homem e mulher nascem quando já não existem mais os papéis socialmente definidos: “Em cada dia não espero senão a noite, as brandas tempestades em que sou Joãotónio e Joanantónia, masculina e feminino, nos braços viris de minha esposa” (EA, p.90). Interessante é

que essa desconstrução não tem palco somente no quarto do casal, mas também no ambiente social, projetando no espaço público as alterações originadas no privado: João passa o dia esperando a noite, como “normalmente” a mulher esperaria o retorno do marido para casa após um dia de trabalho.

E já que se está falando de desconstruções/descentramentos, parece haver no conto algo relativo à crença nos demônios íncubo e súcubo. Em certo momento, o narrador declara a respeito da mulher: “ela é que me empurrava a deitar, acredite, ela é que me desapertava, me ia roubando os ares” (EA, p.90). Ora, quem rouba os ares ao homem é o súcubo – o demônio feminino – que se coloca por baixo. No entanto, a narrativa já dissera que o lado de baixo é de João. Zeitona seria então um súcubo, por ser mulher, ou íncubo, por se colocar por cima? A nova ordem a qual se fita reivindica até novos demônios, pois o mito (pertencente à cultura, que é sempre identificada com o masculino) necessitará ser reconstruído em função da nova realidade do corpo. É a propalada quebra da oposição natureza *versus* cultura em prol da construção de uma “história humana da natureza” (Oliveira, 1999, p.144).

O conto “Mulher de mim” (Chur, 1997, p.119-128) se apresenta como a narrativa mais emblemática para efeito dos aspectos que o presente trabalho observa, no tocante à busca de um apagamento dos binarismos de masculino e feminino. No conto, um narrador homodiegético relata uma experiência que se lhe pareceu sobrenatural: estava deitado com insônia, oprimido pelo calor de dezembro, quando apareceu em seu quarto uma mulher misteriosa, meio sonâmbula, que se sentou na cama e começou a chorar, para logo em seguida se deitar “imitando a terra em estado de gestação” (Chur, p.124). Certo de que podia se tratar de algum espírito ou algo semelhante que o estivesse tentando, conforme algumas lendas anunciavam, o narrador resistiu à oferta de si que a mulher fazia. A mulher foi embora, prometendo retornar. Acordou sentindo-se algo desamparado e saudoso, algo arrependido por ter tocado naquela mulher. Ao espreitar pela janela a vê chegando e instala-se forte impressão de que se trata mesmo de um ente sobrenatural.

Quando ela entra, o narrador se aflige e tenta desvendar sua origem e intenção. A mulher explica, pois, que não veio para buscá-lo, senão para “buscar lugar nele”: “me deixa nascer em ti” (Chur, p.128).

Em verdade, como se pode perceber pelo breve resumo, não estão no enunciado os aspectos mais relevantes, posto que a diegese não ganha relevo no conto. No entanto, da esfera da enunciação poderá se depreender o cerne do virtual projeto coutiano em prol da diluição das categorizações sexuais, em que pese a delimitação de uma análise junguiana.

Como na maioria dos contos, Couto acaba “recorrendo aos recursos arquetípicos universais, articulados em séries de imagens oníricas de alta carga simbólica” (Szoka, 2002, p.176).⁴ Além do choro/lágrimas, que já foi insistentemente comentado, aparecem imagens do homem se “dissolvendo”, em paralelo com um cubo de gelo que se liquefaz sobre seu corpo. Para Rothwell, a narrativa “draws on the appeal of the primordial aspect of water and conceptually links the seductive Power of women to a desired return to the womb” (Rothwell, 2004, p.155).⁵ Aqui, o regresso quer-se a quem da infância, para onde haviam retornado Orolando e Zedmundo. O narrador parece propenso a regredir àquele momento de total comunhão com o corpo feminino que a criança experimenta no interior do corpo da mãe, quando ainda é parte indiferenciável daquele corpo.

Uma imagem interessante à qual o conto recorre é a da mulher como a terra, exótica, nua e receptiva, imagem que, oriunda do discurso do conquistador/colonizador, em grande medida costuma desvalorizar e subjugar a mulher ao depreciar seu caráter passivo. Nessa narrativa, a mulher se deita “imitando a terra em estado de

4. Esse artigo encontra-se incompleto, aparentemente por um lapso tipográfico, em todos os exemplares consultados, inclusive em Portugal.

5. “Utiliza o aspecto primordial de atração da água e suas ligações conceituais com o poder sedutor das mulheres para um retorno desejado ao útero.” (Tradução livre).

gestação. Seu corpo se me entreabria” (Chur, p.124) e, no entanto, a lógica da dominação está invertida, uma vez que é ela que domina e conduz a situação, é no seu gesto que está contida a atividade, diante de um homem perplexo e desarmado, prestes a se deixar possuir. Couto desconstrói nessa cena a noção da passividade como algo “natural” à mulher e à terra, bem como o posicionamento aceito como “natural” do homem como sujeito e da mulher como sujeitada.

A misteriosa mulher, identificada pelo narrador como possível espírito de outro mundo, não deixa de remeter à figura do súcubo, que vem se deitar sob aquele homem para roubar-lhe a si. A mulher/entidade do conto representaria “a dimensão noturna do Feminino, tão assustadora que teve que ser reprimida pelo patriarcado [...]. Representa energias que não podem ser contidas, nem certas, nem seguras. Representa uma consciência de transições e fronteiras...” (Whitmont, 1991, p.153). De acordo com Edward Whitmont, o ego patriarcal aceitou poucas “da vasta gama de qualidades femininas” (Whitmont, 1991, p.155), com destaque às relacionadas à maternidade. Ademais, “preferimos não olhar perto demais para o abismo do lado escuro da deusa, com sua terrível capacidade de dissolução e destruição e, ainda assim, perigosamente atraente” (Whitmont, 1991, p.155).

Embora tente resistir, alertado pelas “vozes ocultas” da razão, para afinal fazer jus ao “nome da gente guerreira” (Chur, p.124), embora quisesse “suprimir não a vida mas a suspeição daquela mulher” (Chur, p.127), o narrador não resiste a tamanha sedução de sua voz, que “lembrava o murmurinho das fontes, a sedução do regresso a dantes quando não havia antes” (Chur, p.124). De fato, comumente, os mitos sobre mulheres viris atestam que elas dispõem de “duas maneiras de aniquilar o macho: pelo gládio, obviamente, mas também pela sedução, ou melhor, pela sujeição” (Brunel, 2000, p.745-6). Ansioso por suprimir-se, o narrador se renderá àquela vinda; afinal, sem ela, ele se “incompletava, feito só na arrogância das metades” (Chur, p.128). Ao contrário de Correia e Correia, que encontrara em Felizminha uma mulher para estar ao seu lado,

naquele misterioso ser, o narrador revela que “encontrava não mulher que fosse minha mas a mulher de mim” (Chur, p.128). Então fechou os olhos em vagaroso apagar de si. E viu que isto era bom.

Em “Ezequiela, a humanidade” (BNE, 2006, p.99-102), o tom solene, quase de narrativa mítica que predominava em “Mulher de mim”, recuperará a leveza do cômico tão característico do autor. Um cômico advindo do espanto do homem que fica “com a pulga atrás da orelha” ao verificar a “macheza” de sua esposa, a exemplo do que ocorrera em “Joãoótônio, no enquanto”, quando Maria Zeitona voltou para casa masculinizada. Nesse conto, um narrador em terceira pessoa dá a conhecer a história de Jerónimo, que se apaixonou e casou rapidamente com a jovem Ezequiela. Certa manhã, ao acordar ao lado de outra mulher (loira e de longos cabelos), o rapaz descobriu uma peculiaridade da esposa: a moça “mudava de corpo de cada vez em quando” (BNE, p.100). A princípio, Jerónimo recusou aquela “branca retinta”, afinal não era a mulher com quem casara. Mas, habitando sob o mesmo teto, voltaram a se amar. A seguir, Ezequiela transmudou-se em esquimó e adiante em índia e em muitas mais, de modo que Jerónimo não apenas aceitou como passou a gostar daquela situação de “polígamo monógamo”. Até que um dia Ezequiela acordou como Ezequiel, barbado e musculoso, o que fez com que Jerónimo deixasse a casa enquanto persistisse aquele estado. Uma noite, porém, doente e com febre, o moço voltou a casa “e deparou ainda com a esposa em fase de macho” (BNE, p.101). Ezequiel(a) o acolheu, deu cuidados e beijou a testa do marido que se abandonou e adormeceu “mesmo estranhando um raspar de barba em seu pescoço”. No dia seguinte, revigorado, Jerónimo se deparou com “um outro trajando seu próprio corpo” (BNE, p.101). Não apenas Ezequiela e Jerónimo trocaram de corpos, como um se tornou o outro, o que se percebe quando ele avança a pergunta: “– Ezequiela?”, ao que ela responde espantada: “– Como Ezequiela!? Você, Ezequiela, não reconhece o seu marido?” (BNE, p.102).

Apesar daquele tom cômico inicial a que se referiu, no final a narrativa avançará mais um degrau na questão da busca da metade

perdida. Mais do que uma androginia mental, o conto sugere uma androginia biológica, física! Não se trata de ter uma mulher masculinizada ou um homem feminizado, como ocorreu noutros contos. Há aqui uma mulher metamorfoseada fisicamente em homem e vice-versa. Mas essa ideia será mais bem analisada adiante.

Vale destacar também que, antes de se abandonar aos cuidados de Ezequiel(a), seu macho, Jerónimo já havia deixado para trás (e com relativa facilidade) as fronteiras de raça, aceitando a Ezequiela caucasiana, a esquimó, a indígena..., como se convém esperar que seja ideal num país para onde confluíram tantos povos diferentes como é o caso de Moçambique.

Convém, então, falar de um elemento que frequentou quase a metade dos contos até agora analisados: o fogo e/ou a febre, aqui considerados como manifestação da mesma ordem simbólica. Por referência ao mito da Fênix, pode-se entender o fogo como elemento necessário ao processo de ressurreição/regeneração. O fogo purga o “pecado” do homem velho, é fim e origem. “Símbolo de purificação e regenerescência”, está, em geral, ligado a ritos de passagem. O simbolismo do fogo se estende ainda à noção oriental de “fogo interior” que traz a iluminação. “Sua função [é] de levar as coisas ao estado sutil pela combustão do invólucro grosseiro” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.422-43, passim).

Em “Ezequiela, a humanidade”, “O adiado avô” e “O pescador cego”, a cena que envolve a febre e a transformação é praticamente a mesma: Jerónimo, Zedmund e Mazembe saem de casa porque sua palavra ou lei ou estatuto foram desafiados, tal qual o herói cavaleiro que deixa o reino após um evento que instaurou a desordem. Todos os três ficarão doentes e retornarão ao lar, onde, depois de “purgados” pelo fogo interior da febre, qual Fênix, abrirão os olhos para a nova realidade; já serão homens diferentes para melhor: novos. Em “O pescador cego” aparece ainda o fogo propriamente dito, quando Mazembe queima o barco velho. E em “Mulher de mim” esse poder abrasador/transformador parece en-

volver o mundo no calor do verão moçambicano, a tudo liquefazendo e conduzindo aos primórdios, para um novo começo.

Deve-se ainda falar do *medo*, reação ou sentimento, por vezes quase fóbico que os homens dos contos analisados demonstram na relação com o feminino. *Grosso modo*, parece ser o medo do desconhecido, mas talvez seja mais preciso dizer que é o medo de se (re)conhecer, de enxergar em si o desconhecido perturbador que o feminino arquetípico sugere. Em “Mulher de mim” e “Joãotônio, no enquanto” esse medo é declarado abertamente, nos demais contos permanece como sugestão. Para Di Ciommo, “a fragilidade básica da identidade de gênero existente aflora em situações onde ocorrem mudanças nos papéis ‘naturais’” (Di Ciommo, 1999, p.145), e na obra de Mia Couto eclodem com grande frequência tais situações (como ainda se poderá constatar em outros pontos deste volume) que fazem o homem resgatar das profundezas psíquicas uma parcela de sua memória, que para os que cresceram sob a égide da cultura patriarcal só restou “no conhecimento da mortalidade e no medo do poder feminino” (Di Ciommo, 1999, p.145).

Superar esse medo – o que pode ser feito tanto através da razão quanto da sensibilidade (da busca reflexiva ou do puro abandonar-se, conforme se buscou evidenciar nas seções anteriores) – é prerrogativa para a transformação almejada.

Por fim cabe aqui, em aparte, extrato da entrevista de um ex-guerrilheiro moçambicano a Manceaux. De algum modo, sua fala demonstra o quanto a mulher tem capacidade para concretizar as mudanças na vida real, além das mudanças internas, e conduzir os homens ao mesmo caminho: “As mulheres obrigaram-nos a fazer progressos, porque nós tínhamos muitos preconceitos. Presentemente eu estou de acordo com o que elas dizem [...] Importa combater internamente os preconceitos” (Manceaux, 1976, p.73). Outrossim, ratifica uma moçambicana: “quem evolui mais são as mulheres [...] Elas pensam melhor e ajudam os maridos a evoluir” (Manceaux, 1976, p.91).

Retorno à seiva e totalidade das coisas: holismo e animismo⁶ ou Imitação da Deusa

*Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo Deus?*

Alberto Caeiro

Em grande medida, muito do que foi exposto no capítulo II está contido na ideia de que somente uma conscientização profunda sobre o papel do homem e da mulher no meio natural pode abrir caminho para as mudanças reconstrutoras do *socius* e do meio ambiente. A narrativa de Mia Couto parece possuir uma posição bem definida a esse respeito, sempre acenando com especial empatia para os “seres e coisas fustigados pelos ventos da história” (Laranjeira, 2001, p.201), a saber, os pobres, as mulheres, as crianças, os velhos e a natureza. A análise que se seguirá vai destacar um conjunto de contos nos quais esses seres e coisas demonstrarão preponderância sobre aqueles valores que os fustigam, anunciando uma moral para o novo tempo que, paradoxalmente, não é “nova”, mas já estava na base que sustentava antigas tradições. Isso não quer dizer, em absoluto, que a nova ordem ética para a qual o mundo caminha será simples retorno – que todos sabem ser impossível, nem talvez desejável –, mas deve sim ser uma recuperação de valores fundamentais que em algum momento foram esquecidos pelo mundo ocidental. É de crer que a retomada desses valores tradicionais/ancestrais, conjugados às conquistas éticas do

6. O termo *animismo* e seus derivados já apareceram em outros momentos deste texto, no entanto crê-se que aqui é oportuno fazer uma ressalva. É sabido de todos o quanto a língua pode mascarar preconceitos e velar acepções pejorativas. Assim é que muita antropologia se referiu ao animismo de modo depreciativo, como sendo característica do pensamento mágico (inferior) de alguns povos selvagens. Dado o tom geral deste trabalho, fique claro que a crença animista deveria servir de base, não tanto à religião, quanto ao modo de pensar o *socius*.

patriarcado possa redefinir o lugar do humano no mundo: *na* e não *sobre* a natureza. Nessa “volta à natureza”, é fundamental o sentimento de simbiose pelo qual “nossa relação com as coisas deixaria domínio e posse pela escuta admirativa, pela reciprocidade, pela contemplação e pelo respeito, onde o conhecimento não mais suporia a propriedade nem a ação a dominação” (Serres, 1991, p.51). Nas palavras de Couto, é tudo uma questão de “entendermos e partilharmos a língua das árvores, os silenciosos códigos das pedras e dos astros. Conhecermos não para sermos donos. Mas para sermos mais companheiros das criaturas vivas e não vivas com quem partilhamos este universo” (Couto, 2005, p.49).

Parece de bom tamanho chamar esses valores éticos voltados para a ecologia de “Bioética”. Embora o termo remeta atualmente mais a questões médicas, quando usado pela primeira vez, em 1971, expressava uma “dimensão planetária que enfoca todos os aspectos relacionados à qualidade de vida, englobando a dimensão ambiental e holística” (Azevedo, 2002, p.156). Rensselaer Potter, formulador do termo, avança ainda uma consideração importantíssima para efeito da observação da obra coutiana:

Estaria sob a responsabilidade dos biólogos, a direção desse processo de garantia de vida saudável para todo o planeta, bem como a definição de comportamentos mais éticos no campo das ciências biológicas. Desse modo, os biólogos seriam os bioeticistas de quem dependeria o futuro da humanidade. (Potter apud Azevedo, 2002, p.156)

Se por um lado é um pouco de exagero romântico delegar a salvação do mundo a uma só categoria profissional, como se o biólogo fosse uma espécie de James Bond, John Rambo ou Jack Bauer, por outro, é inegável que a afirmação incita que se dê atenção ao fato de Mia Couto ser justamente (também) um biólogo, não apenas por formação, como um “formador” (já que é professor) e um ativista engajado na preservação ambiental. A estreita conexão entre o debate sobre a sobrevivência no planeta e a manutenção dos sistemas

de produção tem levado “alguns biólogos à crítica social e alguns pensadores sociais à pesquisa em biologia e ecologia” (Di Ciommo, 1999, p.140). Parece ser o caso de um Couto e um Serres. Como é sempre útil recordar, e o trabalho tem feito questão de enfatizar, deve se entender a ecologia em seus três registros, o que torna lícito asseverar que Couto vai-se figurando como biólogo/ecologista das três ecologias; seu ativismo não se restringiria, pois, à preservação da fauna e flora do parque da ilha da Inhaca, como à preservação das conquistas no campo da subjetividade humana e das relações sociais. Todas são causas ecológicas das mais legítimas e não podem ser isoladas; afinal, conforme já foi dito, “não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana” (Guattari, 1990, p.27). E o autor moçambicano tem uma consciência contundente desse peculiar papel do biólogo. Diante da “constrangedora aridez [que] foi-se instalando em nossa condição comum”, Mia Couto encara a Biologia como “um modo maravilhoso de emigrarmos de nós, de transitarmos para lógicas de outros seres, de nos descentrarmos. Aprendemos que não somos o centro da Vida nem o topo da evolução” (Couto, 2009b, p.51-3).

Cinco contos, distribuídos por três coletâneas, demonstram muito bem as distâncias que o humano inventou: distância do mundo urbano em relação ao rural, da modernidade em relação à tradição, dos jovens e dos velhos, homens e mulheres, brancos e pretos, razão e emoção... E é lapidarmente que o autor mostrará como o lado subalterno guarda também suas verdades, e estas são enriquecedoras para a relação entre os polos, essenciais para desinventar as distâncias.

O primeiro é “Pranto de coqueiro” (EA, 1996, p.63-7), em que se narra como Suleimane Ibraímo toma grave susto ao partir um coco, de cujo interior jorrou, não água, mas sangue, acompanhado por “humana voz em choros e lamentos” (EA, p.63). Após o acontecimento, Suleimane prosseguiu na espera do barco que o levaria e a mais um amigo (que é o narrador da história) de retorno a Maputo, após terem realizado um trabalho ali em Inhambane. Du-

rante a espera, o narrador se prepara para comer um bolinho de coco. Ato contínuo, é impedido por um menino e sua mãe que o alertam para o fato de que os petiscos foram feitos com frutos ainda verdes, o que era interdito conforme rezava a tradição, sob pena de “terríveis maldições” (EA, p.65). A negra relatou alguns acontecimentos para avalizar o que dizia. O narrador pareceu não acreditar nos causos, mas preferiu guardar silêncio. Já no barco, o narrador percebe que Suleimane levava consigo o coco amaldiçoado “para mandar analisar lá no hospital” (EA, p.67). O amigo retirou-se, embalando o fruto. Foi quando o narrador pareceu ouvir “um lamento vindo do coco, um chorar da terra, em mágoa de ser mulher” (EA, p.67).

Fica claro no enredo, pelas palavras da mamana, que as “variadas e terríveis maldições” (EA, p.65) com as quais os antepassados castigam os viventes foram despertadas por aqueles que tinham vindo “de-fora, mais crentes em dinheiro que no respeito dos mandamentos” (EA, p.65). Se a guerra nada respeitou, também não o fará o ímpeto capitalista trazido por ela. No entanto, “o sagrado tem seus métodos, as lendas se sabem defender” (EA, p.65). O temor que a maldição, o feitiço desperta em Suleimane Ibraímo (seria também ele um “de-fora”, um indiano talvez?) age no sentido de alterar a postura dos descrentes nos valores da tradição: primeiramente a de Ibraímo e depois, possivelmente, a do narrador, que no último parágrafo já “quase jura” também ter ouvido o lamento do coco.

Parece se tratar de uma reaproximação de dois mundos distantes, o moderno, do capital (representado pelos dois trabalhadores) e o mundo da tradição, que ainda sobrevive naquele lugarejo “sem pressa de entrar no tempo” (EA, p.64). De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2002, p.453), o fruto é símbolo das origens, sendo comparado ao ovo do mundo. Daí que, no conto, colhido prematuramente, do fruto brotem “choros e lamentos” (EA, p.63). Olhando por esse viés simbólico é também mais fácil entender a atitude de Ibraímo, que, reconciliado com os valores da tradição (ou a eles apresentado), “voltou a embrulhar o fruto com carinhos

que só a filhos se destinam [...] embalando em canção de nenecar” (EA, p.67).

Por fim, cumpre destacar que o “lamento da terra”, vindo do coco, que o narrador julga ter ouvido, assemelha-se a um choro de mágoa de mulher. Assim, a diegese de “Pranto de coqueiro” corrobora o arquétipo que identifica a mulher e a terra, ambas invadidas e desrespeitadas em seus valores.

“O cachimbo de Felizbento” (EA, 1996, p.47-50) também tematiza como a guerra ignora/desrespeita qualquer valor humano. Como motor mais importante da história (Serres, 1991, p.24), ao excluir os miseráveis, a guerra os torna seres a-históricos. Um narrador em terceira pessoa conta o que se passou em um lugar pacato quando lá “desembarcou a guerra” (EA, p.47). Alertados por funcionários do governo, os cidadãos deveriam deixar o local. Felizbento se opõe à retirada, pois, se fosse para sair, teria de levar consigo todas as árvores dali. No dia seguinte, apressou-se em desenterrar pelas raízes as tais árvores, a começar por uma planta sagrada de seu quintal. A despeito das tentativas da esposa para demovê-lo da intenção, o protagonista continua, até que um dia paramenta-se com terno e entra no buraco que cavara. Antes, porém, retira do bolso um velho cachimbo e o atira à areia. Felizbento desaparece no buraco para não mais ser visto. Todos os dias, de balde, a esposa ainda chama por ele. Do cachimbo brotou “uma planta fervorosa de verde” (EA, p.50) que esfumaça ao poente.

Também nesse conto, “o sagrado tem seus métodos” e recusa submeter-se às imposições de algo profano como a guerra. A narração do episódio derradeiro da vida de Felizbento está pontuada por dois símbolos de rica interpretação, o buraco e o cachimbo. De acordo com Chevalier & Gheerbrant (2002, p.148-9), o buraco é “símbolo da abertura para o desconhecido”, estando ligado, no plano psicológico, à “espiritualização do homem”. Embora a princípio a intenção manifesta de Felizbento fosse desenterrar a árvore, ao cavar o buraco parece ter-se encontrado com um aspecto transcendental, optando não apenas por ficar *na* terra, ficar *com* a árvore, mas *ser* terra, *ser* árvore. Impossível não se lembrar do discurso do

cacique Seattle: “a Terra não pertence ao homem. É o homem que pertence à Terra” (apud Boff, 1995, p.339). Os “de-fora” não compreendem essa dinâmica do pensamento de Felizbento; ele, que é natural, sabe de suas raízes, entende que longe do seu lugar, longe da terra onde vivem seus mortos, não terá vida plena. A amálgama entre o preto e o cosmo – seu pacto de simbiose – é perfeita. Corrobora isso o simbólico do cachimbo, que é “um signo místico da união do homem e da natureza”. “Colocar sua vida em harmonia com a da natureza inteira, é o que significa, em sua essência, a fumaça sagrada que se evola do cachimbo” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.159). Considere-se ainda que a fumaça simboliza “a junção do céu e da terra e uma espiritualização do homem” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.454). Tem-se aí a imagem do corpo em harmonia com a natureza contrapondo-se aos mecanismos externos de repressão, mesmo conceito que aparecerá no conto analisado na sequência. Em perfeita comunhão com o chão de Moçambique, “Feliz e bento” agora é o chão de Moçambique que fuma seu cachimbo elevando aos deuses o mais legítimo desejo da terra: “a maiúscula e definitiva Paz” (EA, p.50), novo motor para uma nova, e por certo maiúscula, História.

“O embondeiro que sonhava pássaros” (Chur, 1997, p.59-71) é uma narrativa cuja interpretação dialoga com a história de Felizbento, a começar pela imagem da natureza como espaço do exílio, do banimento do nativo, imagem recorrente da desordem (e mesmo do inferno) em oposição à ordem vigente na cidade do cimento e que serão, em diante, confrontadas. O conto narra o caso de um velho negro sem nome (moçambicano, é de se crer) que habitava o oco do tronco de uma árvore (o embondeiro)⁷ e sobrevivia de vender

7. O embondeiro, também conhecido como baobá (árvore que ficou conhecida no Ocidente através da obra *O pequeno príncipe*, de Antoine de Saint Exupéry), é uma árvore gigantesca de tronco e galhos excessivamente grossos e folhas esparsas, comum nas savanas africanas. Atingem em média quinze metros de altura e oito metros de diâmetro do tronco (embora exista o registro de uma árvore com quinze metros de diâmetro!). O embondeiro está relacionado ao sobrenatural, ao mágico, por toda a África, por vezes com um caráter malé-

pássaros silvestres. Todas as manhãs adentrava o bairro dos colonos portugueses com suas gaiolas, provocando algaravia entre as crianças brancas e granjeando-lhes a amizade. Os pais não gostavam da situação, que consideravam como uma afronta por parte do negro (pelo simples motivo de ser negro), ainda mais por este ficar “enchendo” a cabeça dos pequenos com suas histórias. Tal fato se agrava quando as aves do vendedor (que a despeito de tudo os colonos acabavam comprando) começam a provocar desavenças nas casas, fugindo das gaiolas e espalhando alpiste por gavetas ou abrindo portas dos guarda-roupas. O crescendo chega a ponto de os portugueses se organizarem para ir ter com o velho. Uma das crianças, porém, escuta a conversa dos pais e corre para avisar o amigo da intenção dos adultos. Não obstante o alerta, o vendedor não foge e é espancado pelos colonos. O garoto observa tudo de um esconderijo. O passarinho é então levado para a prisão, de onde desaparece misteriosamente na manhã seguinte. O menino, que passara a noite do lado de fora da cadeia à espera de notícias, não vendo mais ninguém ali, volta ao embondeiro e se abriga no oco. Os portugueses, que procuravam pelo fugitivo ouvem, então, o som da gaita que lhe pertencera e ora era tocada pelo menino. No ímpeto da vingança, ateiaram fogo ao embondeiro, matando a árvore e o portuguesinho.

Interessa que a árvore circunscreve-se ao mundo sócio-religioso dos africanos, sendo, assim, elemento cultural desses povos. Partindo desse ponto é que se poderá notar que o embondeiro da história, bem como os pássaros e o passarinho vão operar, enquanto colonizados, uma estratégia de invasão, conquista e destruição dos colonizadores, travando o que Miranda (2009, p.7) chama de “luta político-mitológica da resistência”. São os próprios colonos que, embora em tom depreciativo, irão constatar a har-

fico, principalmente na porção árabe do continente, povoando o imaginário de diversos povos. Na cultura quimbundo, ele é equiparado a uma espécie de gênio da natureza, o espírito *Kituta*. As crateras que se abrem no tronco podem servir de celeiros de cereais e mesmo de sepulturas para os *griots*.

monia do nativo com a terra: “Eles se igualam aos bichos silvestres” (Chur, p.63). É de dentro dessa conjuntura que se deve procurar enxergar e entender as atitudes tomadas pelo negro-embondeiro-pássaros, enquanto agente(s) do mundo colonizado.

Segundo José Castello (2003), Mía Couto “narra de um jeito para transformar Moçambique num reino de fadas”, sendo que seus relatos permaneceriam “suspensos da realidade como as lendas antigas” e seus personagens – maravilhosos – habitariam uma “zona intermediária entre a terra e o nebuloso”. Assim, se podem equiparar a árvore, os pássaros e o negro como se fossem um único ser – talvez *Kituta* –, uma vez que tais pássaros provavelmente não existissem de verdade (eram sonhos do embondeiro, como o título anuncia) e o negro desaparecesse misteriosamente em meio a uma invasão das aves. Emblemático do episódio é quando Tiago “gritou pelo velho, responderam os pássaros” (Chur, p.67), que evidencia o quanto a cultura africana “mantém viva a ideia de integração e harmonia entre a natureza e os humanos, própria do animismo” (Miranda, 2009, p.3).

Mas há que se deter para evidenciar, e assim entender melhor, o porquê de relação colonizador × colonizado atingir tal grau de hostilidade. Essa explicação passa pela questão do racismo, que é, segundo os teóricos do colonialismo, o ponto que “resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado” (Memmi, 1977, p.68). Não é necessário dizer que essa postura racista toma como parâmetro o colonizador e sua cultura. Com isso, ele irá mistificar a si próprio como superior, legando ao colonizado – polo oposto – o papel subalterno. Fique claro que essa dualidade de colonizado/inferior *versus* colonizador/superior não é concebível senão da perspectiva do racismo que o dominador se esforça por imprimir à relação. Tanto se esforça que consegue. Uma vez que num primeiro contato um povo alcança subjugar outro por força de suas armas, dali em diante se julgará superior em todos os aspectos, e o povo dominado – a princípio por medo – acabará com o tempo acreditando no que diz o dominador, tal a força e constância dessa estratégia de mistificação, que nada mais é que a pura

criação/invenção de estereótipos negativos do outro. O exemplo mais clássico dessas invenções colonialistas é a preguiça, de que são acusados todos os povos colonizados (e os brasileiros, principalmente os índios, sabem bem disso).⁸

No entanto, a estrutura de dominação, pautada nessa pretensa superioridade do conquistador, permanecerá em pé somente até o dia em que o colonizado passar a compreender e tentar reverter sua situação, revidando na mesma medida tudo que sofreu. É esse momento de revide que se vê processar no conto em pauta. É interessante ressaltar que, paradoxalmente, no momento do ataque/revide, o colonizado usa as mesmas armas do colonizador. Isso se explica pelo fato de a única linguagem que pode ser compreendida pelo colonizador é a que ele próprio usa. Com o nível de conscientização que o colonizado atinge no momento da revolta (e que a propicia), ele já consegue enxergar que a melhor estratégia para atacar o outro é através da incorporação antropofágica daqueles mesmos métodos (as linguagens) que o dominador usara. Assim é que o passari-nheiro invade o espaço do outro, como teve o seu invadido. Expropria o que o outro lhe tirou. Debocha das instituições do outro, como foi feito com as suas e, por fim, de algum modo, assassina o outro.

Violadas as convenções sociais impostas pelo branco, que excluiu o negro do espaço que outrora fora seu, este vai agora tentar recuperá-lo. E o primeiro e decisivo passo nesse sentido é mostrar ao outro que tem consciência de quem é o verdadeiro dono da terra e quem é o invasor. Dessa forma, no texto, quando os portugueses estão indo ao encontro do velho para resolverem a situação, ao invés de fugir, ele veste um terno e fica à espera, afirmando sua posição de dono da terra, que deve receber bem os visitantes, como um bom

8. Há que se destacar que o racismo é o aspecto mais cruel quando se fala da escravidão negra. Na ausência de acordos de guerra (que historicamente regularam os regimes de escravidão entre os mais diversos povos), houve a necessidade de criar estereótipos que “justificassem” a escravidão moderna, subtraindo ao negro a condição de “par”, ainda que derrotado, da qual gozavam os escravos no mundo helênico, por exemplo.

anfitrião, atitude semelhante à que tivera Felizbento. Isso delimita precisamente o estágio (avançado) da consciência do colonizado, ou seja, o velho tem noção de quem é quem. No entanto, a ação mais deliberada nesse sentido parte dos pássaros (é bom lembrar que, para efeito desse estudo, está se considerando as aves, o negro e o embondeiro, como um ser único – metáfora do colonizado): “Conforme dele [do vendedor] se comprava, as casas mais se repletavam de doces cantos. Aquela música se estranhava nos moradores mostrando que aquele bairro não pertencia àquela terra” (Chur, p.63-4), o que leva o narrador a refletir: “Afinal, os pássaros desautenticavam os residentes, estranhando-lhes?” (Chur, p.64). Possivelmente, quase certamente, era essa a intenção.

Não é preciso dizer que o colonizador não respeita qualquer instituição do colonizado; afinal, sua intenção é provar que são inferiores e, portanto, não mereceriam mesmo nenhuma deferência. No conto, isso aparece através dos comentários dos pais de Tiago, que desautorizam a sabedoria da cultura africana. E eis que chega a vez do outro: os pássaros vão fugir das gaiolas e, além de arrombar o armário das armas na casa dos Silvas e espalhar alpiste na gaveta de documentos dos Peixotos, vão macular o símbolo da administração colonial: “No lar do presidente do município: [...] Os sérios requerimentos municipais cheios de caganitas./– *Vejam este: cagado mesmo na estampilha oficial*” (Chur, p.65).

Enfim, velho-criança-natureza estão alinhados: pássaros e embondeiro são um só; o velho e o embondeiro são um só; a árvore e o menino se farão da mesma cinza. E, assim posto, “no velho e no menino se unem as pontas do saber ancestral” (Miranda, 2009, p.6).
Todos

são inocentes, doces e têm asas de sonho. São livres de preconceitos e ávidos de colherem o mundo. Por isso, tamanha identificação e intimidade entre elas, os pássaros e o velho. [...] Esquecidos da infância, submersos em pragmatismo e afeitos à ordem, os colonos, por sua vez, temem e invejam o velho, os pássaros e as crianças. (Calzolari, 2009, p.11)

Melhor seria que os colonos adultos se deixassem levar pela harmonia dos doces cantos da terra, reconhecendo e respeitando que “há uma vasta rede de conhecimentos nos subterrâneos da resistência” (Miranda, 2009, p.8).

“O adeus da sombra” (EA, 1996, p.125-30) é outra narrativa que se presta muito bem a uma leitura ecocrítica. Apresenta um narrador poeta e biólogo que parece ser um *alter ego* do autor. Antes de uma excursão pelos matos ele recebe a visita de uma vizinha que lhe pede o favor de trazer uma erva capaz de curar a asma de que sua filha sofria desde que tivera um desgosto de amor. O narrador empunha palavra de que traria a tal planta e segue para o serviço junto a Julinho Casa’beto, guia e ex-presidiário. O objetivo era chegar à casa de Nãozinha de Jesus, curandeira de quem o pesquisador recebia aprendizagem sobre plantas medicinais. Quando afinal encontram Nãozinha, a velha hostiliza Julinho. O narrador, então, dá conta à curandeira que aquela seria a última visita, já que as autoridades haviam retirado as verbas de seu projeto, e pede a planta que a vizinha encomendara. Saem ambos à procura, embora a curandeira não acredite que ainda exista tal espécie. De fato, nada encontram. No retorno, decepcionado, o biólogo vai ao quarto da moça doente assisti-la em seus últimos momentos. Súbito aparece Julinho, que apunhala o narrador e, abraçado à asmática, recolhe sua sombra – o sopro da vida de que a moça precisava.

Em “O adeus da sombra” fica mais uma vez nítida a mensagem de que o impacto do domínio do colonialismo/capitalismo sobre a terra, a natureza, afeta mais diretamente os mais fracos, nomeadamente as mulheres, conforme se salientou, com Mies, no capítulo II. É quase uma atualização do tema medieval de caça às bruxas: a mulher que acumula o saber ligado ao corpo e à natureza sendo controlada pelo poder civil patriarcal. Reaparece o tema do embate entre a tradição, o natural, *versus* a modernidade, o cultural. Embate no qual sempre o polo mais fraco, qual seja o da tradição, do natural, do colonizado, do feminino, tem enorme desvantagem, nem por isso deixando de impor resistência à máquina de destruição da modernidade, do cultural, do colonizador e do masculino.

A despeito do fatalismo que move essa engrenagem (o próprio nome da curandeira reforça a negatividade), afinal é difícil vislumbrar alternativa ao ímpeto colonial-capitalista que exauriu até à última folha a riqueza natural, o enredo apresenta uma figura como virtual tábua de salvação: um biólogo⁹ (e poeta). Trata-se de um cientista (e artista), um pesquisador com estudos financiados pelo governo, em tudo um representante do mundo urbano, moderno, da academia... No entanto, dotado de humildade (sabedoria?) suficiente para deixar sua zona de conforto e buscar “receber aprendizagem” de uma mulher idosa rural. Esse homem – que é também o narrador – tenta ser ponte para o diálogo entre os dois mundos; buscar “na analfabeta mata” (EA, p.127) e no contato com a sabedoria ancestral/tradicional, não tanto a cura da aids como de “outra incurável doença: a síndrome da humanodeficiência adquirida” (EA, p.127), uma vez que no mundo dito civilizado/alfabetizado “prolifera as ciências desumanas” (EA, p.127).

Embora a perspectiva não seja das melhores, afinal o ministério está a retirar a verba para tais pesquisas, e mesmo nos matos já não se encontram as “medicinais plantas”, pois “levam tudo, esses que vêm da cidade cortam tudo, nem raízes nos deixam...” (EA, p.129), a existência do cientista/pesquisador que apregoe uma relação benéfica entre as partes, acena com uma esperança. Não se pode perder o vínculo com a terra tanto quanto não se pode perder o vínculo com o que há de humano nas ciências. O narrador de “O adeus da sombra” parece ser protótipo do biólogo do qual fala Potter (Azevedo, 2002, p.156), definidor de comportamentos mais éticos para o campo das ciências. Em uma intervenção durante um congresso de literatura em Estocolmo, Mia Couto defende qual deva ser a postura em face dos saberes de uma Nãozinha de Jesus, utilizando sua experiência pessoal – em muito semelhante à do narrador do conto – para exemplificar:

9. Na verdade o conto fala de um Doutor cuja ocupação são as plantas medicinais.

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. (Couto, 2009b, p.17)

Noutro texto, reforça a mesma ideia, como que para gravá-la na mente de seu público à força da reiteração:

Eu aprendo muito com esses homens e mulheres que têm conhecimentos de outra natureza e que são capazes de resolver problemas usando uma outra lógica para a qual o meu cérebro não foi ensinado. Este mundo rural, distante dos compêndios científicos, não tem menos sabedoria que o mundo urbano onde vivemos. Estar disponível para escutar nessa linha de fronteira: essa pode ser uma grande fonte de prazer. (Couto, 2005, p.48-9)

A indiferenciação que se faz entre o humano e a natureza, a amálgama que admite o valor intrínseco de todos os seres vivos (e mesmo não vivos) do planeta aparece em inúmeras narrativas, mas em “A outra” (BNE, p.67-70) toca, com o leve humor coutiano, importante questão, a do “parentesco” da mulher com a natureza. Um narrador em terceira pessoa conta a história de Laura e Amaral, cujo casamento já sofria dos “quotidianos desgastes” (BNE, p.67). Embora nunca tivesse sabido de qualquer traição do marido, Laura começou a desconfiar que Amaral tivesse outra mulher, tamanho seu alheamento na vida de casal, seguindo-o em seus constantes passeios. No entanto, o homem não fazia mais que se sentar todas as tardes à sombra de uma árvore, até que a mulher descobre que “o marido se tomara de amores por aquela bela árvore, a bauhinia

de flores róseas”, a quem “semeava beijos como chuva sobre a folhagem” (BNE, p.69). A reação de Laura foi a prevista, feita de insultos e xingamentos à rival, chegando por fim ao extremo de ir extirpar a vida da outra. Porém, quando desfere a primeira machadada, sente que escorre de seus olhos seiva, tal qual do tronco da bauhinia, e descobre na árvore “semelhança de irmã longínqua” (BNE, p.70). Então providencia que se transplante a árvore para seu quintal. “E vivem assim os três, a mulher, o marido e a amante. Todos debaixo da mesma copa” (BNE, p.70).

Laura Padilha identifica o “entrelace sígnico mulher/terra” como “um dos vetores da formação das chamadas modernas literaturas africanas produzidas em português” (Padilha, 2002, p.220). Não é difícil perceber isso na obra de muitos autores, como uma Ana Paula Tavares ou Paulina Chiziane, para ficar apenas com dois exemplos notórios. Em Couto, esse entrelace estende-se ao homem, como é de crer já tenha ficado evidente em algumas análises feitas. Trata-se do reconhecimento da natureza no próprio ser.

Para Calzolari (2009, p.9), “árvore e mulher se irmanam na delicadeza, na força, na capacidade de gerar vidas, de alimentar e acolher”. Se, por um lado, a imagem da árvore ressaltada em sua condição feminina pode ser mais uma armadilha essencialista do discurso que quer identificar a mulher à natureza com fins de dominação de ambas (pois no fim das contas Laura aceita a bigamia de Amaral), por outro, ressalta a consubstanciação de ambos na natureza, ela familiar do vegetal, ele aberto a “amores arbóreos” (BNE, p.69), integrados e parte do todo nesse cosmo intrincaadamente ligado. É oportuno destacar, que no tempo do mito, a “ação de Eros esteve, desde sempre, ligada à ordem da Natureza, mas também que essa ação se fazia agregadora e construtivamente” (Soares, 1999, p.55). Com “A outra”, o autor atualiza para o imaginário ocidental a noção da ligação entre o erótico e o ecológico, para além do mais ampliando a percepção que o leitor possa ter tanto do erótico quanto do ecológico através de uma apreensão telúrica do corpo. Interessante notar que desde a etimologia de seu nome, a personagem feminina já possui ligação com uma árvore, o loureiro, para além do

mais, tida pelos gregos “como um planta que possuía qualidades divinatórias, era utilizada pelas pitonisas antes de procederem aos oráculos” (Oliver, 2005, p.219). Parece que a mulher é também aqui meio de acesso ao divino, a outra realidade.

Cumprido por fim falar de uma presença constante na narrativa coutiana, nomeadamente nesses quatro últimos contos analisados, a figura da árvore, cujo simbólico é vastíssimo em África, como em todas as culturas. Na obra coutiana, mesmo quando não detém posição privilegiada, sua imagem é, de acordo com Calzolari (2009, p.2), “imponente e bastante simbólica, marcando o lugar da cultura, da tradição e da ancestralidade, da comunhão entre o natural e a terra, a natureza”. Destaque-se que muita filosofia africana considera a árvore como o “ser” perfeito, pois ela possui, além das dimensões de ascensão e expansão, algo de que o homem carece: raízes. Em “Pranto de coqueiro”, ela é, sem dúvida, guardiã dos valores ancestrais, se não morada dos espíritos dos antepassados que abençoam ou punem seus “filhos” consoante as atitudes destes em face da tradição. Em “O adeus da sombra”, ainda que numa breve passagem, também se faz presente a árvore sagrada, a cuja seiva a curandeira mistura sua saliva, como para confirmar sua autoridade/conhecimento sobre o mundo natural, na medida em que se consubstancia seiva e saliva.

Lá e cá, árvores diversas se farão presentes noutros contos analisados (bem como nos romances, tal qual a *A varanda do Frangipani*): “As lágrimas de Diamantina” (BNE) ou “A outra” (BNE), bem como em outros sobre os quais não se debruçará, como em “Sidney Poitier na barbearia de Firipe Beruberu” (Chur), “O poente da bandeira” (EA), “A palmeira de Nguézi” (CNT) ou “Raízes” (CNT), ora testemunhas silenciosas e impotentes dos desmandos coloniais, ora agentes no revide contra tais desmandos.

É em “O cachimbo de Felizbento” e em especial em “O embondeiro que sonhava pássaros” que o simbólico da árvore potencializa a leitura ecocrítica. De acordo com Chevalier & Gheerbrant (2002, p.84-5), a árvore liga-se à ideia do “cosmo vivo”, em constante regeneração, “símbolo da vida, em perpétua evolução”, de

modo a pôr em comunicação os três níveis do cosmo (subterrâneo, superfície e alturas), outrossim, estabelecendo, tal qual a fumaça do cachimbo, relações entre a terra e o céu. É justamente essa ligação cósmica que Felizbento quer demonstrar ao *ser* chão e árvore; a religação da qual o espírito do homem ocidental necessita para redefinir seu lugar no cosmo. No caso do embondeiro do conto, a imagem faz-se ainda mais rica ao partilhar da simbologia do buraco e do fogo, já citadas. Em geral, símbolo solar e fálico (em função de seu tronco erguido para o céu), a árvore, quando oca, evoca “a imagem arquetípica lunar da *mãe fértil*” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.88). Do oco do embondeiro nascem os pássaros (ou transitam desde outro mundo) e, ventre às avessas, recebe Tiago, criança sonhadora, espírito aberto a ser aprendiz da seiva. Pra renascer novo é preciso desnascer.

Para retomar um fio que se vem alinhavando, vale ressaltar agora que, em maior ou menor grau, nos contos analisados nessa seção, as mudanças que ocorrem no meio ambiente (na ecologia do meio ambiente) agem contundentemente sobre as relações sociais e terminam por mexer nas instâncias íntimas do sujeito, corroborando ainda uma vez a teoria guattariana que não vê possibilidade de evolução/mudança senão quando ela ocorre em relação às três ecologias. A mudança nas relações sociais e na *psique* de Tiago pelos pássaros do conto do embondeiro exemplifica essa cadeia de dependência. A mudança nas relações de consumo que afeta o mundo natural fazendo as plantas medicinais desaparecerem no conto “O adeus da sombra” também afetará os processos de subjetificação do indivíduo, quando não com a morte.

Se não aqui, caberia em qualquer outro ponto um parêntese que retome o aspecto do fantástico na narrativa coutiana. O que virtualmente pode ser aceitável no universo rural moçambicano, como um coco que sangra e chora, aves que se transmutam em

flores, roubo de sombras, ou um pé de cachimbo que esfumaça fumado pela raiz, só se inscreve no imaginário europeu moderno como insólito, fantástico, absurdo ou minimamente como folclórico, como já se destacou no capítulo II. Sendo assim, agora já é possível perceber mais claramente como a opção pelo gênero fantástico é excelente suporte no cômputo geral da estratégia coutiana de desestabilizar o senso comum do mundo ocidental, mostrando não apenas como uma fantasia, mas uma realidade potencialmente perturbadora das certezas eurocêntricas, a realidade e verdade (ao menos verossimilhança, já que se trata de obra de ficção) do mundo do outro, que pode – como é característica do fantástico – irromper súbito com o comodismo pequeno-burguês. Contribui também para esse quadro desestruturante de certezas a poética do texto de gozo, já tratada anteriormente e que sempre põe o leitor em estado de perda. Entra nesse processo o papel do narrador coutiano que “posee el mismo sistema de valores que todos los demás protagonistas y además habla el mismo lenguaje que ellos, lo que en modo substancial da al texto un fuerte toque de la verosimilitud” (Char-chalis, 2001, p.7).¹⁰ De fato, ao que parece, há uma bem estruturada mecânica a mover a escritura coutiana nos rumos de seus propósitos artísticos e políticos conjugados, em que pese a estreita ligação entre o social e o sagrado na base dos mitos das sociedades negro-africanas (Brunel, 2000, p.677).

Travestimento: o ensaio do eu no outro ou “despojar-se do homem velho, revestir-se do novo”

Não é sem ironia que se serviu acima de uma imagem bíblica atribuída a São Paulo como título para esta seção que abordará o

10. “Possui o mesmo sistema de valores dos protagonistas e fala a mesma linguagem deles, o que confere ao texto forte grau de verossimilhança.” (Tradução livre).

simbolismo do travestismo como forma de desestruturar as dicotomias de gênero e sexo na obra coutiana. Ainda muito antes das cartas escritas pelo apóstolo Paulo, que definitivamente sedimentou a misoginia da religião cristã, no livro do Deuteronômio, que compõe com outros quatro o Pentateuco, a parte da Bíblia conhecida como “A Lei” (Torá), já se registrava uma lei muito clara: “A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher: aquele que o fizer será abominável diante do Senhor, teu Deus” (Deuteronômio, 22, 5). Portanto, “vestir roupa do sexo oposto é entendido como uma violação das leis divinas e naturais” (Macedo & Amaral, 2005, p.188), pelo menos nas religiões mais difundidas no Ocidente. Paradoxalmente, o sacerdote terá essa prerrogativa ao envergar a sotaina, o que faria dele nem masculino nem feminino.¹¹ A obra coutiana está pontuada de figuras de padres, bem como de travestis masculinos e femininos, em nítido esforço de questionamento/desconstrução da lei do pai.

Foram escolhidas para análise duas narrativas que apresentam o travestimento da mulher e duas que mostram o travestimento do homem. Pelo menos em uma delas apresenta-se mais ostensivamente a temática da homossexualidade (masculina). No entanto, em todas elas é deveras complicado dissociar, pelo menos para o senso comum, o ato de travestir-se de “indícios de homossexualidade”. Ou seja, embora originalmente o travestimento tenha sido descrito como fenômeno eminentemente heterossexual, é raro encontrar quem aceite a ideia de que o indivíduo que usa roupas associadas ao sexo oposto não seja *gay* (Rothwell, 2004, p.143).

De qualquer modo, ao dar destaque a tal temática, Couto parece mesmo querer lançar uma discussão que não precisa necessariamente chegar a termo definitivo. Não é necessário que se delimitem estritamente fronteiras para saber, metódica e cientificamente, o que

11. Importante observar, com Rothwell, que as vestes dos sacerdotes católicos podem ser entendidas como símbolo de certa feminilidade somente quando “lidas à luz da interpretação contemporânea dos códigos de vestuário” (Rothwell, 2008, p.114-5).

seja um travesti ou sua preferência homo ou heterossexual. Se, para Couto, “cada homem é uma raça”, de sua escrita se pode depreender que “cada homem é um gênero”. Para Rothwell, Mia Couto adere à ideia de Rothblatt de que existem tantos “sexos” quantos forem os habitantes do globo “and individualizes the genders of many of his characters, in a series of process that undermines the very concept of a category” (Rothwell, 2004, p.135).¹²

Nessa linha de trabalho é que se apresenta Florival ao leitor, que desde o nome revela algo de ambíguo em relação a seu aspecto físico truculento, a exemplo de outra personagem, Zé Paulão, ambos travestis que são/foram apaixonados por mulheres. Noutra momento, o leitor poderá encontrar um declarado homossexual que se apaixona por uma mulher (embora a mulher se apresente, de início, travestida em homem). E também há a situação inversa: um até então heterossexual, Rosaldo (repare-se no nome) que acabará por investir numa relação com um pretendente de suas filhas.

Mas atente-se inicialmente à questão do travestimento em cada conto:¹³

O narrador de “Sapatos de tacão alto” (EA, 1996, p.79-82) dá conta de um fato ocorrido em sua infância, passada em um bairro pobre onde nada de incomum acontecia. A única personagem intrigante era Zé Paulão, estivador português, “homem graúdo [...]. Mas afável, de maneiras e requintes” (EA, p.79). Era homem solitário – verdadeiro desperdício de acordo com as mulheres do bairro. Sua esposa fugira de casa para não mais ser vista, sem que alguém soubesse das razões. No entanto, a família do narrador gozava saber um segredo: somente de sua casa era possível avistar no quintal do Paulão “roupas de mulher se estendendo no sol” (EA, p.80), bem como, à noite, se podiam ouvir passos femininos na casa ao lado, revelados pelo barulho de sapatos de salto alto. Como ninguém ja-

12. “Individualiza o gênero das suas personagens através de processos que minam o conceito de uma categoria.” (Tradução livre).

13. A mesma temática também aparece no romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*.

mais visse tal mulher, o narrador, em seus sonhos de adolescente, fantasiava com ela, que seria a mais bela de todas.

Dada noite, no desenrolar de uma brincadeira, o menino saltou para a varanda do vizinho. Ato contínuo, acendeu-se a luz no interior da casa e ouviu-se o tiquetaquear dos sapatos de salto. O menino resolveu espreitar e viu, de costas, “aquela que dava tema aos meus desejos” (EA, p.81). Quando a mulher se virou, revelou-se o segredo: tratava-se do próprio Paulão, travestido.

Mais tarde, em casa, o menino quedou-se no quarto chorando e anunciando à mãe, que o fora consolar, “o falecimento de incerta moça” (EA, p.82) que amara. A mãe, “em suspeitas que apenas as mães são capazes” (EA, p.82) prometeu que no dia seguinte ele mudaria de quarto, de modo que nunca mais ouvisse aqueles sapatos.

Esse é seguramente o conto que demanda maior perspicácia para extrair uma leitura condizente com a proposta feminista. Aqui se tem algo relativamente raro na escrita coutiana: um narrador homodiegético que traça um enredo bastante tradicional, com começo, meio e fim, tendo destaque o enunciado e sem qualquer intervenção do mágico/maravilhoso. O máximo de inovação está contido no estilo da linguagem do autor. A diegese convida – pela leveza e rapidez com que flui – a uma leitura superficial, o que certamente não é desejável, posto que, no caso desse conto, tal leitura aponte apenas uma finalidade cômica, risível, depreensível do aspecto burlesco do travestimento de Paulão. Aliás, de acordo com Macedo & Amaral, a figura do travesti era vista pelas primeiras feministas “com escárnio pelas suas paródias da figura da mulher” (Macedo & Amaral, 2005, p.190). Mais recentemente, a crítica feminista procura “ver na figura do travesti masculino uma personagem que desafia noções de diferença sexual” realçando “o radicalismo potencial destas paródias na desconstrução de subjetividades sexuais” (Macedo & Amaral, 2005, p.190). É justamente esse potencial que se quer destacar nas análises.

Esse conto, bem como outro que será visto a seguir, “A filha da solidão”, foram brilhantemente analisados pelo professor Phillip Rothwell (2004). A história, que se passa “nos coloniais tempos”

(EA, p.79), tempos em que a hierarquia patriarcal-católica exacerbava dicotomias da ordem do gênero, é uma verdadeira afronta ao pensamento definido em termos maniqueístas e binários. De fato, o travestismo ocupa lugar privilegiado como arma para tais questionamentos. Para Marjorie Garber, “the cultural effect of transvestism is to desestabilize all such binaries: not only ‘male’ and ‘female’, but also ‘gay’ and ‘straight’ and ‘sex’ and ‘gender’. This is the sense – the radical sense – in which transvestism is a ‘third’” (Garber apud Rothwell, 2004, p.143).¹⁴ Pensando na linha de Rothblatt, os travestis em Couto talvez representem não um “terceiro”, mas um sexto bilionésimo sexo.

Como travesti, Zé Paulão desafia totalmente os significados do que seja ser homem ou ser mulher. Descrito como “macho tão dotado de machezas” (EA, p.79-80), sua “virilidade se estende metonimicamente à grua com que trabalha” (Rothwell, 2008, p.122). Paulão transita, intermitente, dia e noite, para seu “outro”, revelado quando o narrador se depara com “Os olhos de Zé Paulão, ornamentados de pinturas” (EA, p.82). A desordem causada por esse ser de fronteiras que é o travesti nas concepções de gênero socialmente sedimentadas é tal que todos preferem manter segredo sobre o fato: a esposa do estivador que o abandonara sem alardear motivo; o narrador que irá guardar para si (ao menos até o ato da narrativa, anos mais tarde) o encontro com o vizinho; talvez mesmo a mãe do narrador, que possivelmente soubesse das práticas noturnas de Paulão, além dele próprio, que se veste de homem no espaço público, durante o dia, e reserva os vestidos e sapatos de mulher para o espaço privado, noturno, como tudo que não deve ser revelado (quase seria possível dizer que reservava à escuridão seu lado feminino).

“As lágrimas de Diamantina” (BNE, 2006, p.33-37) fala de uma moça cuja vocação de chorar atraía muita gente que vinha

14. “O efeito cultural do travestimento é a desestabilização das dicotomias: não só ‘homem’ e ‘mulher’, como também ‘homo’ e ‘hetero’, ou ‘sexo’ e ‘gênero’. É neste sentido radical que o travestimento é um ‘terceiro’.” (Tradução livre).

contar-lhe suas tristezas para que ela chorasse, aliviando as dores do confessor. O marido de Diamantinha enxergou na afluência de pessoas boa oportunidade de negócio e determinou que a mulher apenas chorasse por quem pagasse, a despeito da argumentação dela de que lágrima “era coisa sagrada” (BNE, p.34). As pessoas – ora convertidas em clientes – não deixaram de vir, embora devessem antes se reportar ao marido para pagarem pela consulta. Certo dia apareceu no lugar um tal Florival, homem de “aspecto maufeitor”, “brutamonstro” (BNE, p.35), incapaz, no entanto, para maldades, tanto que aos domingos se vestia de mulher. Naquele domingo sentou seu vestidinho de girassóis amarelos junto a Diamantinha e confessou que há muitos anos a amava. Foi em face da indiferença dela ao longo desse tempo que, para poupar sofrimento, “se resolveu converter em mulher. Assim, colega do mesmo gênero, ele não a olharia como destino de seus desejos” (BNE, p.35). Diamantinha chorou como nunca fizera igual. Florival retornou ainda na tarde seguinte. No terceiro dia, a moça disse não ter mais lágrimas e ficaram trocando “conversas de mulher” (BNE, p.36) até que a moça deu ao rapaz suas últimas duas lágrimas, as quais ele guardou – dois pequenos diamantes preciosos. Ambos, então, fugiram pelos matos. Já noite, os caminhoneiros diziam ter visto “pela estrada um casal de avessas aparências: ele vestido de mulher, e ela em roupas de macho” (BNE, p.37).

Mais uma vez aparece um travesti masculino que faz uso dessa prática de modo apenas temporário, somente aos domingos. Há também toda uma disparidade que desestabiliza pré-conceitos do que seja o homem, a mulher ou mesmo o homossexual masculino; afinal, a descrição física de Florival provoca grande tensão quando confrontada ao seu nome e seus modos. Se, por um lado, a flor é universalmente um símbolo do princípio passivo (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.437), por outro, o vestidinho do travesti ostenta girassóis amarelos (!), manifestação aberta do ativo e do passivo no indivíduo; desafio à sociedade patriarcal para a qual o homem deveria sufocar o princípio passivo. No entanto, aqui, esse

aspecto de desordem já ocupou o espaço público,¹⁵ crescendo que Florival adere à prática do travestimento em face de um acontecimento pontualmente identificável, fazendo disso uma espécie de fuga. A imagem contém um incrível paradoxo: ao contrário do que se observa pelo senso comum, quando as mulheres protagonizam os maiores sofrimentos por amor, no conto aparece um homem que, para fugir a um amor não correspondido, se ensaia como mulher. E então tem lugar a peripécia: Diamantina, guardadora de tantas tristezas, inclusive a de ter um marido relapso, que a usa para ganhar dinheiro fácil, vai deixar sua condição de vítima, simbolizada no vestir-se como homem e na entrega de suas últimas lágrimas a Florival.

Desse modo, em “As lágrimas de Diamantina”, Couto avança algo que apenas sugerira em “Sapatos de tacão alto”: a prática do travesti aparece indissociada de apreciações subjetivas, sendo mais que uma simples prática. Chevalier e Gheerbrant, embora não se referindo ao travestimento, revelam que

A roupa é um símbolo exterior da atividade espiritual, a forma visível do homem interior [...] a roupa pode significar, ao manifestá-lo, o caráter profundo de quem a veste [...]. Portanto, a vestimenta não é um atributo exterior, alheio à natureza daquele que a usa; pelo contrário, expressa a sua realidade essencial e fundamental. (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.947-8)

Ela é um dos primeiros indícios “de uma consciência de si mesmo” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.949).

Ora, a perspectiva de leitura que se vem tomando autoriza a olhar os casos de travestimento dos dois contos como índices da

15. Interessante notar como Couto utiliza as imagens do *Quintal* (onde ocorrem os encontros entre Diamantina e Florival) e da *Varanda* (de onde o narrador de “Sapatos de tacão alto” descobre o segredo de seu vizinho Paulão: de fato, os dois lugares são espaços intermédios entre a casa e a rua, passagem do público ao privado).

mudança latente na *psique* desses homens e mulheres; homens que abandonaram suas características truculentas e uma mulher que deixou de ser a “choradeira” e submissa ao seu marido. Todos em busca de um novo *locus* para a experiência e expressão de suas subjetividades. Num evento em Maputo, Couto expôs o quanto esse motivo é importante: “mesmo entre os mais duros machos existe essa estranha pulsão de desfilar passando-se por mulher, nos dias em que isso é socialmente consentido [durante o Carnaval]. Valia a pena interrogarmos – até no sentido psiquiátrico – esta vontade de ser aquele que tão veementemente se nega” (Couto, 2009b, p.143).

No caso do travestimento feminino, historicamente ele tem funcionado como uma maneira de as mulheres ganharem “acesso aos domínios masculinos” (Macedo & Amaral, 2005, p.189), embora também permaneça a sugestão da ligação com o lesbianismo. O caso de Diamantinha parece, *a priori*, não se ligar a qualquer desses aspectos; suas atitudes parecem efeito de um afluir de mudanças profundas do ser. No entanto, a veterinária do conto “A filha da solidão” (CNT, 2009, p.47-54) encontra-se no gozo de uma profissão e em um local de trabalho de tal modo hostil, ao qual possivelmente não tivesse acesso não fossem seus modos e vestes masculinos. Nesse conto apresenta-se ao leitor Meninita, filha do Pacheco, cantineiros portugueses radicados em local isolado de Moçambique, “onde mesmo os negros originários escasseavam” (CNT, p.49). A família preocupava-se com o fato de Meninita estar entrando na puberdade sem que ali houvesse homem a quem destiná-la, tão somente “pretalhada” (CNT, p.50). A menina se consolava folheando uma “mil vezes repetida fotonovela” (CNT, p.50). No dia em que completou dezoito anos, Meninita adoeceu, tomada de febre. O único empregado da família, o jovem Massoco, substituiu a rapariga no balcão da cantina, sempre demonstrando preocupação pela patroinha. Certo dia, chegou ao lugar outra branca, veterinária do Ministério, com missão de inspecionar o gado dos nativos. Tal mulher mais parecia um homem. Como à noite Meninita tivesse um acesso de febre, o pai resolveu chamar a ve-

terinária. Em delírio por causa da febre, Meninita confunde a doutora com um homem e “beija-lhe os lábios com sofreguidão” (CNT, p.52). Como forma de terapia, a veterinária propõe disfarçar-se de homem e fazer-se de namorado da menina. Várias noites o plano foi executado até que a moça curou-se e retornou à labuta da cantina, sempre a ralar com Massoco. Um dia, a moça apareceu grávida, o que despertou a fúria de Pacheco contra “o cabrão da doutora” (CNT, p.54). O casal deixou a filha e viajou para a vila a fim de tirar satisfações com a veterinária. Em seu quarto, antes de adormecer, Meninita ainda “apertou a mão negra que despontava no branco das roupas” (CNT, p.54).

Nessa narrativa, o colapso na divisão dos gêneros é levado ao extremo. A já citada desordem causada pela figura do travesti é tal que instiga Pacheco a (con)fundir o masculino e o feminino ao aventar a hipótese de que fora uma mulher vestida de homem que engravidara sua filha. Mas o conto ainda estará a romper outra fronteira. Na verdade, ele tematiza a intersecção entre os binômios de sexo e raça. Nas palavras de Rothwell: “So blinding is their racial prejudice that a White female father is deemed to be more feasible than one of ‘those others, of a different color’” (Rothwell, 2004, p.146).¹⁶ Ainda de acordo com esse autor, a Moçambique sob a presidência de Samora Machel conservou os tabus e preconceitos da era salazarista, mostrando-se intolerante com “desvios” sexuais (Rothwell, 2004, p.147). Se sexo e raça figuraram durante tanto tempo como assunto interdito, agora, a derrubada de ambos os tabus se opera simultaneamente, (con)fundindo-se para desestabilizar o *status quo* da sociedade patriarcal-racista. Mesmo quando é considerado o processo de mestiçagem, há aí uma inversão do padrão da união racial, posto ser muito mais frequente o grupo dominante branco fornecer o homem, enquanto a mulher é oriunda do

16. “O preconceito é tão cego que a possibilidade de o pai ser feminino, mas branco, é julgado como mais possível do que ‘os outros, de outra cor’.” (Tradução livre).

grupo dominado, o que se inverte no conto. Frise-se, por fim, que a quebra do tabu racial, ao menos no contexto dessa narrativa, é mais inadmissível/absurdo/impensável que a derrubada da fronteira de gênero: uma mulher (conquanto seja branca) pode engravidar outra, um homem negro jamais poderia engravidar uma mulher branca.

Em “O amante do comandante” (BNE, 2006, p.123-128), conta-se que certa feita um barco português chegou a uma pequena aldeia, permanecendo ancorado ao largo. Alguns dias depois, uma canoa trouxe à terra três marinheiros, dentre eles um negro como intérprete, com um pedido urgente do capitão: o chefe do navio carecia de um homem imediatamente, para executar “serviço de amor” (BNE, p.123). Diante do estranhamento dos nativos, o intérprete ainda reafirmou que o comandante não precisava de mulher, mas de homem para serviços “de amor carnudo, [...] trabalho de rasga-panos, espreme-corpo, afaga-suspiro” (BNE, p.124). Mesmo depois de a delegação retornar ao navio, restou dúvida, se não seria lapso do tradutor. Ponderou-se que o envio de alguém com o sexo “errado” poderia causar agravo com os brancos. Os mais velhos da aldeia, crendo que o pedido era, de fato, de um homem, propuseram que fosse enviada Josinda, mulher já parideira, conquanto “pouco feminina que, às primeiras vistas, passava por homem. Sendo que estranha, masculosa e grosseira” (BNE, p.124). Tal mulher foi chamada, teve os cabelos cortados e foi vestida com as roupas de seu pai. Foi mandada ao barco com o nome de Jezequiel. De madrugada, quando os marinheiros a trouxeram de volta, Josinda chorava, “coisa que nunca lhe fora vista na vida” (BNE, p.126), permanecendo em silêncio sobre o que ocorrera no navio. Na noite seguinte, os portugueses voltaram com o mandado de que o capitão “precisava outra vez desse Jezequiel” (BNE, p.126). No entanto, Josinda negou-se a ir e os aldeões tiveram que inventar desculpa de que não o haviam visto mais desde a noite anterior. No dia seguinte, dois barcos com marinheiros vieram dar busca ao homem do comandante. Todavia, a mulher abandonara sua casa. De madrugada desembarcou o próprio comandante, visivelmente

transtornado, a indagar aos berros por Jezequiel. Debalde a procura, o militar deu ordem que os marinheiros partissem sem ele, que ficaria a procurar por seu amante. Antes de adentrar a savana no encalço de Jezequiel, o capitão ainda escreveu um nome na areia da praia: Josinda.

Aqui se verifica um movimento contrário ao percebido em “As lágrimas de Diamantina”: no encontro com o homem (homossexual), a mulher que nunca fora vista chorando (re)adquire essa capacidade (embora não se saiba exatamente o porquê). Em oposta correlação, o contato com a mulher máscula/musculosa e travestida faculta ao capitão apaixonar-se por uma Josinda, quando o que inicialmente desejava eram apenas os serviços de um Jezequiel. Mais uma vez há uma (con) fusão/(pro) fusão nas trocas/inversões de papéis sexuais, dificultando mesmo a tarefa “acadêmica”, tão afeita a classificações, de enquadrar essas personagens em um quadro de referências. Não se pode dizer que Paulão, Florival e o comandante, por um lado, ou Diamantina, a veterinária e Josinda, por outro, sejam homens ou mulheres na acepção “católica” do termo, como também não sustentam suas personas em uma identidade homossexual exclusiva e permanente. Repita-se: cada uma dessas personagens fora de lugar não representam um terceiro, mas um quarto, um 12^o, um 1006^o... sexo, de modo que, exemplarmente, o “indivíduo é subtraído ao bipolarismo sexual e colocado diante das inúmeras possibilidades de combinações irrepetíveis” (Di Ciommo, 1999, p.36), como é de crer seja sempre positivo e desejável, uma vez que se tratam de *in*-divíduos. A única coisa definitiva nos papéis sexuais dos protagonistas dos contos analisados é o seu trânsito, seu cruzar permanente de fronteiras, desconstruindo qualquer pressuposto apriorístico e corroborando a ideia de que as identidades sexuais – como qualquer aspecto identitário do indivíduo – não são fenômenos fixos, mas se constroem e complexificam com as novas experiências. E estas são irrepetíveis. Nas palavras de Macedo & Amaral, “neste sentido, poderemos dizer que cada indivíduo vive um processo diferente em termos do de-

envolvimento da identidade sexual, porque a realidade interna é diferente, bem como as aprendizagens e os meios sociofamiliares e político-culturais” (Macedo & Amaral, 2005, p.104).

Trata-se de uma contribuição gigantesca de Couto para o debate sobre as questões de gênero: “entender que a diferença biológica determina algumas funções mas não os papéis sociais atribuídos a elas. Não existem papéis ‘naturalmente’ masculinos ou femininos” (Di Ciommo, 1999, p.36). Assim, nem sequer os arquétipos universais podem ser sustentados, uma vez que não correspondem às particularidades do eu (Carter, s. d., p.5).

Homossexualidade ou Elogio do não-conforme: Mia Couto e a teoria *queer*

De algum modo, como terá ficado latente nas análises da última seção, já se anunciou que a obra coutiana se encontra aberta a toda sorte de questionamentos da ordem do sexo e gênero (e etnia, como se viu em “A filha da solidão”). No entanto, a ênfase foi dada ao travestismo. Cumpre, pois, aprofundar algo sobre a homossexualidade nos contos já analisados e ainda em outro do qual não se falou. Trata-se de “As três irmãs” (FM, 2009, p.9-12), que conta a história de Gilda, Flornela e Evelina, filhas do viúvo Rosaldo, que desde a morte da esposa se isolara com as moças, mantendo-as distante de qualquer contato com algum rapaz. Gilda passava os dias escrevendo versos rimados; Flornela se ocupava de copiar velhas receitas e cozinhar; Evelina era bordadeira. Um dia surgiu subitamente um formoso jovem que fez com que as irmãs se sobressaltassem em seus afazeres, despertando em cada qual esperanças de que se cumprisse o “adiado destino” (FM, p.12). As moças, no entanto, perceberam as reservas do pai: que o moço não levaria suas meninas. Certa noite, as três observaram furtivamente Rosaldo seguindo o moço, como que para pôr fim àquela situação. Quando os dois homens se encontraram “se beijaram terna e eternamente”

(FM, p.12) para espanto das moças, que se apertaram mutuamente as mãos “em secreta congeminação de vingança” (FM, p.12).

Nesse exemplo, o narrador consegue sustentar a tensão do conto, marcadamente sobre a dicotomia masculino *versus* feminino até o último parágrafo. Rosaldo é a personificação extrema da “Lei do Pai”: quer as filhas para si para sempre, interditando-as aos amores e paixões; era mesmo “interdito falar de beleza” (FM, p.11). O homem é que “deu contorno ao futuro” (FM, p.9) de cada uma, segundo suas necessidades, a saber, “saudade, frio e fome” (FM, p.9), numa dinâmica que chega a sugerir algo como um incesto moral. Aliás, o número 3, entre tantos outros significados, é também o número do incesto (Brunel, 2000, p.679). Assim é que o pai destinara a primeira a ser poetisa, a segunda bordadeira e a terceira cozinheira (destaque-se que, além de cozinhar, antes de qualquer coisa, a moça era copista de receitas). Todas as três permaneciam presas à lei patriarcal, sendo-lhes facultadas apenas as citadas tarefas, historicamente identificadas (justamente porque impostas) às mulheres (mesmo Gilda era apenas uma poetisa doméstica, cuja “obra” não extrapolava o âmbito do privado). Assim é que, “sem saber, Gilda estava cometendo suicídio” (FM, p.10) e “Evelina chorava a sua própria morte” (FM, p.11).

No final da narrativa, o momento da reviravolta será surpreendente ao leitor, que certamente não espera pela atitude de Rosaldo (embora, tal qual Florival, o nome da personagem indique um jogo de significações dúbias). Sem prévio aviso, o machismo heterossexual que era a base da opressão das três irmãs revela outra realidade, tida como incompatível com a postura do pai. Uma possibilidade para a libertação das três irmãs seria a “morte simbólica do pai”. Nessa história, no mínimo interessantemente, é o pai que “se suicida em sua lei”. Pelo nome que possui, além de participar do simbolismo geral da flor, que remete ao princípio passivo, o pai do conto também comunga do simbolismo da ressurreição, do renascimento místico representado pela rosa (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.788-9); morre o pai, decerto para o nascimento de um Homem com letra maiúscula, mais pleno.

Trata-se de uma poderosa contestação do modelo heteronormativo, na esteira de McIntosch e Foucault, para quem os comportamentos sexuais são uma criação dos seres humanos, entendendo a homossexualidade (a exemplo das demais conformações da sexualidade) como uma construção com objetivos sociopolíticos (Foucault, 1988, *passim*). Rubin revela que “a supressão do componente homossexual da sexualidade humana e, corolário, a opressão dos homossexuais é, portanto, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres” (Rubin, 1993, p.11). E desse ponto é possível extrapolar qualquer pretensão determinismo psíquico e/ou biológico referente ao homossexual. Sua depreciação histórica está diretamente relacionada com a subalternização da mulher, com a qual é identificado por meio de um paralelo nas atitudes/posturas de amb@s, nomeadamente uma estereotipada “passividade”. Ancorado nessa questão política, poder-se-á entender como a obra coutiana tenta desconstruir e re-significar a heterossexualidade, institucionalizada pelo patriarcado como normativa, em função de “sua inter-relação com gênero, classe, raça e nacionalidade” (Macedo & Amaral, 2005, p.100). Se o escritor é mesmo “alguém que brinca com o corpo da mãe” (Barthes, 1999, p.50), Couto amplia seu *playground* poético ao território sisudo e hermético do corpo do Pai.

É de crer agora que se possa avançar a ideia de que Couto corrobora por meio desses contos as noções *queer*, enquanto horizonte discursivo e conceitual diverso do criado pelos homens e mesmo como outra forma de pensar o sexual. De acordo com Macedo & Amaral, o termo *queer* “permite um potencial conceptual único para definir um lugar, necessariamente instável, de contestação de identidades fixas. [...] *queer* propõe a desestabilização dos centros e também do que lhes são desvios – as margens” (Macedo & Amaral, 2005, p.161).

Parece mesmo se tratar do que vinha sendo lido nos contos recolhidos, não “somente” o descentramento da norma, como também das noções porventura estereotipadas do que sejam os desvios desse

padrão. E ainda mais: que centro e margem não são conceitos fixos, uma vez que por eles as personagens coutianas transitam constantemente, amiúde demonstrando uma “interpenetração de sexualidades convencionalmente mantidas como separadas” (Macedo & Amaral, 2005, p.185).

Desde suas origens nos Estados Unidos no final da década de 1980, a teoria *queer* esteve associada “a uma posição política de confronto, lúdica e irônica” (Macedo & Amaral, 2005, p.185). Com tal fauna de personagens fora de lugar, Mia Couto dá de encontro com as políticas de direita, questionando a forma como elas sempre estigmatizaram como “anormais” as práticas que destoavam da heterossexualidade normativa. Estaria, assim, o autor a proporcionar o que Judith Butler denominou “possibilidade da ‘ruptura permissiva’ e da ‘re-significação’ dentro das normas sexuais e de gênero” (Butler apud Macedo & Amaral, 2005, p.185). Aí aparece um termo-chave para a compreensão do virtual projeto político-literário de Couto: para que a cultura da opressão ceda espaço à tolerância e fraternidade entre os homens é preciso re-significar o mundo, e a história e o pensamento humano. No mínimo, os pontos de vista dos contos a respeito do gênero, prática e identidades sexuais, poderiam ser considerados como provocadores. E é sabido que qualquer reflexão mais profunda sobre determinado tema precisa de uma boa provocação como estopim.

O atenuar do binarismo hetero/homo que se depreende dessas narrativas favorece a contestação do modelo heteronormativo e por extensão a contestação da “Lei do Pai” e de tudo que ela significa de repressão/opressão para mulheres e também, seguramente, para os homens. Inclusive o modelo do casamento patriarcal tradicional – em crise –, que imputa perdas ao *self* de homens e mulheres (mais a estas) (Koltuv, 1990, p.83), também vai sendo desconstruído, em prol de variadas conformações de união nas quais *anima* e *animus* não sejam reprimidos, de modo que não haja mais uma mulher toda feminina nem um homem todo masculino como quis o patriarcado. Em grande medida, em boa parte dos contos analisados,

há a tendência em definir diversas masculinidades e feminilidades para além do trinômio hetero/homo/bi, inclusive identificando-as a outras variáveis como raça, classe, estatuto, e etnia, dando a ver como esse conjugado de aspectos se organiza em sistemas de hegemonia e subalternidade (Macedo & Amaral, 2005, p.123). Se, como visto com Rubin (1993) no capítulo II, o casamento heterossexual é uma imposição cultural intimamente ligada à divisão do trabalho, ao promover a derrota dessa forma de união, Couto também mexe nos alicerces de um arranjo social imemorial e onipresente, justamente a divisão do trabalho, não só base do capitalismo, como da cultura, origem primeira e modelar de toda forma de opressão.

Ora, todas essas questões acabam por remeter as reflexões, ainda uma vez, para o embate entre natureza e cultura, de que forma uma é tomada pela outra e até mesmo como o cultural se disfarça em natural para atingir fins espúrios. Há que se ter em conta que a diferença de sexo e gênero é antes “produto de um contrato social heterocentrado, [tido] como se fosse uma verdade biológica ou da natureza” (Macedo & Amaral, 2005, p.104). É o discurso patriarcal que cria uma norma e a impõe como sendo natural, o que ecoa no discurso cristão quando este toma esse “natural fabricado” como desígnio divino, contrapondo-se ferrenhamente – e com isso marginalizando – os “não-conformes” com a norma.¹⁷ O discurso coutiano deixará sem norte quem se guiava pela bússola do patriarcalo, pois mesmo as fronteiras entre o “normal” e o “a-normal”, que permitia aos primeiros segregar os segundos, encontram-se porosas e movediças.

17. Isso é bastante nítido quando se confronta o discurso quase sempre desastrosado e desastroso do papa e da maioria dos bispos católicos, bem como de diversos líderes de religiões protestantes históricas ou neopentecostais.

A voz das subalternas: eus-femininos na narrativa coutiana

*Nenhuma palavra
alcança o mundo, eu sei.
Ainda assim escrevo.*

Mia Couto

Das 29 narrativas que compõem *O fio das missangas* (Couto, 2009), cinco se apresentam ao leitor por meio de narradoras homodieéticas, o que parece digno de nota no conjunto da obra de um escritor do sexo masculino. Talvez esse grupo de contos somente salte aos olhos por estar concentrado em um único livro. Mas também isso pode ser indicativo de algum propósito no contexto da obra coutiana; por que só na altura da publicação do sexto volume de contos aparecem as vozes de narradoras? No entanto, mais que simplesmente narradoras, os citados contos apresentam “vozes femininas” historicamente silenciadas: esposas e filhas dominadas por seus maridos e pais, que tomam agora a palavra para contar, a partir do seu lugar de experiência, o enredo de suas vidas.

O conto “A despedideira” (FM, 2009, p.47-9) praticamente não apresenta qualquer ação na diegese. Flagra-se o quadro de uma mulher, que também é a narradora, em eterna espera pelo retorno do homem de sua vida, que um dia chegara e a abandonara no mesmíssimo pátio onde ora se encontra chorando em eternas despedidas e esperanças. Couto se utiliza da introspecção e de desvios frequentes que cindem o discurso linear que até se anunciara com um “há muito tempo, me casei” (FM, p.47), instaurando depois o fluxo de consciência.

Em “O cesto” (FM, 2009, p.17-20), o leitor depara-se com uma narradora homodieética que “pela milésima vez” (FM, p.17) se prepara para visitar o marido no hospital, arrumando um cesto com a marmitta que o homem não comerá, pois se encontra em estado vegetativo. De saída, vê seu reflexo em um espelho que havia coberto e cujo pano tombara. Parece redescobrir-se como mulher.

Aproximando-se do armário, retira um vestido preto que ganhara do marido havia 25 anos. Desperta-se-lhe o desejo de que o marido morra para que possa estrear o vestido. Quando chega ao hospital, o enfermeiro informa-a da morte do marido. De regresso a casa, desalinhada e em pranto, recobre o espelho e corta em tiras o vestido.

Já em “A saia almarrotada” (FM, 2009, p.25-8), a narradora, órfã de mãe, foi criada pelo pai e por um tio, que a quiseram “casta e guardada” (FM, p.26). Desse modo, quando ganhou do tio uma saia rodada, contrariamente ao que se esperaria de uma moça, mais reclusa se tornou, em espera “pela vida seguinte” (FM, p.25) e pelo homem que viria para dar-lhe um nome. Enquanto não, bordava. Mesmo com o pai morto, guardava suas ordens para que “ficasse feia, desviçosa a vida inteira” (FM, p.27) e lembrava da vez que ele mandou que ateasse fogo à saia. Mando que não cumpriu, enterrando o vestido e lançando fogo sobre si mesma, no que foi acudida pelos irmãos. Vez por outra desenterra e se veste com a antiga peça, como que à espera de uma autorização paterna que não virá. Até que um dia resolve deitar a saia ao fogo com esperança de que algum homem flagre no ato suas lágrimas e dela se compadeça.

Pela segunda vez, o leitor se depara com uma bordadeira/cos-tureira, em um livro que não deve se chamar *O fio das missangas* por acaso. Se tal atividade pode ser explicada sociologicamente de modo trivial, pois se trata de atividade historicamente identificada com as mulheres, pode-se também pensar que aí se concentra um dado mítico/simbólico de relevo: a narradora de “A saia almarrotada” projeta-se no mito de Penélope, que “organiza as metáforas do trabalho interior feminino” (Brunel, 2000, p.376), por meio da paciência e do eterno retorno. Grega e moçambicana permanecem à espera de seus incertos homens, e com o ato de bordar fabricam suas defesas contra outros homens – sejam pretendentes ou o próprio pai, respectivamente.

Já a bordadeira de “As três irmãs” (conto analisado na seção anterior) projeta-se, com as irmãs, na imagem das moiras (de algum

modo as que não bordam também tecem, não fios de algodão, mas textos), o que autoriza a seguinte leitura: a figuração das três em congeminção de vingança contra o pai e o forasteiro é projeção do destino desde sempre imputado pelas moiras contra o masculino, fazendo aflorar uma “feminilidade ativa”. Tal qual as fiandeiras divinas inscreveram o primado feminino sobre o destino, ameaçando a potência do próprio Zeus (Brunel, 2000, p.370), as três irmãs – súbito despertadas – tomarão nas mãos a trama do destino do pai, e não se duvide que seja para cortar-lhe o fio.

Mas retomem-se os contos que apresentam as narradoras. O mote para o desenvolvimento deles concentra-se na noção de que a “Lei do Pai” é de tal modo introjetada na *psique* das mulheres/narradoras que elas permanecem presas a ela, mesmo depois da morte física do pai/marido. A lei de opressão continua agora a se impor desde o íntimo delas próprias, numa espécie de “dever de consciência”. Ainda que no caso dos dois últimos contos tenha havido gestos de insubmissão em tentativas de libertação, tais atos são sufocados, de modo que o desfecho das histórias só faz transparecer a submissão mental dessas mulheres. É a evidência de que a (oni)presença do discurso patriarcal é muito mais eficaz do que a presença do pai/marido que o personifica. Por certo é mais fácil insurgir-se e lutar contra algo quando é externo e físico do que quando advém das profundezas do “eu”. Daí a real dimensão do desafio que se apresenta às mulheres (e homens) em seu percurso evolutivo: é preciso deflagrar “uma revolução feminista profunda [que] libertaria mais do que as mulheres. Ela libertaria formas de expressão sexual, e libertaria a personalidade humana da camisa de força do gênero” (Rubin, 1993, p.19).

A narradora de “A despedideira” também passou por processo semelhante, de “anulação de si”, uma vez que era alguém que tinha pretensões sobre como queria que fosse seu homem e, depois, “quando me deixou, já não me deixou a mim. Que eu já era outra, habilitada a ser ninguém” (FM, p.47). A mudança que nela se operou no convívio com o homem, anulando-a como sujeito, fez

dessa mulher – como de tantas e tantas – simulacro do homem: “Porque eu não sou por mim. Existo reflectida, ardível em paixão. Como a lua: o que brilho é por luz de outro” (FM, p.49).

De resto, é importante destacar que o que essa mulher ambicionava, acreditando que “amor é os dois se duplicarem em um” (FM, p.49), era um homem semelhante àquele homem novo do qual já bastante se falou; um homem “que tenha medo e me deixe ser mulher, mesmo que nem sempre sua. Que ele seja homem em breves doses. [...] E, vez em quando, seja mulher, tanto quanto eu” (FM, p.47). Um homem, portanto, que está por vir.

Dois símbolos que já foram explorados noutros contos visitam também as páginas desses: o fogo e as vestes. Tanto em “O cesto” quanto em “A saia almarrotada”, as roupas, tão caras às narradoras, pontos de fuga para sua vaidade e individualidade, artefato que lhes “devolvia a si”, não têm um fim promissor: tesoura e fogo, respectivamente. Se as vestes não são meramente um atributo exterior, mas expressão, “a realidade essencial e fundamental” do ser, “seu verdadeiro eu” (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p.948-9), com o ato de destruir as roupas, ambas as narradoras estão abdicando de seu caráter essencial de sujeitos, deitando fora sua última tábua de salvação. Em “O cesto”, essa ideia é de novo reforçada: quando a mulher cobre o espelho, que por alguns breves momentos a devolvera à sua “antiquíssima vaidade de mulher” (FM, p.19), ela está reprimindo sua vontade (oculta) mais legítima: “– Estou ansiosa que você morra, marido, para estrear este vestido preto” (FM, p.19). O silenciamento que o marido, quando vivo lhe impusera, se restabelece, agora ordem internalizada.

Para a sempre obediente narradora de “A saia almarrotada”, moça eternamente à espera de um príncipe encantado que, quando viesse, lhe “daria, por fim, um nome” (FM, p.27), a voz do pai “era essa voz que fazia Deus existir” (FM, p.27). Diante de tal realidade é que terá, única vez na vida, um laivo de atitude, ateando fogo sobre si mesma em gesto que pode ser de fuga, ou tentativa de renovação/renascimento se se atentar ao já citado simbolismo do

fogo. No entanto, até essa morte/renascimento não lhe será facultada, uma vez que seus irmãos acorreram em seu socorro.

Onde a saída, se a opressão sobrevive depois de morto o opressor?

Em “Meia culpa, meia própria culpa” (FM, 2009, p.35-39), outro ato incompleto faz da vida da mulher apenas metade. Na prisão, a narradora conta sua história a um jornalista, confessando “meia culpa” pelo assassinato do marido. Seu nome era Maria Metade. Sua ocupação na prisão era sonhar com os tempos de menina, os breves passeios, quando espreitava – de fora – o cinema e assistia ao riso alheio. No ato da narrativa conta que certa tarde se pôs à espera do marido com um punhal escondido na mão, decidida a separar-se do homem que nunca a olhara e com quem poucas vezes falou. A versão da narradora é que, ao chegar, bêbado, o marido não teria sido apunhalado, mas ele mesmo teria tombado sobre a lâmina morrendo em seguida. Por fim, a narradora pede ao interlocutor que a ajude a criar uma mentira que a ela atribua total culpa na autoria do crime, pois só “esse assassinato me faria sentir inteira” (FM, p.38).

Mais outra mulher que teve a vida diluída em nada; mulher silenciada e ressentida a quem não resta senão o artifício de mentir, inclusive a Deus: “Afinal, Deus me trata como meu marido: um nunca me olha, o Outro nunca me vê” (FM, p.36). Ainda que Maria Metade pareça avançar em relação às narradoras dos contos anteriores, pois, afinal, mata o marido/opressor (apesar de carecer de culpa inteira), também ela continua presa ao homem. No último parágrafo do texto, em delírio, crê que o falecido, da tela do cinema, finalmente olha para ela na assistência, onde está enlevada, por ter sido percebida por ele pela primeira vez.

Se há alguém que avança nesse processo de individualização, de retomada de si, talvez seja a narradora de “Os olhos dos mortos” (FM, 2009, p.65-8), que jaz feliz em sua cama ao lado do marido que acabou de assassinar com um estilhaço de vidro de um retrato. A quebra do vidro do retrato fora motivação para Venâncio es-

pancar a narradora e mandá-la para o hospital por alguns dias. No retorno à casa ela pratica o assassinio e ora relembra alguns lances e tece considerações sobre sua vida ao lado daquele homem.

Após sofrer tanta violência, interdição e apagamento, habituada “a restos de vida” (FM, p.66), como aliás todas as demais mulheres analisadas nesta seção, pelo menos essa narradora não se ressentida pelo ato cometido, antes, parece debicar o prazer da “ausência” do marido, ainda que lhe bata uma certa culpa cristã, não tanto pelo assassinio, mas pelo excesso de alegria de que goza naquele ínterim.

Resta ponderar se não terá acontecido tudo demasiado tarde para uma mulher que já não é tão jovem. E resta um antigo questionamento – que abarca todas elas: Onde a origem e por que a permanência dessas estruturas?

Essas cinco narrativas foram tomadas como exemplares, mas a obra de Mia Couto revela uma variada mescla de mulheres silenciadas e/ou mudas, identificadas com pedras ou estátuas, loucas, ou que só ganham voz pela boca do homem. Usam dos subterfúgios que estão ao seu alcance para driblar a dura realidade, atingindo resultados bastante variáveis: do isolamento/fuga na morte ou loucura, ao assassinato dos maridos, como visto. Quaisquer que sejam as atitudes apresentam-se apenas como paliativos. Por radicais que sejam em alguns casos, não se pode dizer que libertem ou conduzam as mulheres coutianas à felicidade, posto se fundarem em uma lógica em tudo semelhante àquela que as oprimiu e por fim as deixarem sós e incompletas. O leitor parece encontrar-se diante daquelas “mulheres eunuco”, castradas pelo poder patriarcal, a ponto de aceitarem estereótipos acerca de si mesmas e encararem a própria condição com olhos masculinos (Di Ciommo, 1999, p.85).

Então qual a função desse grupo de histórias que apresentam perspectivas pouco animadoras para a plena realização das mulheres enquanto indivíduos e sujeitos de sua própria história? Esse conjunto parece destoar no quadro do que vinha até agora sendo

exposto, com a presença de mulheres mais ou menos fortes e que possuíam “agência” e transformavam a si e a seus parceiros, sinalizando algo mais promissor no nível das relações pessoais. A tragicidade patente na vida dessas narradoras parece afigurar-se como uma contundente estratégia narrativa do autor. Ao frustrar a expectativa do leitor, que certamente “torce” por um desfecho mais aprazível para aquelas mulheres, Couto instaura um desconforto – aquele desconforto da leitura de fruição/gozo de que fala Roland Barthes (1999) – motivador de reflexões e questionamentos muito mais produtivos para o que se pretende do que se verificaria se as histórias tivessem o *happy end* que os românticos de plantão aguardavam. Retomando a opinião de Laranjeira de que Couto manifesta “compreensão e ternura pelos seres e coisas fustigados pelos ventos da história” (Laranjeira, 2001, p.201), pode-se supor que o narrador coutiano – nesses contos, aliás, narradoras – não fazem senão despertar no narratário essa compreensão e ternura em face da exposição de tão desoladora – e trágica – realidade. Parece se tratar do espaço, do qual fala Spivak (2010, p.14), que o escritor cria para que o subalterno possa se articular e ser ouvido.

Um ulterior-esquecido mito para a nova criação

O mito é o nada que é tudo.

Fernando Pessoa

De acordo com Leonardo Boff (1995, p.63), “em todas as culturas, a cada grande virada no eixo da História se produz uma nova cosmologia”. Ainda de acordo com o teólogo, o papel de base para que haja uma alteração na imagem de mundo que dada sociedade tem, está a cargo das grandes narrativas de cosmogênese, as narrativas de origem, cujo significado maior está em “conferir segurança e ordem à vida humana” (Boff, 1995, p.63). Assim funciona a narrativa do *Gênesis* para os judeu-cristãos, para citar apenas o exemplo que toca mais de perto a sociedade ocidental.

Tudo indica que o mundo contemporâneo precisa “efetivamente de uma nova experiência fundacional” (Boff, 1995, p.119), conforme já se salientou no capítulo II, e esta implica, certamente, reconsiderar os mitos e arquétipos fundadores da experiência antiga/atual. Não parece ser possível redimensionar profundamente a subjetividade humana ou a dinâmica das relações sociais sem interrogar os arquétipos que as sustentam. Di Ciommo coloca a mesma questão nos seguintes termos: “precisamos de uma nova mitologia, novos símbolos para rearranjar o desequilíbrio entre masculino e feminino, uma nova história da criação” (Di Ciommo, 1999, p.159).

Em prefácio escrito em 1987 para a edição portuguesa do *Vozes anoitecidas*, coletânea com a qual Couto estreava na ficção, José Craveirinha ressaltava algo que se tornaria marca na narrativa couthiana a partir de então: o autor estava “indo afoitamente remexer as tradicionais raízes do Mito” (Craveirinha, 1997, p.9). Luís Carlos Patraquim como que afiança a posição de Craveirinha noutro prefácio à mesma obra: “A eles te quiseste aventurar, aos arquétipos, desnudando-os com minúcia” (Patraquim, 1997, p.15). Baseadas na impressão sobre a leitura dos primeiros 12 contos do autor que compõem o *Vozes anoitecidas*, as palavras dos dois prefaciadores foram, ao longo de quase 25 anos, sistematicamente confirmadas pelas publicações subsequentes, o que permitiu a Elzbieta Szoka ampliar essa reflexão nos seguintes termos:

Nos contos de Mía Couto que refletem uma sociedade pluricultural no contexto dinâmico e igualitário, são perceptíveis as relações entre vários arquétipos junguianos, principalmente entre o arquétipo matriarcal e patriarcal, assim como entre Anima e Animus. Esse processo coincide com uma nova tomada de Consciência Colectiva em outras sociedades pluriculturais, herdeiras da Cultura Ocidental, dominada pelo patriarcalismo judeu-cristão, e das culturas indígenas onde o dinamismo matriarcal, ferido durante a época de colonização, está sendo resgatado esses dias por intelectuais e artistas desses países. (Szoka, 2002, p.176-7)

É essa tomada de consciência coletiva indício latente da mudança de paradigma do qual também já se falou e para a qual o escritor/biólogo dá seu quinhão de colaboração.

A respeito de “O cachimbo de Felizbento”, Calzolari pondera estar “diante de uma estória triste, que ganha o estatuto de lenda” (2009, p.8). Não é exagero aplicar essa ideia, principalmente depois do que foi dito por Craveirinha e Patraquim, à grande maioria dos contos de Mia Couto (cerca de 150 publicações até o momento). Como não poderia deixar de ser, a profundidade com que o autor se dedica a esse aspecto é muito variável. O que se pretende adiante é destacar, em quatro narrativas, o trabalho de Couto como ourives do que bem poderia ser uma espécie de *narrativas fundacionais de uma nova cosmologia*.

Retomem-se os contos “Mulher de mim” e “Ezequiela, a humanidade” já analisados anteriormente. Não que haja nesses contos a invenção, com ineditismo, de um mito; antes, ambos remetem muito claramente ao platonismo. Mas é justamente esse remexer, esse reatualizar do mito, um modo de fazê-lo aflorar na *psique* coletiva. Reavivar a imagem da busca pelo andrógino, pela metade perdida é certamente uma afronta à narrativa cosmológica preponderante no Ocidente, onde a mulher não é metade ($\frac{1}{2}$), mas talvez algo como um oitenta avos ($\frac{1}{80}$) ou seja lá o que corresponda a uma insignificante costela do Adão modelar.¹⁸ Nas palavras de Rothwell (2004, p.141), “Couto’s creation myth destabilizes the primacy of masculinity within the Judeo-Christian tradition”.¹⁹ E, mais uma vez, tais quais as mulheres “reais” analisadas em outros momentos, são essas mulheres míticas que conduzem os homens (a humanidade) para o novo/perdido espaço de experiência de si.

18. Além do mais, não se pode perder de vista que o andrógino de Platão, em verdade, eram três: macho/fêmea, macho/macho e fêmea/fêmea. Na obra de Couto, estão todos à procura de sua metade, não somente o par primordial heterossexual.

19. “O mito da criação de Mia Couto subverte a primazia do masculino na tradição judaico-cristã.” (Tradução livre).

A convocação de antigos demônios adormecidos no inconsciente coletivo também parece fazer coro ao retorno da deusa e seu consorte, como anunciado por Whitmont (1991). E se, como atesta Chevalier & Gheerbrant (2002, p.329), “o demônio simboliza uma iluminação superior às normas habituais, permitindo ver mais longe e com mais segurança”, violando “as regras da razão em nome de uma luz transcendente”, já passa da hora de sua manifestação plena no seio da humanidade. O súcubo em “Mulher de mim”, como já ocorrera em “Joãoótônio, no enquanto”, roubam o masculino ao seu caráter ativo, marginalizando a racionalidade materialista que “cede assim o passo à antiga tradição – tanto africana quanto greco-latina ou oriental – segundo a qual vida e morte constituem dois aspectos de uma realidade única de ordem espiritual” (Utéza, 2003, p.250). Nada pode afrontar mais o materialismo capitalista que a noção de vida *post-mortem*; e homens e mulheres na obra couthiana – e oxalá para além dela – vão aos poucos recuperando essa dimensão da existência. Trata-se da libertação do inconsciente individual, por sua vez imprescindível para a evolução de todo o conjunto do *socius*. Quando o casal (e no caso do casal heterossexual, mais o homem que a mulher) superar “a arrogância das metades” (Chur, p.128) estará aberto um caminho para uma realidade diferente nas relações não só entre o casal, mas entre todos os homens e mulheres e destes em relação à natureza, uma vez que superar a dicotomia patriarcal implica aceitar que a VIDA se manifesta e opera “de acordo com os ciclos da natureza” (Utéza, 2003, p.261). Desse modo é que o narrador sucumbe (se deixa sucumbir ou não pode evitar?) “não a mulher que fosse minha, mas a mulher de mim, essa que, em diante, me acenderia a cada lua” (Chur, p.128). É o arquétipo do *Yin*, da *anima*, que vem rompendo as cadeias desde o âmago do ser. Ainda aqui é possível pensar que essas mulheres iniciadoras de seus homens estejam dando vida a uma sugestão sadiana para que elas fodessem tão ativamente quanto fossem capazes, de modo a “forçar seu caminho para dentro da história e, ao fazê-lo, mudá-la” (Carter, s. d., p.24).

Em “Ezequiela, a humanidade”, outra narrativa surreal, Couto avança a sugestão do humano como ser fisicamente indiferenciado, a ponto de poder transitar em sua condição biológica, com isso subtraindo a androginia do território psíquico do mito para alocá-la no mundo real. À força dessa poderosa sugestão literária, Mia Couto cria um mito que autoriza toda liberdade possível e imaginável em termos de conformação de papéis sexuais, sociais, de gênero, de raça... Ou talvez fosse melhor dizer que propicia a ausência de qualquer conformação. E puxando pela memória (sempre traidora, é verdade) esse parece ser um mito ao qual cosmologia alguma se atreveu; um mito para um ser de comunhão, tão pura essência que é indiferenciado seja da mulher, seja da água (cubo de gelo); como ambas, acesa pela lua.

Enfim chega-se ao derradeiro conto que se quer analisar. O fato de alocá-lo por último se deve à ideia de que sintetiza tudo o que foi trabalhado até o momento não só nesta como em todas as oito seções. Se o capítulo III é o cerne do trabalho, o entendimento dessa narrativa é onde deságua todo o esforço. Com absoluta segurança se pode dizer que ela é centrípeta, pois chama a si todas as questões cruciais de que se falou até agora: busca e abandonar/encontrar de si, identificação com o mundo natural e espiritual, questões de gênero, androginia e papéis sexuais e a voz da mulher na narrativa. Oxalá seja centrífuga, possa dispersar o ulterior-esquecido mito que cria-resgata, qual pequeno germe que contém em potencial uma árvore gigantesca. Deusa queira que a semente caia em terra boa e dê frutos, cem por um, sessenta por um, trinta por um.

Na “Lenda de Namarói” (EA, 1996, p.99-102), uma voz feminina narra a versão de um mito que dá conta da divisão sexual entre homens e mulheres. Ela recebeu a sabedoria daquele relato dos antepassados, durante um acesso de febre. Narra, pois, a lenda: que no princípio dos tempos só havia mulheres, até que apareceu um grupo delas que engravidava, mas não sabia parir. Essas inférteis

foram engolidas inteiras pelas demais, fazendo jus a um novo nascimento três dias depois. Todavia, ressurgiram diferentes, seres jamais vistos: eram os primeiros homens, criaturas que se envergonharam por serem diferentes de suas progenitoras e emigraram para a outra margem de um riacho, cujo leito engrossou, separando os grupos. As mulheres conheciam o fogo, enquanto na margem dos homens apenas se comiam alimentos crus. O chefe dos homens determinou que dois deles fossem ao outro lado buscar o fogo, mas a chama não pôde atravessar o rio. O próprio chefe, então, se dispôs à missão, mas, como se fatigasse demais na travessia, foi acolhido na outra margem por uma mulher, a quem confessou a intenção de colher o fogo. A mulher, explicando que o fogo deveria ser colhido pela fonte, fez com que o homem se deitasse sobre a terra, deitando-se em seguida sobre ele. Após adormecer “anichado no colo da mulher” (EA, p.101), o homem voltou à outra margem e desfaleceu. Os demais, curiosos, também se fizeram à travessia. A distância entre as margens voltou a diminuir até que os homens decidiram ficar no território das mulheres. Um dia, os homens presenciaram um parto, coisa que desconheciam e novamente invejaram as mulheres em sua capacidade de cortar uma vida em duas. Assim, os homens inventaram a circuncisão, iludindo-se que tinham poderes iguais aos das mulheres, dando ao menos um segundo nascimento ao cortar os filhos para que “se esquecessem da margem de lá” (EA, p.102).

O conto apresenta muito bem tecido esse emaranhado de questões, a começar pela epígrafe e primeiras linhas, quando se fica sabendo que a história chega ao leitor pela “voz falada” de uma mulher, voz tradicionalmente silenciada, mas a quem, excepcionalmente, devido a uma doença, é dada autorização para falar, ou melhor, para que os antepassados masculinos falem através dela. Herdeira de uma longa tradição na qual as mulheres não lideram e não falam com os deuses, essa mulher “filtra” a palavra dos antepassados que lhe foi revelada em sonho, tem, por sua vez, sua palavra filtrada por dois homens: o narrador e o padre que testemunhou o relato da mulher e o transmitiu ao narrador. Isso posto, “this process of transla-

tion adds a further perspective to the already multiply distilled tale because the language in which we read her words is not the language in which she spoke them” (Rothwell, 2004, p.140).²⁰ Seja como for, já aí entra a sugestão de mais um elemento, considerando, novamente com Rothwell, que um padre é um terceiro gênero (2004, p.136-7). Além disso, sabe-se que a Zambésia – região na qual se localiza Namarói – é zona de tradições matrilineares²¹ (Rothwell, 2004, p.138).

Apesar dessa “confusão” inicial, o que parece é que a mulher e sua voz estarão fadadas a uma posição secundária. No entanto, isso não se confirma quando tem início a narração da lenda, que cinde com as narrativas que autorizavam a dominação da mulher: bíblicamente solene, a mulher revela que, “no princípio, todos éramos mulheres. Os homens não haviam” (EA, p.99).²² Sublinhe-se com vários traços: originalmente não era o Adão e sequer o andrógino, *havia* as mulheres. Mais salutar é que, opostamente ao Gênesis, nessa lenda a criação prescinde de Deus; todos eram mulheres, existiram desde sempre e se bastavam. Se não há um ato de criação, Deus fica desempregado; eis um problema para tantas teologias. Quando o grupo de seres inférteis, incompletos, se ressentiu, envergonhados por *não* serem imagem e semelhança das mulheres, suas criadoras, o homem (o macho) perdeu o paraíso – a criatura se separou da sua criadora. Desde então, os homens buscaram sempre imitar as mulheres, sempre buscar nelas o que não possuíam, como numa espécie de complexo de castração inverso, inveja uterina. Há uma inversão na ótica da construção da identidade psíquica e formas de socialização de homem e mulher: foi sempre a *psique*

20. “Este processo de tradução inclui mais uma perspectiva a um conto por si destilado em variadas dimensões, uma vez que a língua em que suas palavras são lidas não é a língua em que as palavras são pronunciadas oralmente.” (Tradução livre).

21. Vide as considerações feitas no capítulo II sobre o sistema de *prazos* adotados pela Coroa portuguesa.

22. Em grande parte dos mitos dogon, a mulher figura como matriz, primeiro ser a surgir (Brunel, 2000, p.658).

da mulher que se erigiu na base da ausência/falta (do falo); aqui é o macho que tem que lidar com a constrangedora realidade de não possuir um útero. O falo não é sustentáculo desse mundo.

Vale observar a reflexão de Rothwell sobre o que o conto provoca:

Couto's game with gender assignment has profoundly subversive implications on and beyond what Eve Sedgwick, Andrew Parker, and Judith Butler have discussed as the performative, that is the ways we are culturally programmed constantly to act out the expectations of our sex. By putting woman before man, Couto avers Zarathustra's declaration concerning the mortality of the divine as He is conceived in Western tradition. The various distortions of the biblical story further undermine that tradition. The threat to patriarchal theology is matched by the menacing of psychoanalytical theory; in Couto's story, a sense of lack is not provoked by the phallus but by the womb. Humanity does not evolve to desire the emulation of what is masculine; rather men are reduced to the status of poor parodies of women. (Rothwell, 2004, p.141)²³

Dessa maneira, para evoluir a humanidade precisa reprogramar culturalmente suas expectativas em relação ao gênero. E então será dado um largo passo para a emergência do novo paradigma.

23. "O jogo de Mia Couto com a atribuição de gênero acarreta implicações profundamente subversivas, sobre e para além do que Eve Sedgwick, Andrew Parker e Judith Butler discutiram como o performativo, ou seja, a forma como nós somos culturalmente programados para agir constantemente segundo as expectativas relativas ao nosso sexo. Ao apresentar a mulher como antecessora do homem, Mia Couto assevera a declaração de Zarathustra sobre a mortalidade do divino, na forma como Ele é concebido na tradição ocidental. As várias distorções da versão bíblica minam igualmente essa tradição. A ameaça à teologia patriarcal assemelha-se à ameaça à teoria psicanalítica; na história de Couto, o sentimento de falta não é provocado pelo falo, mas pelo útero. A humanidade não evolui no desejo de equiparar-se ao que é masculino; ao contrário, os homens são reduzidos ao estatuto de pobres paródias da mulher." (Tradução livre).

A lenda é construída em oposta simetria à lenda bíblica do Gênesis. Em Namarói, Eva precede Adão, ele é que a inveja, ele é o ser incompleto que usa de subterfúgios para tentar a igualdade. Tal qual as feras, ele come o alimento cru e, principalmente, é Eva quem devolve Adão ao paraíso (por ele) perdido, deitando-o sobre a terra e fazendo adormecer. O macho então é que figura como receptáculo (do fogo da mulher, através da relação imagética deste com a vagina), verdadeira afronta à *Summa Theológica*, de Tomás de Aquino, trabalho de desestabilização da *Imago Dei* masculina que milenarmente legitimou tanta opressão. É como se se dissesse: *O mito fundador da cosmologia dominante no Ocidente está na contramão. O caminho que se deveria seguir está vários séculos na direção oposta. É preciso dar meia-volta e caminhar muito, revendo o que foi deixado ao largo da estrada da História.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No mistério do sem-fim
equilibra-se um planeta [...] entre o planeta e o sem-fim
a asa de uma borboleta.*

Cecília Meireles

Os 26 contos que foram analisados constituem perto de 20% da obra por Couto publicada nesse gênero narrativo. Considerando-se que esse número é bastante representativo, uma vez que extraídos de todos os volumes publicados pelo autor, e em face da contun-
dência com que expõem a temática abordada, já é lícito dizer que se está diante de um *leitmotiv* dessa escritura.

Uma das ideias apresentadas a princípio era demonstrar que a obra coutiana podia (como poderá a de tantos outros escritores africanos) extrapolar condicionantes de leitura que a queriam prender a um cercado de afro-exotismo. Apesar da necessária localização da obra, pode-se perceber que ela age, sim, no seio da sociedade moçambicana, mas extrapola qualquer determinismo, indo mexer nas raízes dos problemas do ser humano – que são arquetípicos e, portanto, universais. Daí que não se aplica falar na formação de uma identidade da nação moçambicana a partir da obra de Couto sem atentar que, antes disso (ou, mais precisamente, concomitan-

temente), o autor preocupa-se com a (trans)formação da identidade dos indivíduos que tem tomado corpo no tempo presente. A nação que emerge da obra coutiana é antes simbólica, “redefinição da nação como um espaço para a emergência de identificações feministas políticas e psíquicas” (Bhabha, 2007, p.216). (Vale lembrar a fala do autor já transcrita na introdução deste trabalho: “Como escritor, a Nação que me interessa é a alma humana”.)

Mostrou-se que, na poética coutiana, o mundo não tem mais lugar para o “velho”; tudo que representa o velho paradigma patriarcal será queimado, abandonado, confrontado, assassinado ou posto à mercê do cômico e do ridículo. No confronto dos enredos de suas obras com diversas ponderações que o autor faz em textos de opinião, intervenções públicas e entrevistas em que transparecem suas convicções ideológicas e políticas, e no confronto destas com o manancial teórico escolhido, percebe-se uma amálgama que autoriza dizer que Mia Couto conjuga um ousado projeto político-literário (não importando o que prevaleça, se o político ou o literário) para atuar na preparação do terreno onde possa germinar o “novo”, uma vez que – como se acabou de dizer – sua obra pauta-se pelo desconcerto do “velho”.

Para Kuhn (1975, p.191), aqueles que defendem os modelos de orientação do paradigma que emerge não o fazem necessariamente para convencer a geração cuja formação se pautou pelo antigo a alterar suas posturas. Isso até pode acontecer, mas, antes, o novo padrão surge para as pessoas do futuro, para os jovens, que poderão considerar com maior imparcialidade os modelos em confronto. Assim, a obra coutiana promove uma alternativa para as relações dos seres humanos com sua própria subjetividade, com o outro e com o cosmos, mostrando, no confronto com as antigas formas de relacionamento ainda vigentes, o quão libertadora pode ser essa alternativa. No entanto, apesar de trabalhar no tempo e espaço do “além”, marcando uma promessa de futuro, a obra de Couto também é espaço de intervenção no agora, porquanto mexe com as certezas do presente. Como diria Homi Bhabha, um meio de “*tocar o futuro em seu lado de cá*” (Bhabha, 2007, p.27).

Dos enredos analisados, depreendem-se inúmeros gestos que reinventam os modos de vida, sensibilidade, inteligência e desejo, deslocando os sistemas de valores dominantes. Anuncia-se a recomposição de práticas individuais que extrapolam os limites privados, inscrevendo-se num virtual novo espaço para as relações sociais.

Embora muito tenha se falado em romper com o “velho”, há que se destacar que, em vários momentos das obras analisadas, a reconstituição das práticas humanas vai buscar em um passado imemorial as bases para sua edificação. Como se viu, isso não significa um simples retorno a antigas maneiras de viver, nem o retorno ao andrógino mítico sugerido em algumas das narrativas, senão à recuperação de certos aspectos (ditos femininos) postos à margem no caminho da evolução e ora vistos como indispensáveis à sobrevivência da espécie *homo* em face da devastação dos recursos vitais que se operou em nome do projeto masculino de progresso. Outrossim, fica clara a necessidade de uma mudança cultural para uma vida ecologicamente saudável, o que não pode ser conseguido sem a harmonização dos princípios feminino e masculino no pensamento, na cultura e na natureza, ou seja, sem um balizamento ecosófico, num processo inverso ao que presidiu a ordenação social e científica até hoje. Para Di Ciommo, “resgatar e disseminar a cultura feminina invisível para o conjunto da sociedade, fazê-la visível e valorizá-la para homens e mulheres torna-se assim essencial no conjunto de mudanças que devem ser promovidas para a sobrevivência do ser humano e da vida” (Di Ciommo, 1999, p.115).

Se Capra (2002, p.23) revela que todos os problemas que o ser humano e seu mundo enfrentam são sistêmicos, Couto propõe uma abordagem, questionamento e desconstrução sistêmicos de todos eles. Apesar de o capítulo III ter subdividido, para facilitar a abordagem analítica, algumas linhas de atuação da poética do autor, espera-se que tenha conseguido manter articulada a ideia central de que essas “linhas” atacam em uníssono os problemas que afetam cada uma das ecologias: não se liberta a natureza sem a libertação da mulher e não se liberta a mulher sem a libertação do homem,

sendo que a alteração da ordem dos fatores não altera o produto, a saber, um ser humano mais pleno em si e em suas relações com o outro e o mundo. Assim, o autor reenquadra a finalidade das lutas emancipatórias todas, condicionando-as ao desenvolvimento dos três tipos de ecologia e baseando-as nos modos de produção da subjetividade. Tem-se aí a demonstração da proposição de Bhabha sobre a emergência de uma comunidade concebida como projeto, “que leva alguém para ‘além’ de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução às *condições* políticas do presente” (Bhabha, 2007, p.22 – grifo do autor).

Espera-se ainda que tenha ficado claro que, em se tratando de um trabalho que tomou para si a responsabilidade de ser feminista (e pós-feminista) objetivou-se mostrar como Mia Couto atua em promoção de algo mais do que a eliminação da opressão das mulheres. Veicula o que deve ser o sonho do movimento feminista de acordo com Gayle Rubin: “a eliminação das sexualidades obrigatórias e dos papéis sexuais obrigatórios. O sonho [...] de uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), em que a anatomia de cada um é irrelevante para o que cada um é, faz ou com quem cada um faz amor” (Rubin, 1993, p.21).

Por essa senda do feminismo e seus desdobramentos espera-se que tenha se dado a notar que não é somente a ligação/identificação (tantas vezes essencialista) da mulher com a natureza que foi abordada, mas a ligação perdida do humano (do homem em maior grau) com o cosmo e os mecanismos que o homem (o macho) usou para manter o vínculo da mulher com a terra, ademais desvalorizando ambas. Desse modo, o empreendimento no qual a obra de Couto estaria empenhada não se restringe a uma causa partidária, nacionalista, ou circunscrita a um grupo feminista. Ele é do mais coletivo e humano interesse, por falar das libertações mais profundas e íntimas do ser: libertação psíquica (até onde isso possa ser possível) da masculinidade e feminilidade compulsórias do patriarcado, das ideias de superioridade e inferioridade entre os grupos humanos, enfim, libertação de todos os pressupostos cerceadores do “eu” impostos culturalmente. Trata-se de uma luta para redi-

mensionar os modos pelos quais homens e mulheres foram levados, por milênios, a se imaginarem. Tal libertação – ampla, geral e irrestrita: anistia para a consciência – é tanto mais difícil quanto importante para o indivíduo do sexo masculino. Como demonstrado por meio de inúmeros personagens, é o homem que percorre o caminho psíquico mais tortuoso e torturante para alcançar outra lógica – não controladora – de existência; em que pese ser guiado por mulheres próximas.

Uma vez que parece óbvio que o sistema sexo/gênero, de onde emanam todas as demais formas de hierarquização e dominação conhecidas, não desaparecerá sem oposição, então o autor, por meio de sua atuação política, da qual a literatura é instrumento, estabelece um embate sistemático a fim de reorganizar tal estrutura. A este propósito, nunca é demais lembrar que a literatura (como as demais artes) encontra-se muito mais à vontade do que as ciências físicas e sociais para rasgar os catecismos a que o homem se submete. Como assevera o próprio autor, seus textos querem cumprir “a missão de intervenção social que a mim mesmo me incumbo como cidadão e como escritor” (Couto, 2009b, p.10). Por meio da construção de narradores que falam a partir de lugares intermediários, transitando entre culturas e tempos, entre o político e o artístico, Couto segue criando espaços a partir dos quais possam falar aqueles que não têm modos de se exprimir.

Permanece sempre latente nas análises efetuadas a ideia de que a libertação de um qualquer oprimido (seja o colonizado, a mulher, a criança, o homossexual ou os recursos naturais) passa pela libertação do opressor de sua pretensão de superioridade. Aliás, abolir o estatuto de *Senhor* a que o macho está socialmente condicionado é emancipar homem e mulher, afinal ele também paga psíquica e fisicamente a conta pelo *élan* explorador que lhe disseram ser de sua índole.

Embora se fale da recomposição da práxis humana, o autor busca mais do que subverter o papel do homem na sociedade, subverter a própria organização social, abalada, na obra, em todas as suas estruturas. O leitor se vê, sem prévio aviso, diante de uma

poética de desconcerto do mundo e, desconcertado e desconfiado de suas mais antigas certezas, se não se propuser a rever seus conceitos mais fundamentais, ao menos saberá que existe a possibilidade de realidades antes insuspeitadas. Só não é concebível passar incólume por essa leitura, para o melhor ou para o pior.

A valorização da multiplicidade que se verifica na obra coutiana quer reinventar a diferença, numa cultura que não fosse hierárquica e redefinisse as categorias de masculino e feminino, e quiçá abolisse o gênero como aventa Rubin (1993). Para Di Ciommo, essas novas relações sociais e de gênero, onipresentes na obra em questão, são essenciais para se “alcançar novos padrões na relação entre humanidade e natureza” (Di Ciommo, 1999, p.68), asseverando ainda uma vez a estreita correlação entre os três registros ecológicos que se fazem presentes na poética do autor moçambicano.

Do *leitmotiv* sugerido pela dinâmica das narrativas analisadas pode-se depreender o caráter ecosófico da pena do autor, pressuposto balizador do que este trabalho julga adequado chamar de *poÉtica*, uma escritura que clama e conscientiza, como também reflete os novos padrões éticos que devem servir de base ao paradigma ora nascente. Paradigma este que, ao fim e ao cabo, sendo “novo”, traz à tona antiquíssima noção: a de que tudo é uno, dependente, inter-retro-relacionado, consubstancial, como era na partícula total que havia antes da hipotética inauguração do tempo pelo *Big Bang*. (E como continuou sendo após a explosão inaugural, noutras proporções e através de uma teia complexa de relações, apenas sem que o homem, com sua existência e consciência tardias, percebesse).

Declarar apoio à causa do outro pode ser fácil. Mas, diante do mistério insondável da gênese e existência do cosmos, como dizer quem é o outro? Mulher, a poeira cósmica, um muçulmano, o adolescente “emo” ou a ararinha azul? Dizer-se simpatizante de um movimento ou ideia, respeitar ou tolerar (termo que parece carregar certa carga de aversão, posto que o que é tolerável é sofrível), mesmo aceitar a diferença é apenas um lado, até certo ponto cômodo da questão, pois aí não há trânsito, mudança, revolução

íntima verdadeira. A busca de significados mais profundos para a vida só poderia ocorrer na medida em que os homens admitissem que os limites do masculino (assumido também pelas mulheres) podem significar profundas decepções para o “eu” e se pusessem em demanda pela metade perdida, o feminino, ponto de partida para outras tantas re-integrações. Nas palavras de Mia Couto (2009b, p.143), para encerrar a questão, percebe-se que “ser-se tolerante é ainda insuficiente. É preciso aceitar que a maior parte das diferenças foi inventada e que o Outro (o outro sexo, a outra raça, a outra etnia) existe sempre dentro de nós”.

A busca pelo sentido de totalidade cósmica, pelo sentimento de união com o todo – o outro e as outras coisas – que a obra coutiana persegue, parece ser caminho para o advento da lei maior que Michel Serres anuncia: a lei do amor, porque “não há nada de real senão o amor e lei senão a dele” (Serres, 1991, p.63). E essa não é a lei do amor pregada pelo cristo Jesus que, dizendo para amar somente o seu semelhante, fez silêncio sobre o mundo não humano, mas uma lei do amor total que diz para “amar os nossos dois pais, natural e humano, o solo e o próximo; amar a humanidade, nossa mãe humana e nossa mãe natural, a Terra” (Serres, 1991, p.62); lei orgânica, não imposta, tanta vez presente entre os povos originários de África e já uma vez intuída e encarnada no *fratello* de Assis: protótipos do homem que viverá sob o paradigma ecológico, novos heróis civilizadores que jamais encontraram lugar nas cosmologias até hoje concebidas, mas possivelmente terão destaque na nova narrativa fundacional que homens como Mia Couto estarão escrevendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFONSO, Maria Fernanda. *O conto moçambicano: escritas pós-coloniais*. Lisboa: Caminho, 2004.
- ALVES, Isilda Melo Seabra. *A ecologia no feminismo americano*. Lisboa: Universitária Editora, 2000.
- ANDRADE, Mario Pinto. A literatura negra e seus problemas. In: LARANJEIRA, Pires (Org.). *Negritude africana de língua portuguesa*. Braga: Angelus Novus, 2000. p.7-12.
- ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise: Haiti, Guadeloupe et Martinique*. Paris: Karthala, 1992. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=hdZGsrenOL4C&printsec=frontcover&dq=regis+antoine&hl=pt-br&ei=1v6uTMO1F4KBIAfJoIyzBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC4Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 8/10/2010.
- AZEVEDO, Eulália Lima. Feminismo & bioética: uma relação (in) dispensável? In: FERREIRA, Sílvia L., NASCIMENTO, Enilda R. (Org.). *Imagens da mulher na cultura contemporânea*. Salvador: NEIM/UFBA, 2002. p.155-64.
- BASTO, Maria-Benedita. Relendo a literatura moçambicana dos anos 80. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.77-110.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. Jaime Guinsburg. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 1. Fatos e mitos. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENTON, Ted. Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologiques. In: Vários autores. *L'écologie, ce matérialisme historique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. p.59-95. Disponível em <http://books.google.com.br/books?ei=FCavTOaYK8SclgfgjMHnDw&ct=result&hl=pt-br&id=bxAZAAAAIAAJ&dq=benton+materialisme&q=+benton#search_anchor>. Acesso em 8/10/2010.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. originais Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1988.
- BOEHMER, Elleke. Stories of woman. In: NASTA, Susheila. *Motherlands: Black women's writing from Africa, the Caribbean, and South Asia*. Rutgers University Press, 1992. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=JY4cUQg2I1gC&q=nasta+motherlands&dq=nasta+motherlands&hl=pt-br&ei=Y6S0TLmYO8WBIAf2yInTCg&sa=X&oi=book_result&ct=book-thumbnail&resnum=1&ved=0CCYQ6wEwAA>. Acesso em 12/10/2010.
- BOFF, Leonardo. *Dignitas terrae*. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.
- BONNICI, Thomas. Tendências do feminismo no contexto pós-colonial. In: SEMINÁRIO NACIONAL MULHER E LITERATURA, VII. Niterói, 1997. *Anais*. Niterói: UFF, 1999. p.198-205.
- _____. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000.
- _____. Representação feminina na literatura da África do Sul. *Mimesis (Bauru: Edusc)*, v.23, n.2, p.91-101, 2002.
- _____. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2005a.
- _____. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: _____, ZOLIN, Lúcia Ozana (Org.). *Teoria literária, abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2005b. p.222-39.
- BORDO, Susan. A feminista como o outro. *Revista de Estudos Feministas (Florianópolis: CFH/UFSC)*, v.8, n.1, p.10-29, 2000.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, Izabel. Ecofeminismo e literatura: novas fronteiras críticas. In: _____, MUZART, Zahideé Lupinacci (Org.). *Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003. p.461-73.
- BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- CAHEN, Michel. *Mozambique: du marxisme protestant au néolibéralisme transcendantal?* Disponível em <<http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1257>>. Acesso em 25/6/2009.
- CALZOLARI, Teresa Paula Alves. Aprendizizes da seiva: o homem e a árvore nos contos de Mia Couto. In: *Revista Mulemba (Rio de Janeiro: UFRJ)*, n.1, 2009. *on-line*. Disponível em <http://setor.litafrica.letras.ufrj.br/mulemba/download/artigo_1_7.pdf>. Acesso em 15/6/2010.
- CAMPOS, Augusto de. *O anticrítico*. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 7.ed. São Paulo: Nacional, 1985.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Trad. Newton Roberval Eicheberg. 7.ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CARTER, Angela. *A mulher sadiana: um exercício de história cultural*. Trad. Cleide Antonia Rapucci. (mimeo).
- CASTELL, Graça. A identidade subjetiva da mulher. *Revista Filosofia Capital (Brasília)*, v.3, n.6, p.32-41, 2008. Disponível em <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/58>>. Acesso em 3/2/2011.
- CASTELLO, José. *Janela para o impossível*. Disponível em <<http://www.zaz.com.br/istoe/cultura>>. Acesso em 21/6/2003.
- CAVACAS, Fernanda. Mia Couto: palavra oral de sabor cotidiano/palavra escrita de saber literário. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.57-73.
- CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

- CHABAL, Patrick. Mozambique. In: _____ et al. *The postcolonial literature of lusophone Africa*. Londres: Hurst & Company, 1996. p.71-102.
- CHARCHALIS, Wojciech. *Lo real maravilloso americano de Mia Couto*. In: Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Universidade de Évora – Portugal, 2001. Disponível em <<http://www.eventos.uevora.pt/comparada/VolumeI/LO%20REAL%20MARAVILLOSO%20AMERICANO.pdf>>. Acesso em 24/6/2009.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- COULTHARD, Malcolm. *Linguagem e sexo*. São Paulo: Ática, 1991.
- COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- _____. *Cada homem é uma raça*. Lisboa: Caminho, 1997.
- _____. *Na berma de nenhuma estrada*. Lisboa: Caminho, 2004.
- _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005.
- _____. *Contos do nascer da Terra*. Lisboa: Caminho, 2009.
- _____. *O fio das missangas*. Lisboa: Caminho, 2009a.
- _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Lisboa: Caminho, 2009b.
- CRAVEIRINHA, José. Prefácio à edição portuguesa. In: COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Lisboa: Caminho, 1997. p.9-12.
- DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. Trad. Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.206-42.
- DI CIOMMO, Regina Célia. *Ecofeminismo e educação ambiental*. São Paulo: Cone Sul/Uniube, 1999.
- DINIZ, Debora, VÉLEZ, Ana Cristina González. Bioética feminista: a emergência da diferença. *Revista Estudos Feministas (Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ)*, ano 6, n.2/98, p.255-63, 1998.
- DONNE, John. *Poems of John Donne*. v.I. Londres: Lawrence & Bullen, 1896.

- DUARTE, Eduardo de Assis. Feminismo e desconstrução: anotações para um possível percurso. In: BRANDÃO, Izabel, MUZART, Zahideé Lupinacci (Org.). *Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003. p.427-50.
- DuPLESSIS, Rachel Blau. *Writing beyond the ending: narrative strategies of twentieth-century women writers*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. Disponível em <http://books.google.com.br/books?ei=9HOvTImdFoOglAeMu-XIDw&ct=result&hl=pt-br&id=uFraAAAIAAJ&dq=du+plessis+writers&q=colony#search_anchor>. Acesso em 8/10/2010.
- EAGLETON, Mary (Ed.). Do women write differently? In: *Feminist literary theory: a reader*. Cambridge: Blackwell, 1986. p.200-37.
- EAGLETON, Terry. Cultura y naturaleza. In: EAGLETON, Terry. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Espanha: Paidós, 2001. p.131-65. Disponível em <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Eagleton.pdf>>. Acesso em 25/11/2009.
- ESTEVES, Antonio Roberto, FIGUEIREDO, Eurídice. Realismo mágico e realismo maravilhoso. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p.393-414.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Alexandre Pomar. Porto: Paisagem, 1975.
- _____. *Los condenados de la tierra*. México: Ponto de Cultura Económica, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. I: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Ed. standard brasileira das obras psicológicas completas. v. XXI. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FUNCK, Susana Bornéo. Da questão da mulher à questão do gênero. In: _____. (Org.). *Trocando ideias sobre a mulher e a literatura*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1994. p.17-22.

- FUNCK, Susana Bornéo. O jogo das representações. In: BRANDÃO, Izabel, MUZART, Zahideé Lupinacci (Orgs). *Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003. p.475-81.
- GAARD, Greta. Living interconnections with animals and nature. In: _____ (Ed.). *Ecofeminism: women, animals, nature*. Filadélfia: Temple University Press, 1993. p.1-11. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=AGYqIogjQvIC&printsec=frontcover&dq=gaard&hl=pt-br&ei=NQyvTN2FLsPflgexmXmDw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 8/10/2010.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Feminismo em tempos pós-modernos. In: _____ (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.7-19.
- _____. Os estudos de gênero e a mágica da globalização. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros, SCHNEIDER, Liane (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB/Ideia, 2005. p.13-20.
- HUMM, Maggie. Introduction: feminist criticism: the 1960s to the 1990s. In: _____. *A reader's guide to contemporary feminist literary criticism*. Nova York: Harvester Wheatsheaf, 1994. p.1-32.
- HUTCHEON, Linda. Teorizando o pós-moderno: rumo a uma poética. In: _____. *A poética do pós-modernismo*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- IGLÉSIAS, Olga. Na entrada do novo milênio em África, que perspectivas para a mulher moçambicana? In: MATA, Inocência, PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Colibri/Centro de Estudos Africanos Flul, 2006. p.135-54.
- JAHN, Janheinz. *Muntu: las culturas neoafricanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

- JOSÉ, André Cristiano. Revolução e identidades nacionais em Moçambique: diálogos (in)confessados. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.141-59.
- KING, Ynestra. The eco-feminist imperative. In: CALDECOTT, Léonie, LELAND, Stephanie. *Reclaim the earth: women speak out for life on earth*. Londres: The Women's Press, 1983. Disponível em <http://books.google.com.br/books?ei=3xavTNSiMSAIaE_taTIDw&ct=result&hl=pt-br&id=WIsdAAAAMAAJ&dq=ynestra+king+caldecott&q=perspective#search_anchor>. Acesso em 8/10/2010.
- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando África?* Entrevista de René Holenstein. Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2006.
- KOLTUV, Barbara Black. *A tecelã: ensaios sobre a psicologia feminina extraídos dos diários de uma analista junguiana*. Trad. Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, 1990.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LARANJEIRA, Pires. *Literatura calibesca*. Porto: Afrontamento, 1985.
- _____. *De letra em riste*. Porto: Afrontamento, 1992.
- _____. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- _____. Mia Couto e as literaturas africanas de língua portuguesa. In: *Revista de Filología Románica (Madri: Universidade Complutense), Anejos, II*, p.185-205, 2001.
- LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2003.
- _____. Tópicos para uma história da literatura moçambicana. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.47-75.
- LIMA REIS, Eliana Lourenço. O entre-lugar do discurso africano. In: _____. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- LOPES, Armando Jorge. Reflexões sobre a situação linguística de Moçambique. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da*

- diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.35-46.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, 2000.
- MACEDO, Ana Gabriela, AMARAL, Ana Luísa (Org.). *Dicionário da crítica feminista*. Porto: Afrontamento, 2005.
- MACEDO, Eunice et al. Por outras formas de ser e estar: mulheres, participação e tomada de decisão. In: MATA, Inocência, PADILHA, Laura Cavalcanti (Org.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Colibri/Centro de Estudos Africanos FLUL, 2006. p.21-31.
- MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- MACHEL, Samora. *Mensagem ao povo de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1974.
- MANCEAUX, Michèle. *As mulheres de Moçambique*. Trad. Manuel João Gomes. Lisboa: Arcádia, 1976.
- MARQUES, Carmo et al. (Coord.). *Um olhar sobre os feminismos: pensar a democracia no mundo da vida*. Porto: Umar, 2003.
- MARTINS, António. *O fantástico nos contos de Mia Couto: potencialidades de leitura em alunos do Ensino Básico*. Porto: Papiro, 2008.
- MATA, Inocência. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares comuns. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003. p.43-72.
- _____. O crítico como escritor. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.295-303.
- _____. *A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Luanda: Nzila, 2007.
- _____. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *O Marrare. Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da UERJ*, n.8, 2008. Disponível em <http://

- www.omarrare.uerj.br/numero8/pdfs/inocencia.pdf>. Acesso em 20/3/2010.
- MATA, Inocência. *O universal e o local nas literaturas africanas: uma dicotomia sem suporte*. Disponível em <http://www.ueangola.com/index.php/criticas-e-ensaios/item/165-o-universal-e-o-local-nas-literaturas-africanas-uma-dicotomia-sem-suporte-*.html>. Acesso em 25/1/2009.
- MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998. Disponível em <<http://www.saber.ac.mz/bitstream/123456789/1817/1/LTP-005.pdf>>. Acesso em 22/8/2008.
- MEDINA, Cremilda de Araújo. *Sonha mamana África*. São Paulo: Epopéia/Secretaria de Estado da Cultura, 1987.
- MELO, António et al. (Ed.). *Colonialismo e lutas de libertação: sete cadernos sobre a guerra colonial*. Porto: Afrontamento, 1978.
- MELO, João de. *Os anos da guerra – 1961-1975: os portugueses em África: crónica, ficção e história*. Lisboa: Quixote, 1988. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=UD1ByyJyWcC&q=jo%C3%A3o+de+melo+anos+guerra&dq=jo%C3%A3o+de+melo+anos+guerra&hl=pt-br&ei=vgoVtTOXyDoSdlgfT3LnsDw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCkQ6AEwAA>. Acesso em 8/10/2010.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MENDES, Orlando. *Sobre literatura moçambicana*. Maputo: Edição do Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1982.
- MENDONÇA, Fátima. *Literatura moçambicana: a história e as escritas*. Maputo: Editora da Universidade Eduardo Mondlane, 1989.
- _____. Literaturas emergentes, identidades e cânone. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.19-33.
- MENEZES, Maria Paula, RIBEIRO, Margarida Calafate (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- MIES, Maria, SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Trad. Fernando Dias Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

- MIRANDA, Maria Geralda de. O embondeiro e a mulemba: árvores e literatura. *Revista Mulemba (Rio de Janeiro: UFRJ)*, n.1, 2009. *online*. Disponível em <http://setorlitafrica.letras.ufrj.br/mulemba/artigo.php?art=artigo_1_4.php>. Acesso em 20/7/2010.
- MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism without borders: descolonizing theory, practicing solidarity*. Londres: Duke University Press, 2003. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=7KXvAl_s6EgC&printsec=frontcover&dq=mohanty&hl=pt-br&ei=G2evTJvIGYa0lQfyzqnlDw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCgQ6AEwAA#v=onepage&q=century&f=false>. Acesso em 8/10/2010.
- MOI, Toril. Feminist, female, feminine. In: BELSEY, Catherine, MOORE, Jane (Ed.). *The feminist reader: essays in gender and the politics of literary criticism*. Londres: Macmillan, 1989. p.117-32.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Existe um ambientalismo feminista? *Revista Estudos Feministas (Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ)*, ano 6, n.2/98, p.464-7, 1998.
- MOSCOVICI, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. Disponível em <http://books.google.com.br/books?ei=FaluTZ-wKc3Atgful62EDw&ct=result&hl=pt-br&id=F8e4AAAIAAJ&dq=Psychologie+des+minorit%C3%A9s+actives&q=d%C3%A9finissaient#search_anchor>. Acesso em 2/2/2011.
- NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. Porto: Salesianas, s. d.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista de Estudos Feministas (Florianópolis: UFSC)*, v.8, n.2, p.9-41, 2000.
- NOA, Francisco. *A escrita infinita: ensaios sobre literatura moçambicana*. Maputo: Editora da Universidade Eduardo Mondlane, 1998.
- _____. Modos de fazer mundos na atual ficção moçambicana. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.267-74
- _____. Literatura moçambicana: os trilhos e as margens. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.).

- Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.35-45.
- NOA, Francisco. *Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso*. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via03/via03_05.pdf>. Acesso em 13/2/2010.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OLIVER, Nelson. *Todos os nomes do mundo: origem, significado e variantes de mais de 6.000 nomes próprios*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- ORTNER, Sherry B. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? In: HARRIS, Olivia, YOUNG, Kate (Org.). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, 1979. p.109-31. Disponível em <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Ortner%20S.pdf>>. Acesso em 27/9/2009.
- OWEN, Hilary. A língua da serpente: a auto-etnografia no feminino em Balada de Amor ao Vento de Paulina Chiziane. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.161-75.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 2002.
- PATRAQUIM, Luís Carlos. Como se fosse um prefácio. In: COUTO, Mía. *Vozes anoitecidas*. Lisboa: Caminho, 1997. p.13-8.
- PIRES, Maria Laura Bettencourt. Prefácio. In: ALVES, Isilda Melo Seabra. *A ecologia no feminismo americano*. Lisboa: Universitária Editora, 2000. p.9-13.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the mastery of nature*. Nova York: Routledge, 1993. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=UL8OAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=plumwood&hl=pt-br&ei=kwavTOS1JIX7lweclJndBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q=others%20earth&f=false>. Acesso em 8/10/2010.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: Edusc, 1999.

- RAMALHO, Christina. Mulheres, princesas e fadas: a hora da desconstrução. *Gênero (Niterói)*, v.1, n.2, p.41-8, 2001.
- REZENDE, Irene Severina. *O fantástico no contexto sócio-cultural do século XX: José J. Veiga (Brasil) e Mia Couto (Moçambique)*. São Paulo, 2008. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-24092009-151407/>>. Acesso em 25/5/2009.
- ROBLÉS, Ana Paula dos Reis Alves. *The fantastic and the marvellous in Mia Couto's narrative*. 2007. Dissertação (mestrado) – University of South Africa, Disponível em <<http://uir.unisa.ac.za/bitstream/10500/2280/1/dissertation.pdf>>. Acesso em 15/4/2010.
- ROCHA, Enilce Albergaria. Os vocábulos em “des” nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.47-55.
- ROTHWELL, Phillip. *A postmodern nationalist: truth, orality and gender in the work of Mia Couto*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2004.
- _____. Os jogos de gênero em três contos de Mia Couto. In: RIBEIRO, Margarida Calafate, MENEZES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008. p.111-27.
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Trad. Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero e patriarcado: violência contra mulheres. In: VENTURI, Gustavo, RECAMÁN, Marisol, OLIVEIRA, Suely de (Org.). *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. p.43-59.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Apesar de dependente, universal. In: _____. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p.13-84.

- SANTOS, Eloína Prati dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p.341-65.
- SCHMIDT, Rita Therezinha. Recortes de uma história: a construção de um fazer/saber. In: RAMALHO, Christina (Org.). *Literatura e feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas*. Rio de Janeiro: Elo, 1999. p.23-40.
- SCHIMIDT, Simone Pereira. Os estudos de gênero e a mágica da globalização. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros, SCHNEIDER, Liane (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB/Ideia, 2005. p.295-8.
- SCHNEIDER, Liane. Feminismo, pós-modernismo e pós-colonialismo. In: SCHNEIDER, Liane. *Escritoras indígenas e a literatura contemporânea dos EUA*. João Pessoa: Ideia, 2008. p.21-52.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*. Trad. Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SHERWIN, Susan. *No longer patient: feminist, ethics & health care*. Filadélfia: Temple University Press, 1992. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=yxA8f8x0T4UC&printsec=frontcover&hl=pt-br&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 12/10/2010.
- SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.23-57.
- SICUTERI, Roberto. *Lilith: a lua negra*. Trad. Norma Telles, J. Adolpho e S. Gordo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. *Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável (Porto Alegre)*, v.1, n.1, p.61-71, jan.-mar. 2000. Disponível em <http://www.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/n1/11_artigo_ecofemi.pdf>. Acesso em 5/7/2010.
- SOARES, Angélica. Contatos inquietantes entre erotismo, feminismo e ecologia. In: _____. *A paixão emancipatória*. Rio de Janeiro: Difel, 1999. p.55-89.

- SOARES, Angélica. *Apontamentos para uma crítica literária ecofeminista*. Disponível em <http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa18/apontamentosparauma_angelicasoares.pdf>. Acesso em 18/2/2010.
- SOARES, Francisco. Teoria da literatura e literaturas africanas. In: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006. p.276-93.
- SORJ, Bila. O feminismo como metáfora da natureza. *Revista Estudos Feministas (Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ)*, n.0, p.143-50, 1992.
- SOUZA, Mailza Rodrigues Toledo e. *Do corpo ao texto: a mulher inscrita/escrita na poesia de Hilda Hilst e Ana Paula Tavares*. São Paulo, 2009. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da literatura*. São Paulo: Ática, 1987.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.187-205.
- _____. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- SZOKA, Elzbieta. Retratos femininos nos contos de Mia Couto. In: DUARTE, Constância Lima, SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). *Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p.176-81.
- TORGAL, Luís Reis et al. *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- UTÉZA, Francis. Mia Couto: “Mulher de mim” ou da dialética do eu e do inconsciente. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003. p.247-63.
- VAJRUSHEV, Vasili. *El neo-colonialismo y sus métodos*. Trad. F. Petrov. Moscou: Progresso, 1974.

- WANDERLEY, Márcia Cavendish. “Reading as a woman”. In: _____. *A voz embargada*. São Paulo: Edusp, 1996. p.17-23.
- WHITMONT, Edward C. *Retorno da Deusa*. Trad. Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Summus, 1991.
- WOLF, Susan M. *Feminism & Bioethics – beyond reproduction*. Nova York: Oxford University Press, 1996. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=Zr_6N3WsHwgC&printsec=frontcover&hl=pt-br&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 25/11/2010.
- XAVIER, Elódia. Para além do cânone. In: RAMALHO, Christina (Org.). *Literatura e feminismo*: propostas teóricas e reflexões críticas. Rio de Janeiro: Elo, 1999. p.15-22.
- XAVIER, Lola Geraldés. *O discurso da ironia*. Viseu: Novo Imbondeiro, 2007.
- YEARLEY, Steven. *A causa verde*: uma sociologia das questões ecológicas. Trad. Joaquim Gil Nave. Oeiras: Celta Editora, 1992.
- ZANARDI, May Holmes. *Década de 70*: representação da mulher em três obras de autoria feminina. Assis, 2004. Tese (doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.
- ZOLIN, Lúcia Ozana. Crítica feminista. In: _____, BONNICCI, Thomas (Org.). *Teoria literária, abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2005. p.181-203.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23, 7 x 42,10 paicas

*Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
2012*

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Tulio Kawata

