

UNIVERSIDADE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO



MESTRADO EM CIÊNCIAS DA CULTURA

**A REALIDADE MOÇAMBICANA NAS PALAVRAS DE
MIA COUTO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

VIRGINIE AMÉLIA SULPRIZIO DA SILVA

Vila Real

dezembro 2012

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
no âmbito do curso de Mestrado em Ciências da
Cultura, orientada pela Professora Orquídea
Ribeiro

“Nascemos para ser escolhidos, vivemos para escolher.”

(Mia Couto em *O outro pé da Sereia*)

“O importante não é a casa onde moramos, mas onde, em nós, a casa mora”

(Mia Couto em *Um rio chamado terra, uma casa chamada tempo*)

Índice

Resumo.....	5
Abstract	6
Introdução	7
MOÇAMBIQUE, TERRA DE SONHOS PERDIDOS	17
1.1 Moçambique e a sua história.....	18
1.1.1 Período Colonial.....	18
1.1.2 Período Pós-Colonial.....	33
1.2 Herança Colonial e Memória Coletiva.....	39
2.MIA COUTO E A SUA VISÃO.....	69
2.1 Mia Couto, o escritor moçambicano	69
2.2 A realidade moçambicana contada por Mia Couto	87
LITERATURA DE MIA COUTO COMO FIO CONDUTOR DA CULTURA MOÇAMBICANA	99
Lendo Mia Couto.....	100
3.2. <i>O Fio das Missangas</i> (2009)	100
3.2 <i>Cronicando</i> (2002)	110
3.4. <i>Cada Homem é uma Raça</i> (2009)	115
Conclusão.....	122
Bibliografia	124
Bibliografia Primária.....	124
Bibliografia Secundária.....	124

Resumo

Tendo como base de análise obras da autoria de Mia Couto, este trabalho focará a história e o passado de Moçambique, bem como o presente e a perspectiva do futuro. Assim, o colonialismo português, a luta pela independência, a guerra colonial, a guerra civil, os diferentes planos político-económicos que opuseram a FRELIMO e a RENAMO durante os dezasseis anos que a guerra civil durou, as divergências entre as zonas rurais e as zonas urbanas do país, as diferentes aceitações da modernidade versus tradição, a condição feminina moçambicana no seio da sociedade, as divisões étnicas, bem como, as marcas do passado que se podem ver refletidas no rosto do povo moçambicano, serão pontos referenciais para a elaboração deste trabalho. As fragilidades psicológicas e físicas do povo moçambicano estão refletidas nos livros de Mia Couto, assim como as soluções para contornar as múltiplas adversidades da vida às quais o povo moçambicano teve de se adaptar.

A literatura pós-colonial e o surgimento de movimentos literários como a Negritude e o Pan-africanismo, como resposta direta às atrocidades do colonialismo, mas também como forma de afirmação do povo moçambicano serão também referidos neste trabalho. A literatura da autoria de Mia Couto tem papel fundamental para divulgar a cultura moçambicana, cuja imagem está marcada pelo passado, ocupando um lugar fundamental na história do desenvolvimento do país.

Palavras - chave: Colonialismo, Mia Couto, Moçambique

Abstract

Based on the analysis of works by Mia Couto, this dissertation will focus on the history and background of Mozambique, as well as on the present and the perspective for the future. Thus, Portuguese colonialism, the struggle for independence, colonial war, civil war, the different political-economic plans that opposed FRELIMO and RENAMO during the sixteen years of the civil war, the differences between rural areas and urban areas of the country, the differences between modernity and tradition, the status of women within Mozambican society, ethnic divisions, as well as marks from the past that you can see reflected on the face of the Mozambican people, are reference points for the development of this work. The psychological and physical weaknesses of the Mozambican people are reflected in the Mia Couto's work, as are the solutions to overcome the many adversities of life to which the Mozambican people hadans still have to adapt to.

Post-colonial literature and the emergence of literary movements like Negritude and Pan-Africanism as a direct response to the atrocities of colonialism, but also as a statement of the Mozambican people, will also be discussed in this work. The literature authored by Mia Couto has a key role in spreading Mozambican culture, whose image is marked by the past, occupying an important place in the history of the development of the country.

Keywords: Colonialism, Mia Couto, Mozambique

Introdução

O tema apresentado neste trabalho terá como ponto de partida textos da autoria de Mia Couto e a sua visão da realidade moçambicana, assim como a sua opinião acerca da condição humana, social e cultural do povo moçambicano e as justificações que o fazem olhar de uma maneira especial para o “seu povo”. Será essencialmente através dos textos de Mia Couto que se irá tentar alcançar o principal objetivo que é retratar a realidade moçambicana.

Diversas obras de Mia Couto apresentam o seu sentimento de “consternação” pela dificuldade do povo moçambicano em assimilar e conviver com o passado perturbando a tarefa de seguir em frente para construir um “novo” mundo, uma “nova” identidade que precisa de ser encontrada e enraizada.

A condição feminina também é retratada nas obras de Mia Couto, sendo este um dos aspetos a abordar ao longo deste trabalho já que a forma como as mulheres são vistas e tratadas pelos homens é a consequência de uma vida sofrida por parte dos homens que, até ao dia em que Moçambique conseguiu a sua independência, as consideravam seres submissos ou inferiores em relação aos colonizadores, mas é também e essencialmente uma questão cultural.

A história da realidade moçambicana, antes e após independência até aos dias de hoje, será apresentada ao ritmo das obras literárias de Mia Couto. São as fragilidades psicológicas e físicas do povo moçambicano que se pode ler nos livros de Mia Couto, assim como as diversas formas para contornar as múltiplas adversidades da vida às quais teve de se adaptar. É um pouco esta vontade de dar a conhecer mais e melhor a vida dessas pessoas que levou este escritor moçambicano a dar a ler o seu país, proporcionando aos leitores a possibilidade de chegar e entrar, utilizando a imaginação, no “mundo” por ele descrito - uma forma subtil de atingir a sensibilidade de quem lê.

A discriminação e o racismo também danificaram as asas do povo. Com a opressão por parte dos portugueses, o povo moçambicano não viu as suas capacidades como seres humanos serem valorizadas da mesma forma como eram valorizadas as capacidades apresentadas pelo povo colonizador. Viveram num mundo ao contrário

durante longos anos e, hoje, faltam-lhes as forças para colocar esse mesmo mundo no caminho certo, como acontece noutros países.

A guerra civil que opôs, durante dezasseis anos, a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) contribuiu para a instabilidade social, cultural e económica do povo em geral.

A nível literário, alguns intelectuais deixaram a sua marca na história de Moçambique ao testemunharem os horrores cometidos pelas tropas portuguesas. O sofrimento contado na primeira pessoa por parte de quem viveu esses momentos menos bons do país, bem como a história contada na terceira pessoa por quem ouviu atentamente as histórias de quem quis partilhar, surgem como uma ligação ao passado que embora tenha sido negativo, não pode ser apagado.

As literaturas africanas de língua portuguesa sofreram represálias e sentimentos de desaprovação por parte dos colonizadores, por fazerem passar a realidade moçambicana (em época colonial) para todo o mundo. Muitas vezes silenciada, a literatura moçambicana conseguiu evoluir de forma positiva e afirmar-se dentro e fora de Moçambique, nos anos 80 e 90, com o aparecimento de escritores como Luís Carlos Patraquim, Aldino Muianga, Mia Couto, Paulina Chiziane, Filimone Meigos e Nelson Saúte.

As influências literárias de Mia Couto como, por exemplo, Luandino Vieira, Carlos Drummond de Andrade, Adélia Prado, Guimarães Rosa, entre outros, também serão abordadas ao longo deste trabalho, como meio de “comparação” da escrita do moçambicano com a dos restantes escritores.

Os movimentos literários que surgiram em África como, por exemplo, o movimento Pan-Africano e o movimento literário Negritude como meio de responder às desigualdades e ao desrespeito cometidos pelos escritores europeus contra a literatura africana, mas também como forma de fazer chegar ao exterior do continente africano as atrocidades cometidas pelos governos coloniais, refletiram-se numa expansão da procura literatura africana de língua portuguesa.

Mia Couto tem uma forma muito peculiar de apresentar a sua visão do mundo aos leitores que, por sua vez, conseguem, através das narrativas apresentadas pelo escritor moçambicano, mergulhar em pleno na obra coutiana, sentindo-se inseridos na realidade moçambicana.

O realismo mágico presente nas suas obras faz com que Mia Couto consiga juntar a fantasia das narrativas com a realidade que ele pretende transmitir através dos

seus textos, transmitindo assim mensagens de consternação relativas a determinados acontecimentos passados e presentes de Moçambique.

A realidade contada pelo escritor moçambicano mostra-nos, desde o passado até aos dias de hoje, um país que viveu sempre dividido, durante a guerra colonial e depois durante a guerra civil moçambicana, um país que se preocupou com questões políticas e capitalistas, colocando de lado as questões sociais, morais e éticas. A pobreza, que também contribuiu para a situação atual de Moçambique, continua presente nas zonas menos desenvolvidas do país, criando assim uma barreira entre as zonas rurais e zonas urbanas.

Durante a época colonial, os moçambicanos também viram as suas capacidades intelectuais serem postas à prova e a sua literatura “reprovada” pelo poder instituído, que condenava os conteúdos da literatura africana. Veja-se este excerto de Ana Cláudia da Silva sobre o assunto em questão:

Durante a vigência do colonialismo, a crítica literária referia-se a essas literaturas como “literaturas da África portuguesa” (OLIVEIRA, 1962) ou “literatura ultramarina” (CÉSAR, 1967) ou, ainda, “literatura ultramarina de Portugal”. Autores como Luís Bernardo Honwana, por exemplo, eram referidos ironicamente na crítica colonial. Rodrigues Junior chega a tratar Honwana por “ratão”, e execra seu Nós matamos o cão tinhoso!, obra publicada em 1964, como mau livro, fruto da inexperiência de quem não é ainda homem, nem escritor (Silva 2010:18).

De facto, durante o colonialismo, a literatura ultramarina não era bem recebida pelos portugueses, por algumas obras apresentarem o reflexo da vida difícil dos africanos. Era vista, simplesmente, como uma literatura que não era verdadeira por deixar passar para o exterior as atitudes que eram tomadas pelos portugueses e que, de certa forma, não dava uma imagem positiva das atuações das tropas portuguesas ou dos portugueses em terras africanas. No entanto, e como defende Cabaço, a literatura era apenas uma das razões para a discriminação infligida aos africanos, porque a cor da pele era, para os portugueses, motivo de discriminação: .

Os textos desses intelectuais assimilados, veiculados através da imprensa, dirigiam-se ao colonizador reclamando um espaço na sociedade urbana e moderna ao qual, como burguesia nascente e como elite iluminada, se sentiam com direito. (...). O sistema respondia com repressão e, acentuando a diferença, discriminava-os, portanto, não se fundamentavam na diversidade de comportamentos, mas sim na cor de pele (Cabaço 2004:63).

Na verdade, vários autores africanos, que no tempo do colonialismo foram “humilhados” ou desconsiderados pelos seus escritos, são hoje reconhecidos pelas suas obras. É neste sentido, que Ribeiro & Menezes referem a revitalização que ocorreu na literatura moçambicana a partir dos anos oitenta:

Em meados da década de 80, a literatura moçambicana vai conhecer uma revitalização notável quer pelo número dos autores e dos textos produzidos, quer pela qualidade e diversidade do que é publicado. (...). Entre os autores que se consagrariam tanto na década 80 como 90, também, Luís Carlos Patraquim, Aldino Muianga, Mia Couto, Paulina Chiziane, Filimone Meigos e Nelson Saúte. A maior parte das obras destes autores é atravessada por temas diversos: desde os relativos à guerra civil (1976-2002), passando pelos temas do quotidiano, da mulher (Paulina Chiziane), até aos mais intimistas (Ribeiro & Menezes 2008: 41-42).

A literatura foi um dos veículos de transmissão de informação interna, bem como um meio de despejo dos próprios sentimentos, um veículo de resistência dos “colonizados”, que estavam sujeitos à censura por parte da administração do território. Os temas dessa literatura eram comuns a todos, sendo um retrato dos problemas que o país atravessava. Mazrui, escritor e político africano, enumera sete temas principais da literatura africana em pleno colonialismo:

Muitos conflitos de valores, estreitamente ligados entre si, aparecem como temas dos escritores africanos. O primeiro tema versa sobre a oposição entre o passado e o presente da África. Muito frequentemente, o tratamento do tema revela uma profunda nostalgia, uma idealização daquilo que outrora existia ou possa ter existido. (...) O segundo tema aborda o conflito entre a tradição e a modernidade. (...) O terceiro tema (...), trata a oposição entre o mundo autóctone e o mundo estrangeiro. (...) O quarto tema da literatura deste período, e seguramente no tocante ao futuro, consiste no manifesto conflito entre o indivíduo e a sociedade, entre os direitos privados e o dever público. (...) O quinto tema (...) diz respeito ao grande dilema entre o socialismo e o capitalismo. (...) O sexto tema trata do dilema (...) entre uma evolução económica rápida sustentada por ajuda estrangeira, por um lado, e um progresso mais lento porém autónomo, por outro. O sétimo tema (...) concerne à relação entre a africanidade e a humanidade, entre os direitos dos africanos na qualidade de membros de raça particular ou habitantes de um continente particular e os deveres dos africanos como membros de uma espécie (Mazrui *apud* Mazrui 2010: 677- 678).

Para além dos temas da literatura colonial acima apresentados por Mazrui, a mulher africana também é tema central em muitas obras, poemas ou crónicas dos escritores africanos. A mulher negra surge, na literatura africana, como pessoa submissa, sem direitos e sendo objeto de abuso por parte dos homens. A sua

inferioridade perante a sociedade branca e a sociedade africana, nega-lhe qualquer tipo de direitos:

Diferentemente da mulher branca europeia, que pouco e discretamente aparece nos romances coloniais africanos, a negra africana é tema constante de obras que a tratarão como a companheira providencial do branco colonizador, que serve tanto de criada como de objeto sexual. (...). A descartabilidade dessas mulheres, conferida pela dupla inferioridade racial e sexual, as reduz a quatro tipos de estereótipos recorrentes no imaginário colonial. (Braun s/data: 4).

A mulher africana foi e ainda é alvo de discriminação, como refere Iglésias: “consta-se ainda a situação de opressão e de marginalização em que se encontra a mulher africana de hoje” (2007: 134). A mulher moçambicana também é um dos temas centrais na literatura pós-independência, tal como se pode verificar na obra de Mia Couto: o livro *O fio das missangas*, por exemplo, apresenta histórias de mulheres submissas, de mulheres sem vida própria, mulheres que vivem uma vida de medo e de preconceitos, pelos simples facto de serem mulheres, por não poderem pensar, fazer e dizer o que lhe apetece e o que sentem.

As literaturas africanas surgem como resposta à lei da diferença e da inferioridade impostas pelos colonizadores; citando Josilene Silva Campos, “as literaturas africanas nascem como recusa à literatura e ao pensamento colonial. Tornam-se um espaço de negação, protesto e reivindicação” (Campos 2011:10).

Referindo um dos escritores moçambicanos mais lido e traduzido em todo o mundo, Jane Tutikian considera que Mia Couto é um elemento importante na literatura africana de língua portuguesa devido à sua singularidade na escrita, ao seu envolvimento estético, mas também devido à sua intenção de fazer “reviver” o que há de mais autêntico na cultura africana, dando assim relevo à “moçambicanidade”:

Ele é uma voz singular dentro do panorama da literatura africana de língua portuguesa. A singularidade da voz do Mia Couto está justamente no fato de não ter uma literatura engajada. O engajamento dele é estético. Ele tem uma pesquisa estética extremamente forte, que termina resultando numa linguagem poética muito criativa. Não estou dizendo que é descomprometido com algum projeto maior. Ele é comprometido com um projeto de moçambicanidade – resgatar o que há de mais autêntico da cultura africana. Transformar o que há de mais autêntico no processo identitário africano em pesquisa estética, em arte no sentido mais amplo da palavra. (Tutikian 2011: s/p.)

Isabela Lima e Lage, completando a análise feita por Tutikian, acrescenta que os textos do escritor e jornalista moçambicano vão para além da estética, juntando as

questões culturais do país com os momentos do tempo histórico. É também através das suas obras, segundo Lage, que se consegue identificar costumes, hábitos e linguagens pertencentes a uma determinada sociedade:

A narrativa literária do jornalista moçambicano ultrapassa o estético e assinala o encontro entre o cultural e o tempo histórico no qual está inserido. É possível conhecer hábitos, costumes e linguagens de uma sociedade a partir dos seus textos literários (Lage 2007:9).

Lage refere ainda que o que diferencia as narrativas do escritor moçambicano das narrativas tradicionais é a capacidade daquelas fazerem o leitor pensar sobre assuntos sobre os quais, geralmente, as pessoas não pensam, fazendo com que o próprio leitor consiga imaginar-se na história que está a ler: “Mia Couto, em meio à informação, leva o leitor a refletir, não deixando que fique fora da história, como as narrativas tradicionais” (Lage 2007:9).

Mia Couto procura relatar, através das suas obras, uma realidade moçambicana que pertence ao passado mas que ainda está viva na memória coletiva do povo moçambicano. É, portanto, através dos seus livros que Mia Couto transmite a realidade moçambicana condicionada pelos difíceis momentos do passado e por um presente em desenvolvimento.

Relativamente à escrita, no IIIº Encontro de Escritores em Natal, Mia Couto, confessou que o que lhe dá mais prazer é inspirar-se na tradição oral da cultura moçambicana, introduzindo, desta forma, o universo da oralidade na lógica da escrita e assim produzir uma literatura diferente da literatura tradicional, fugindo às normas tradicionais da escrita:

Mais do que me inspirar na tradição oral, a minha intenção é introduzir os universos da oralidade na lógica da escrita, devolver à palavra grafada o gesto, o corpo, o sexo da fala (...) É isso que me anima enquanto escritor: ensinar a minha escrita a dançar, dar ancas às consoantes, devolver seios às vogais e, enfim, reinventar sensualidades que foram sendo roubadas pela cega obediência às normas da gramática (Couto 2012: s/p.).

Numa entrevista concedida a *DW. África Contraste*, o escritor moçambicano realça que o que gostaria de ver mudar no seu país está relacionado, essencialmente, com a falta de criatividade dos jovens e ausência de alternativas para os jovens moçambicanos. Por outras palavras, Couto gostaria que existisse uma capacidade para discutir temas, assuntos e ideias que pudessem trazer algo de diferente e melhor ao país e não se limitarem às diferenças entre pessoas que convivem umas com as outras.

É neste sentido que o autor realça a importância da criatividade como meio de transmitir a riqueza do país:

Gostaria que a capacidade de crítica fosse mais visível, principalmente dos jovens urbanos, que eles fossem capazes de criar soluções de alternativas. Acho que não sou ingênuo de pensar que a democracia é uma espécie de panaceia que resolve tudo, mas o jogo democrático, o confronto de idéias é uma coisa que falta muito em Moçambique. Qualquer força política ou outra voz que surja com idéias novas que ponham em causa este status que é fortemente atacada. E de repente já se estão a discutir pessoas e não idéias, portanto, há uma pobreza do ponto de vista das alternativas que estão a ser apresentadas. E isso preocupa-me bastante porque há uma certa riqueza do ponto de vista da democracia, as pessoas podem falar, mas aceita-se que as pessoas digam coisas até realmente dizerem qualquer coisa. Quando se disser essa qualquer coisa, então aí há pouca tolerância e aceitação para perceber que aí é que está a nossa grande riqueza.(Couto 2012: s/p)

A preocupação maior que o escritor moçambicano deixa transparecer nos seus textos, prende-se, essencialmente, com a falta de igualdade social existente no país que se traduz na extrema pobreza vivida por grande parte do povo e que contrasta com a abundante riqueza exibida por uma minoria. Esta riqueza de bens materiais e culturais que não foram distribuídos de igual forma pela população moçambicana, não deixa Mia Couto indiferente. Para demonstrar o seu desagrado perante esta situação, que num qualquer país da Europa seria inaceitável e reprovável, o escritor relata na sua crónica “Mia Couto: da cegueira coletiva à aprendizagem da insensibilidade”, a dura realidade que é partilhada por milhares de moçambicanos:

Todos os dias centenas de chapas de caixa aberta transitam por esta cidade que parece afastar-se do seu próprio lema "Maputo, cidade bela, próspera, limpa, segura e solidária". Cada um destes "chapas" circula superlotado com dezenas de pessoas que se entrelaçam apinhadas num equilíbrio inseguro e frágil. Aquilo parece um meio de transporte. Mas não é. É um crime ambulante. É um atentado contra a dignidade, uma bomba relógio contra a vida humana. Em nenhum lado do mundo essa forma de transporte é aceitável. Quem se transporta assim são animais. Não são pessoas. Quem se transporta assim é gado. Para muitos de nós esse atentado contra o respeito e a dignidade passou a ser vulgar. Acharmos que é um erro. Mas aceitamos que se trata de um mal necessário dada a falta de alternativas. De tanto convivermos com o intolerável, existe um risco: aos poucos aquilo que era errado acaba por ser "normal". O que era uma resignação temporária passou a ser uma aceitação definitiva. Não tarda que digamos: "nós somos assim, esta é a maneira moçambicana." Desse modo nos aceitamos pequenos, incapazes e pouco dignos de ser respeitados (Couto 2012: s/p.).

Neste mesmo texto, Mia Couto escreve também sobre outras consequências da má gestão e distribuição da riqueza do país e que se resume à violência exercida sobre os grupos mais pequenos e mais fracos pelos grupos dominantes. Esta situação é recorrente nos dias de hoje num país que continua a viver numa situação socioeconómica débil. Essas pessoas, segundo o escritor, são evidentemente as

mulheres, as crianças, os velhos, os pobres, e claro, os que não detem qualquer poder na sociedade. Moçambique é um país dividido em dois grupos que se defrontam por questões sociais, culturais, económicas e religiosas. No outro extremo, encontram-se os fortes, os que têm muito ou algum poder na sociedade moçambicana. Mia Couto faz o retrato da sociedade moçambicana:

O primeiro desses fenómenos é a violência. Dizemos com frequência que somos um povo pacífico. Isso é verdade. Mas os povos todos, do mundo, são pacíficos por natureza. O que muda é a sua história. Assim, é verdade que somos um povo pacífico, mas também é verdade que foi esse povo pacífico que fez uma guerra civil que matou cerca de um milhão de pessoas. A guerra terminou em 1992, e essa data é talvez a mais importante da nossa história recente, depois da Independência Nacional. Terminou o conflito militar, mas não terminaram outras guerras silenciosas, invisíveis e perversas. Hoje somos uma sociedade em guerra consigo mesma. Os alvos dessa guerra são sempre os mais fracos. Estamos em conflito com as mulheres, com as crianças, com os velhos, estamos em guerra com os pobres, com aqueles que não têm poder. Somos uma sociedade obcecada pelo Poder. Quem não tem poder é como quem circula na traseira do chapa: não existe. Tudo tem uma leitura política, o mais pequeno detalhe é um recado, uma definição de hierarquias (Couto 2012: s/p.).

Num texto escrito por Mia Couto para os 30 anos de Independência de Moçambique, o escritor relembra a realidade do país durante o domínio colonial. Mia Couto viveu e presenciou momentos de injustiça e de desigualdade de que era vítima o povo moçambicano. Salienta, ainda, que ele próprio foi “privilegiado” em certas situações devido à cor da sua pele. Num texto publicado na revista *Via Atlântica*, Couto relata os episódios de terror que o país viveu durante o colonialismo e nos quais ele também sentiu na pele o medo, a incerteza e a insegurança e aprendeu, com o tempo, a viver o dia-a-dia sem esperar pelo dia seguinte:

Nasci e cresci numa pequena cidade colonial, num mundo que já morreu. Desde cedo, aprendi que devia viver contra o meu próprio tempo. A realidade colonial estava ali, no quotidiano, arrumando os homens pela raça, empurrando os africanos para além dos subúrbios. Eu mesmo, privilegiado pela minha cor da pele, era tido como um “branco de segunda categoria”. Todos os dias me confrontava com a humilhação dos negros descalços e obrigados a sentarem-se no banco de trás dos autocarros, no banco de trás da Vida. Na minha casa vivíamos paredes-meias com o medo, perante a ameaça de prisão que pesava sobre o meu pai que era jornalista e nos ensinava a não baixar os olhos perante a injustiça. A independência nacional era para mim o final desse universo de injustiças. Foi por isso que abracei a causa revolucionária como se fosse uma predestinação. Cedo me tornei um membro da Frente de Libertação de Moçambique e a minha vida foi, durante um tempo, guiada por um sentimento épico de estarmos criando uma sociedade nova (Couto 2005: s/p).

No ano da proclamação da Independência, Mia Couto recorda o momento de euforia vivido por todos os moçambicanos. Escreve, nesse mesmo texto, as alegrias, as

euforias e toda a festa daquele dia; o sentimento ingénuo de um povo que acreditava que bastava acabar com a guerra para conseguir redistribuir a felicidade pelo país todo. No entanto, segundo o escritor moçambicano, muitas dessas pessoas desconheciam a realidade da vida e não sonhavam sequer que um mundo fora da era colonial poderia igualmente ser um mundo feito de discriminação e injustiças:

No dia da Independência de Moçambique eu tinha 19 anos. Alimentava, então, a expectativa de ver subir num mastro uma bandeira para o meu país. Eu acreditava, assim, que o sonho de um povo se poderia traduzir numa simples bandeira. Em 1975, eu era jornalista, o mundo era a minha igreja, os homens a minha religião. E tudo era ainda possível. (...) Não esqueço nunca os rostos iluminados por um irrepetível encantamento, não esqueço os gritos de euforia, os tiros dos guerrilheiros anunciando o fim de todas as guerras. Havia festa, a celebração de sermos gente, termos chão e merecermos céu. Mais que um país celebrávamos um outro destino para nossas vidas. Quem tinha esperado séculos não dava conta de vinte minutos a mais. (...) Trinta anos depois poderíamos ainda fazer recuar os ponteiros do tempo? A mesma crença mora ainda no cidadão moçambicano? Não, não mora. Nem podia morar. Em 1975, nós mantínhamos a convicção legítima, mas ingênua de que era possível, no tempo de uma geração, mudarmos o mundo e redistribuímos felicidade. Não sabíamos quanto o mundo é uma pegajosa teia onde uns são presas e outros predadores (Couto 2005: s/p.).

Para além de um passado que ficou marcado pelo colonialismo, Mia Couto descreve Moçambique como sendo um país sem história, um país que durante anos viveu escondido atrás dos países colonizadores, tornando-se num país subdesenvolvido.

O povo moçambicano, de acordo com Mia Couto, hoje está mais consciente daquilo em que o país se tornou. E, por isso, se hoje tivesse que festejar um novo 25 de junho, não o festejaria da mesma forma, nem com a mesma euforia que festejou o de 1975. Hoje, Moçambique ainda está a aprender a conhecer-se; no entanto, o atraso que o país apresenta deve-se à “onda” de capitalismo no qual o país mergulhou depois da independência e que se traduziu no Moçambique de hoje:

Trinta anos é quase nada na história de um país. Estamos já distantes da injustiça colonial. Mas estamos ainda longe de cumprir o sonho que nos fez cantar e dançar na noite de 25 de Junho. Uma parte dessa expectativa ficou por realizar. Hoje já não acorreríamos com a mesma fé para celebrar uma nova anunciação. Mas isso não quer dizer que estamos menos disponíveis para a crença. Estaremos, sim, mais conscientes que tudo pede um caminho e um tempo. (...) Moçambique está aprendendo a ser soberano num mundo que aceita muito pouco a soberania dos outros. O céu que parecia infinito foi ficando estreito para as chamadas pequenas bandeiras. A Independência de Moçambique teve que enfrentar uma dualidade: representou uma ruptura com o colonialismo mas, ao mesmo tempo, funcionou como um passo para uma maior integração num sistema capitalista que se globalizava. A essa condição ambivalente não poderíamos escapar (Couto 2005: s/p.).

Moçambique tornou-se, desta forma, num país em que o povo vive de sonhos e desejos; onde, dias após dia, a rivalidade entre os partidos gerou conflitos entre o povo das zonas urbanas e o povo das zonas rurais. Se antes da independência Moçambique era um país dividido, hoje continua dividido devido às desigualdades sociais. Moçambique é um país onde a vontade de crescer tem de passar obrigatoriamente pelos estereótipos criados e globalizados pelos americanos, que deixam o país pobre em valores morais, éticos e com uma criatividade coletiva deficiente.

As diferenças existentes em Moçambique também se prendem com questões linguísticas. A língua portuguesa é usada pela maior parte do povo moçambicano; no entanto, há uma tendência para usar a língua portuguesa misturada com dialetos que variam consoante os povos em questão, sobretudo nas zonas rurais do país. Mia Couto, em entrevista, confrontado com a questão se Moçambique é ou não um país de língua portuguesa, respondeu que Moçambique não pode ser considerado um país totalmente de língua portuguesa; houve quem adotasse a língua portuguesa como primeira língua, mas existem outros que optaram por outras línguas como meio de comunicação:

Moçambique é um país que é de língua portuguesa! E não é ao mesmo tempo. Alguns moçambicanos é que pertencem a esse universo, o de terem a língua portuguesa como o seu veículo de identidade, de afirmação cultural, etc. São poucos os moçambicanos que falam, escrevem, sonham, amam na língua portuguesa. E não são menos moçambicanos por isso nem os outros mais moçambicanos pelas outras línguas que usam. Eu acho que há aqui uma tentativa de procurar a identidade moçambicana sempre lá, nas raízes, há séculos, quando provavelmente tiveram a mesma mobilidade, como o changana que existe hoje não é o mesmo de há 50 anos ou antes da chegada dos ngunis. Portanto, eu acho que essa comunidade, a de língua portuguesa, existe de facto. Penso que a questão a colocar por volta dela é se ela é mesmo aquilo que nós queremos que seja. Eu acho que o grave é haver manipulações (Couto 2008: s/p.).

Deste modo, verifica-se que Moçambique é um país dividido por diversas questões, quer políticas, quer culturais, quer sociais ou até mesmo linguísticas. O país não conseguiu virar todas as páginas do seu passado, arrastando com ele a problemática da desigualdade e da não-aceitação de diferença, discriminando o “outro”, o diferente e o mais fraco.

MOÇAMBIQUE, TERRA DE SONHOS PERDIDOS

1.1 Moçambique e a sua história

1.1.1 Período Colonial

Como qualquer país do mundo, Moçambique também tem a sua história gravada na memória coletiva. José Luís Cabaço verifica que a viagem de Vasco da Gama terá sido o começo do colonialismo e, por sua vez, é responsável pela definição duma identidade coletiva atribuída ao povo daquela região, ou seja, a identidade do colonizado, como se pode ler no seguinte comentário de Veiga:

O estudo de José Luís Cabaço começa com a viagem do Gama porque ela inaugura o período colonial, e o colonialismo é o responsável pela primeira identidade coletiva atribuída aos habitantes daquela região: a identidade de colonizado (Veiga 2008:2).

Dos momentos mais marcantes da história de Moçambique, os que têm principal destaque são os anos de Guerra Colonial, entre 1961-1974 e a Guerra Civil que, durante dezasseis anos, opôs a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), de 1975 a 1992. Estes dois períodos de violência moldaram a vida do povo moçambicano, contribuindo também para o subdesenvolvimento do país, refletindo o contexto do desenvolvimento português.

As razões para os anos de luta entre as forças armadas e o governo português e os movimentos independentistas moçambicanos são obviamente, diferentes. As visões e as justificações, apresentadas num trabalho realizado por Susana Carbalho, realçam as divergências entre as duas principais frentes do conflito; do lado português, o conflito colonial regia-se, principalmente, por um “princípio político da defesa” e baseava-se no “conceito de Nação pluricontinental e multirracial”; do lado moçambicano o objetivo principal era, sem dúvida, a independência do país, como afirma Susana Carbalho:

Pela parte portuguesa, o conflito colonial sustentava-se pelo princípio político da defesa do que considerava território nacional, baseando-se ideologicamente num conceito de Nação pluricontinental e multirracial. Por outro lado, os movimentos de libertação justificavam-se com base no princípio inalienável de auto-determinação e independência, num quadro internacional de apoio e incentivo à luta (Carbalho 2008:20).

Relativamente às Forças Armadas Portuguesas, José Luís Cabaço refere que estas desempenharam um papel preponderante na guerra colonial, pois tinham como objetivo defender a soberania de Portugal, defender a unidade nacional, bem como

honrar os heróis do passado. Neste sentido, Cabaço relembra que a missão que lhes foi confiada foi, sem dúvida, baseada em princípios defendidos pelo Estado Novo:

O Exército na Guerra Subversiva reunia, num único documento, a doutrina que nortearia a ação das FA na guerra colonial. Ele começa por enquadrar a missão militar na política do Estado Novo: defender a soberania portuguesa, manter a unidade nacional, assegurar a política de integração preservar o “espaço económico”, para honrar os heróis do passado, a missão confiada a Portugal e a eternidade do império, condições de grandeza do país e garantias de um futuro próspero para a Nação (Cabaço 2007: 347).

No que diz respeito ao recrutamento de oficiais milicianos para combater na guerra colonial, estes não apresentavam uma preparação física e psicológica muito consistente. O exército português, juntamente com o governo, recrutava os jovens militares para combater na guerra colonial, não lhes proporcionando, contudo, uma preparação aquedada para o cenário que iriam integrar. Susana Carbalho realça que estes militares se viam forçados em adiar a sua vida para combater na guerra colonial:

O recrutamento de oficiais milicianos e outros graduados recaía nos jovens licenciados e nos estudantes universitários, (...) que se viam forçados a adiar o ingresso na vida profissional, ou mesmo a interromper o curso que estavam a frequentar. O serviço militar obrigatório era de dois anos, para os que não iam à guerra, facto que sucedia a poucos, e de três ou quatro, às vezes até mais, para os que eram mobilizados para a fazer. (...) Para muitos portugueses foi um tempo de separação forçada. Uns partiam para o serviço militar no Ultramar, acreditando na defesa da Pátria dos interesses externos, outros, evadiam-se para o estrangeiro, clandestinamente, “a salto”, fugindo ao conflito colonial e procurando melhores condições económico-sociais(...) A maioria dos militares portugueses pode caracterizar-se como tendo uma passiva incultura política, treinada à pressa, mal armada, mal alimentada, mal paga, mal dormida e saindo para a mata sempre que fosse preciso, negligenciada pela hierarquia, com medo do ataque inesperado, numa guerra onde “a bala espreita, a mina espera”. Por outro lado, a pouca eficiência e desinteresse no combate completam um cenário de desmoralização dos soldados portugueses (Carbalho 2008: 39-41).

As consequências da guerra continuaram visíveis, como se poderá constatar mais à frente com a obra do escritor moçambicano Mia Couto que recria a realidade que o povo moçambicano viveu durante a época das duas guerras e como é que o passado é constantemente posto à prova no presente deste povo.

Falar dos anos da guerra colonial é, sem dúvida, falar de momentos de constante sofrimento para o povo moçambicano e da repressão levada a cabo pelos militares portugueses que atuavam com violência nas colónias portuguesas. Ao longo desses anos de domínio português, o povo africano era, como refere Mateus, tratado em condições desumanas:

Na sociedade colonial, ao Africano estava reservado um quotidiano de violência. Com os movimentos limitados, era mão-de-obra barata e pagador de impostos, estava submetido ao arbítrio das autoridades coloniais, sujeito a julgamentos sumários e a medidas discriminatórias ou mesmo vexatórias. O Africano era arrebanhado à força pelas autoridades coloniais (...) em instalações sórdidas, mal alimentado e com salários de miséria, era forçado a um trabalho desumano que se convertia em riquezas enormes de que não beneficiava (Mateus 2011: 93).

Esta violência cometida pelas tropas portuguesas durante os anos de colonialismo é também comentada pelo escritor moçambicano Mia Couto no seu livro *Pensatempos* (2005), em que o autor relata um episódio relativo à violência que foi exercida em diversas áreas, como aconteceu, por exemplo, com a desvalorização da língua, com a economia do país, entre outras situações:

A violência colonial em relação às comunidades rurais não se exerceu apenas quando se expulsaram as pessoas para fora dos parques. Outras violências mais subtis ocorreram e outras formas de exclusão menos aparentes se registaram, a saber:

- por via dos modelos de economia que obrigaram a mudanças dramáticas nos mecanismos de gestão da terra e dos recursos;
- pela perturbação das sociedades rurais em relação à lógica de um Estado centralizador;
- pela desvalorização da língua, cultura, do saber e da religião (Couto 2005: 134).

A “tão falada” inferioridade, sentida ainda atualmente pela maioria do povo moçambicano, nasceu nos anos em que o país esteve sob a alçada do governo português, durante o período colonial. O presidente moçambicano, Armando Guebuza, numa entrevista ao jornal *Expresso*, acusa o colonialismo de ser o responsável pelo sentimento de inferioridade sentido pelos moçambicanos:

Ela (a dominação portuguesa) procurou inculcar-nos o complexo de inferioridade sobre a nossa cultura, incluindo sobre os nossos mitos, lendas, instituições, práticas e tradições culturais", tendo para o efeito concebido políticas, engendrado estratégias e criado condições para se propagar a ideia de "superioridade da cultura do colonizador"(Guebuza 2009).

Acontece que enquanto o povo português, o povo de cor branca, ocupava, com mérito ou não, o território moçambicano, foram impostas regras pela administração colonial ao povo autóctone, que se não fossem respeitadas levariam a pena de prisão. Como se pode ler na obra de Mateus, aos negros estava proibido o acesso aos lugares que eram frequentados pelos brancos. Enquanto nas zonas rurais o fraco crescimento

da agricultura tradicional contribuía para o agravamento das condições de vida do povo africano, nas cidades as questões a tratar eram outras, como se pode ler no texto de Mateus:

Agora nas cidades, o Africano estava sujeito a medidas discriminatórias e vexatórias: não podia exercer qualquer actividade de carácter especulativo; não tinha acesso aos cinemas, restaurantes e cafés frequentados por brancos; nos transportes públicos era obrigado a sentar-se nos bancos de trás; nas repartições públicas aguardava tempos infindos em *guichets* diferentes daqueles onde eram atendidos os europeus; durante a noite, só podia circular com autorização especial; e nas cidades de Lourenço Marques e da Beira só podia circular pelos passeios públicos, desde que por aí não passassem brancos.

De resto, a discriminação atingia todos os nascidos nas colónias, inclusive os chamados «*segundos brancos*». Em Lourenço Marques, por exemplo, chegou a existir um clube reservado aos nascidos na Metrópole. E nas escolas os «*brancos de segunda*» sentavam-se atrás dos «*brancos de primeira*» e, durante muito tempo, nem sequer podiam fazer a tropa. Como já se disse, «*nenhum natural de Angola [branco ou preto] podia ser oficial do exército ou ascender a cargos de importância na administração pública. Leis não escritas, mas bem presentes, teciam a barreira invisível a marcar a exclusão.*» (Mateus 2011:95).

Curiosamente, já depois de Moçambique ter conseguido a independência, há sempre, na memória de quem viveu a história, coisas que ficaram por dizer sobre um ou outro tema que fez parte dessa fase que assombrou o país. Em pleno século XXI, mais precisamente no ano de 2004, Mia Couto recorda, num dos contos da obra *O Fio das Missangas* (2004), memórias de um passado quando o povo negro sonhava em ter nascido branco para ter os mesmos direitos. O conto intitula-se “Entrada no Céu” e nele o autor relata o sentimento de inferioridade do povo negro que, por não ter nascido branco, não tem os mesmos direitos, sendo um deles o direito de “entrar no céu”. O desejo de nascer branco prende-se com os direitos humanos negados aos negros. Neste conto, o povo branco representa o povo português vistos como “rei” ou como “senhor”. O mesmo não sucede com o povo africano que, por sua vez, representava o povo negro, o povo receoso que ficava desconfiado quando a reação não era a esperada, como se pode ver na citação que se segue:

Minha esperança é que aconteça como no baile do Ferroviário. (...) Eu sabia que não me iriam deixar entrar. Mas a minha paixão pela mulata Margarida era maior que a certeza de ser excluído. E assim, todo envergonhado, com vestes de empréstimo, me alinhei na fila da entrada. Eu era o único não-branco nas redondezas. Meu espanto o porteiro não me pareceu surpreso. Apoiou a mão no meu ombro e disse:

- Entra, rapaz.

Confundi-me, por certeza, com um empregado de bar (Couto 2004: 80).

A razão para tanto sofrimento por parte do povo moçambicano e de tanta maldade por parte dos colonizadores deve-se ao facto de ter existido, durante a ocupação portuguesa nas terras africanas, um sentimento de revolta por parte desses últimos que pretendiam que as suas regras fossem postas em prática e respeitadas por todos. Existia, portanto, um choque frontal entre a administração colonial que procurava a afirmação da sua política bem como a sua expansão a todo o território moçambicano, e o povo “colonizado” que pretendia viver de acordo com os seus valores culturais:

O choque entre o desejo de afirmação do poder colonial e os valores éticos vigentes das culturas africanas explica as reacções das primeiras vítimas do sistema prisional colonial. (...) as práticas africanas foram (...) ignoradas pelas autoridades coloniais (Mateus 2011: 124).

A Política Internacional de Defesa do Estado (PIDE) / Direção Geral de Segurança (DGS) teve, segundo Mateus, uma atuação intensiva em Moçambique. Em 1962, a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) foi fundada em Accra, Gana, como resultado da junção de dois partidos únicos que, cada para o seu lado, lutavam para melhorar as condições em Moçambique - a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique, dirigida por Adelino Gwambe e criada em 1960 e a MANU (União Nacionalista Africana de Moçambique), fundada em 1961 e cujo primeiro congresso aconteceu em 1962 com o intuito de prosseguir a luta contra o colonialismo e o imperialismo até à obtenção da independência:

Os primeiros partidos moçambicanos foram a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), dirigida por Adelino Gwambe e criada em 1960 (...) a União Nacionalista Africana de Moçambique (MANU), fundada em 1961 (...). Em junho de 1962, estes dois partidos fundiram-se para formar a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) sob a direção do Doutor Eduardo Chivanbo Mondlane (Chanaiwa 2010:315).

Existem, no entanto, duas versões sobre a localidade onde a Frelimo se formou; segundo Miguel Garcia, a FRELIMO foi uma resposta às “divergências interpartidárias e interdirigentes” e teve a sua origem em Accra, no Gana, com a junção dos dois partidos acima referidos. Assim, este autor escreve:

Tendo como pano de fundo as divergências interpartidárias e interdirigentes, em nítida escalada, a CONCP, a UDENAMO, o Governo do Tanganica, a PAFMECSA, Nkrumah e Nyerere exerceram pressão para que os movimentos se unissem numa frente única. A união terá sido praticamente imposta

por Óscar Kambona (Secretário Geral da TANU e Ministro do Exército) e por Kaionge (Secretário-Geral da PAFMECSA). Tudo indicava que a ideia primitiva consistia em considerar esta Frente como um órgão coordenador das ações dos diversos partidos, tendo-se vindo a verificar que as intenções do Governo do Tanganica visavam a formação só de um partido. A fusão partidária serviria, segundo parecia, “(...) ao Governo do Tanganica para desencadear uma ação mais directa na libertação de Moçambique, dados os seus interesses de anexação territorial sobre a parte Norte da Província (entre o Rovuma e o Lúrio) (...)”. A FRELIMO foi, assim, constituída em 25 de Junho de 1962, em Accra, durante uma reunião da CONCP, pela junção da UDENAMO, MANU e UNAMI (2). O reconhecimento desta Frente pelos países independentes da OUA foi imediato (Garcia 2001).

Este mesmo autor afirma que o principal objetivo da organização política FRELIMO passava pela liquidação total, em Moçambique, de quaisquer vestígios do colonialismo e imperialismo que transformaram por completo o passado moçambicano, bem como a independência absoluta de Moçambique e diversas reivindicações para a libertação do povo moçambicano, que durante a época colonial estava a ser explorado. Deste modo, pode ler-se:

A FRELIMO era então uma organização política constituída por moçambicanos, sem distinção de sexo, de origem étnica, de crença religiosa ou de lugar de domicílio. Tinha por objectivo a liquidação total, em Moçambique, da dominação colonial portuguesa e de todos os vestígios do colonialismo e do imperialismo, a conquista da independência imediata e completa de Moçambique, e a defesa e realização das reivindicações de todos os moçambicanos explorados e oprimidos pelo Regime colonial português (Garcia 2001).

Porém, o jornalista Emídio Beúla num trabalho publicado na revista *SAVANA*, com base em estudos feitos pelo historiador Egídio Vaz, defende que a FRELIMO foi criada em Dar-es-Salaam sob a direção do nacionalista Eduardo Mondlane e resultante da fusão de três partidos. Beúla afirma:

Na verdade, foi há 45 anos, na capital de Tanganyika, Dar-es-Salaam, que se formou a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), sob os auspícios do académico e político nacionalista Eduardo Mondlane, sociólogo e antropólogo de formação. O movimento de libertação nacional nasceu da fusão de três movimentos, nomeadamente MANU, UNAMI e UDENAMO (Beúla 2007:2).

Para o historiador moçambicano Egídio Vaz, a história da FRELIMO torna-se confusa porque as pessoas tendem em juntar o partido da FRELIMO e o movimento da FRELIMO, que para ele, são duas coisas completamente diferentes. Numa entrevista, referindo-se aos anos da FRELIMO, o escritor moçambicano afirma que “não é o partido Frelimo que faz 50 anos, mas sim, a Frente de Libertação de

Moçambique – FRELIMO, para ele são duas entidades completamente distintas” (Vaz 2012:16).

Ainda sobre a FRELIMO, o historiador que nunca se sentiu intimidado pelo partido da FRELIMO, acrescenta, acerca do mesmo partido, que este não foi o responsável pela libertação de Moçambique, pois o país já se encontrava independente quando o partido se formou:

Não foi o partido Frelimo que trouxe a independência. Isso que fique claro! Quem trouxe a independência foi o movimento de libertação aglutinador de todos os anti-colonialistas. O partido Frelimo não trouxe a independência, porque quando foi criado já estávamos independentes (Vaz 2012:16).

Contudo, depois da formação do movimento, a FRELIMO organizou um congresso que tinha inúmeros objetivos todos eles relacionados com o desenvolvimento e libertação de Moçambique do colonialismo português. Também pretendia demonstrar que o povo moçambicano não iria desistir enquanto não conseguisse os seus principais propósitos e o principal deles todos era, sem dúvida, conseguirem a libertação em cooperação com os povos das restantes colónias, como confirma a seguinte afirmação:

O Iº Congresso da FRELIMO realiza-se de 23 a 29 de Setembro de 1962. (...). O congresso afirma a determinação do povo moçambicano de, em íntima colaboração com os povos das restantes colónias portuguesas, prosseguir a luta contra o colonialismo e o imperialismo, até à obtenção da independência (Mateus 2011: 233).

No entanto, a sorte não estava a favor do povo moçambicano e em 1963 a PIDE conseguiu entrar nos códigos da FRELIMO decifrando todas as mensagens trocadas com as restantes colónias portuguesas, bloqueando qualquer manobra para derrubar o trabalho dos militares portugueses. Diversas tentativas de recriar a FRELIMO para assim lutar pelos direitos de povo moçambicano foram frustradas pela PIDE que conseguiu, com a sua persistência, acabar com as iniciativas. Eduardo Mondlane, considerado, de acordo com Nilce da Silva, um “herói da nação”, com o estatuto de símbolo da construção da nação, foi assassinado por uma encomenda postal. Segundo a mesma autora, terá sido uma bomba encomendada pela polícia portuguesa¹, como aliás se pode ler na seguinte citação:

¹ Esta é uma das versões da morte de Eduardo Mondlane. Existem outras versões sobre a morte de Eduardo Mondlane, a 03 de Fevereiro de 1969, para além da referida no texto acima. Numa entrevista

Eduardo Mondlane, tem a característica principal de ser símbolo da construção de uma nação e assim termina por ser interiorizado em cada moçambicano e para além das vulnerabilidades destes. (...) Eduardo Chivambo Mondlane, símbolo do nacionalismo moçambicano (...) faleceu em 03 de fevereiro de 1969 quando foi assassinado por uma encomenda-bomba, provavelmente, preparada pela polícia portuguesa (Silva s/data:16-18).

A violência exercida pelos militares portugueses não foi a única razão que marcou o passado de Moçambique. Existiram também graves problemas de desigualdades entre os próprios povos moçambicanos, pois durante a guerra colonial criaram-se grupos que originaram conflitos étnicos que opuseram não só os brancos aos negros mas também negros contra negros.

Durante o período colonial para além das divisões existentes entre o branco e o negro, houveram também divisões marcadas pelos diferentes grupos étnicos entre si, por exemplo: Branco contra Pretos; Civilizações contra Selvagens; Assimilados contra indígenas; cidadãos contra camponeses (Thomaz 2006: 257).

As divisões provocadas pelos próprios moçambicanos fizeram com que a guerra fosse ainda pior do que poderia ter sido, já que a violência também surgiu no meio deles e a exclusão também fez parte dessas divisões que se traduziram em conflitos entre diferentes grupos étnicos.

Essa divisão entre os povos africanos teve o contributo de António Oliveira Salazar que em 1926 promulgou o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*² que distinguia o africano civilizado do africano selvagem. Essa medida, embora não tenha tido consequências imediatas, revelou-se ao longo do colonialismo como um passo importante para a divisão de espaço, direitos e deveres entre os povos do mesmo país:

concedida ao canal Moçambique, Law e Laweki relembram a história das inconcebíveis acusações de Sérgio Vieira, antigo ministro da segurança de Moçambique, ao Padre Pollet, acusando este último, de ter sido ele a transportar a bomba que vitimara Eduardo Mondlane, no dia 03 de Fevereiro de 1969. No entanto, o escritor Barnabé Lucas Ncomo afirma no seu livro intitulado "Sérgio Vieira manipula factos sobre morte de Mondlane", que juntamente com a ajuda da polícia tanziana a hipótese apresentada por Sérgio Vieira não tem justificação de ser. Acrescenta ainda de que em conjunto com a polícia da Tanzânia, desmitificaram o papel de Urias Simango na morte de Mondlane. (informação disponível em <http://www.canalmoz.co.mz/hoje/20546-o-assassinato-de-mondlane.html>).

Num artigo elaborado pelo jornalista soviético Serguei Milin, este afirma que a morte de Eduardo Mondlane foi um esquema muito bem montado entre os serviços secretos portugueses, sul-africanos e rodesianos. (informação disponível em http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2010/04/a-morte-de-eduardo-mondlane-mais-uma-vers%C3%A3o.html)

² Decreto 12533 de 1926 e suas modificações. Diário do Governo n° 237, pp. 1667-1670 de 23.10.1926

Ao ano de 1926, em que António Salazar, primeiro-ministro ditatorial português, estabeleceu uma lei que diferenciava os africanos em “civilizados” e “bárbaros”, sendo que para serem considerados “civilizados”, teriam de saber falar o português (Almeida & Almeida & Caetano 2009: 51).

Nesse ano, [de 1926] houve lugar à aprovação do primeiro código de indigenato, o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas das Colónias de Angola e Moçambique, através do Decreto n.º 12 533, de 23 de Outubro de 1926, e que, 3 anos mais tarde, deu origem a um novo Estatuto, aprovado através do Decreto n.º 16 473, de 6 de Fevereiro de 1929, que mantiveram, quase na íntegra, os princípios e regras fundamentais da política colonial estabelecidos na Lei n.º 277, de 15 de Agosto de 1914 (Serra s/d: 16).

Serra salienta as diferenças de direitos indicados no Preâmbulo do Decreto de 1926, o “primeiro código de indigenato”

O preâmbulo do Decreto n.º 12 533, de 27 de Novembro de 1926, que promulgou o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, disse o seguinte: “Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública se assim é permitido dizer, às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa Organização Judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estatuto das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação cada vez maior, do seu nível de existência” (Serra s/d: 9).

Por sua vez, o Ato Colonial de 1930 apadrinhado por Salazar veio reforçar o domínio de Portugal em África e agravar as situações a que os “indígenas” estavam sujeitos:

O «Acto Colonial», proposto por Salazar, ainda na dupla qualidade de Ministro das Finanças e das Colónias, aprovado pelo Decreto no 18.570 de 8 de Julho de 1930, foi, no fundo, o primeiro grande instrumento ideológico que marcou a política rectilínea ultramarina, sem desvio ao longo da sua governação: maior centralismo no Governo Nacional, agravamento das situações de discriminação, exploração e dominação a que a população indígena das colónias estava sujeita.³

Segundo Secco, a situação colonial baseava-se principalmente em questões étnicas e discriminatórias direccionadas ao povo de raça negra. Por isso, Salazar optou por medidas drásticas que permitiam ao povo negro ser utilizado como objeto de exploração oferecendo uma vida muito boa às elites africanas que com o governo português tentavam mudar o país:

³ s/a (s/d): “O «Estado Novo» e a Política Africana”. Internet. Disponível em <http://www.cart1525.com/gouveia/estado.pdf> (consultado em 2012-11-20).

a denúncia da cisão social criada pelo colonialismo em Moçambique, cuja ação foi a de alijar ao negros em bairros de caniço, reservando à elite branca os confortáveis casarões dos bairros asfalto. A situação colonial, assentada em fortes preconceitos étnicos, adotou sempre uma perspectiva etnocêntrica de discriminação aos povos africanos e aos seus valores culturais. Fazendo dos negros meros objetos de sua exploração, o colonialismo incentivou o poder arbitrário do colonizador e instalou a tortura como uma de suas práticas recorrentes (Secco 1999:112).

Esta ideia é reforçada por Martinez em *O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa - O Caso de Moçambique (1899-1926)*:

A especialidade das leis para o ultramar tinha a finalidade de respeitar os costumes indígenas, nativos, embora possamos acrescentar uma outra, que está implícita nas medidas tomadas com base neste princípio; o de negar aos indígenas os direitos decorrentes da cidadania, e de lhes ratificar a inferioridade (Martinez 2008: 33).

Durante o colonialismo português, a Igreja também teve um papel importante na divisão dos povos moçambicanos, pois tinha como principal função tornar os moçambicanos em portugueses, acultura-los, obrigando-os a adotar determinados comportamentos para que fossem totalmente aceites no seio da sociedade portuguesa, tais como tornarem-se católicos, utilizar diariamente a língua portuguesa como se fosse a única que eles tivessem para comunicar. A esse processo deu-se o nome de assimilação, através do qual o moçambicano via-se transformado numa pessoa diferente para poder ser aceite pelos portugueses e assim usufruir dos mesmos direitos:

Durante todo o período colonial, Portugal atribuiu à Igreja Católica a tarefa de levar os moçambicanos ao assimilacionismo – termo que caracteriza a conversão do moçambicano à cultura portuguesa – adotando a religião católica e a língua portuguesa, afastando-se a partir de então, de antigos hábitos e costumes característicos de sua cultura (Vieira 2006:35).

Este processo era levado a cabo pelos portugueses porque acreditavam que os africanos necessitavam de ajuda para se definirem a eles próprios, vistos serem, de acordo com a visão portuguesa na era colonial, pessoas sem cultura e sem capacidade para se desenvolverem socialmente: “Os moçambicanos eram considerados sem cultura, portanto, eram dependentes de outros povos para que pudessem inscrever e impor os seus valores e normas” (Vieira 2006: 35).

A opinião acerca das capacidades físicas e psicológicas do povo moçambicano levou a esta divisão entre os povos voltando-os uns contra os outros. Uns aceitavam ser “transformados” em pessoas novas, pessoas diferentes só para serem aceites pelos

portugueses e terem uma vida melhor. Outros, no entanto, não acreditavam que isso pudesse trazer melhorias ao país e, pelo contrário, eram da opinião que eliminaria a cultura tradicional que todos inicialmente apoiavam. Com esta situação, os moçambicanos que se submeteram a essa mudança proporcionada pelo Estado português, eram considerados pelos outros como pessoas traidoras do seu próprio povo.

A mudança trouxe confrontos entre os povos assimilados e os outros povos que não aceitaram a mudança. Criaram-se assim grupos de pessoas ou de povos que se uniam para se defrontarem uns contra os outros para preservar o que cada um desses grupos defendia levando a que os diferentes povos moçambicanos fossem definidos como “evoluídos” e “não evoluídos”, “assimilados” e “indígenas”, uns contra os outros, porém, todos pertencentes à mesma nação, ao mesmo país: “evoluídos” e “não evoluídos”, “assimilados” e “indígenas”, enfrentam-se e para muitos africanos a assimilação correspondeu a uma reivindicação, um ideal moral sinceramente desejado” (Sow & Abdulaziz 2010:632).

Apesar dos confrontos entre os povos moçambicanos, Portugal nunca voltou atrás com os seus ideais e nem com a ideia de implementá-los em terras africanas. Sentiam a necessidade de civilizar esses povos que se encontravam, segundo eles, perdidos, e que precisavam de adotar a cultura e os valores morais dos portugueses para que pudessem ser reconhecidos como cidadãos com direitos políticos e sociais iguais aos seus colonizadores. E, por isso, o processo de colonização para além dos benefícios económicos (com a exportação de produtos, e a mão de obra barata), também passou pela vontade de inculcar no povo moçambicano os valores portugueses, como revela Vieira:

O processo de colonização deveria formar moçambicanos com valores culturais portugueses, os quais poderiam inclusive, gozar de alguns benefícios tais como o de serem reconhecidos como cidadãos portugueses tendo os mesmos direitos políticos e as mesmas responsabilidades” (Vieira 2006:35).

Obviamente que os moçambicanos que se renderam às ideias políticas, económicas e sociais que os portugueses tinham trazido para as suas terras, acreditavam ser este o caminho para o seu desenvolvimento pessoal na sociedade africana, visto que seriam assim respeitados e aceites pelos seus colonizadores. Seria, então, uma oportunidade de se sentirem “realizados” e integrados no mundo português. No entanto, com o final da Primeira Guerra Mundial, as suas expectativas

de crescimento pessoal dissiparam-se e as elites africanas que tinham sido as primeiras a apoiar a intervenção portuguesa, viam-se agora ridiculizados por estes mesmos. A opinião de Oloruntimebin, no texto *A política e o nacionalismo africano, 1919-1935* ilustra esta situação:

Com a Primeira Guerra Mundial os membros das novas elites de toda a África esperavam identificarem-se mais com o processo de desenvolvimento de suas respectivas comunidades. Pensavam que seriam absorvidos e aceites como colegas pelos colonizadores, mas a situação colonial tornou-se mais opressiva e as esperanças da elite foram frustradas (Oloruntimebin 2010:659).

O sonho de serem iguais e de viverem de modo igual aos seus colonizadores foi assim destruído pelas atitudes tomadas pelo governo português depois da Primeira Grande Guerra. De facto, o desejo de conseguirem uma vida digna, com melhores condições; conseguirem ser reconhecidos como cidadãos portugueses depois de terem aceite a mudança de bom grado, fez crescer, de certa forma, a vontade de lutar pelo seu país, pelo que era seu. Todo e qualquer colono, na época colonial, desejava tudo o que o colonizador expunha em praça pública com todo o orgulho. Sow e Abdaluziz retratam os inúmeros desejos do povo moçambicano em serem como o povo português, passando pelo desejo destes se vestirem como o colonizador, falar e habitar e poder ter as mesmas atitudes que os portugueses: “viver como o colono, vestir-se como ele, comer e beber como ele, falar e habitar como ele, rir e enraivecer-se como ele, ter as mesmas referências religiosas, morais e culturais que ele, eis no que consistem as novas aspirações do colonizado” (Sow & Abdaluziz 2010:632).

O desejo e o sentimento do povo moçambicano em querer converter-se em verdadeiros portugueses, levou-o a adotar medidas impostas pelo processo colonial, para assim serem aceites na sociedade portuguesa. Por outro lado, o governo português desejoso de instaurar o seu regime e as suas políticas de intervenção em África, para além de virar os moçambicanos uns contra os outros, também contribuiu para que os valores africanos tradicionais moçambicanos fossem descredibilizados e ridiculizados com base na persistência em implementar valores da civilização europeia, como Portugal defendia: “Os autênticos valores do passado que haviam feito as suas provas encontram-se recriados, ridicularizados e humilhados perante os novos valores das civilizações europeias” (Sow & Abdulaziz 2010:632).

A situação insuportável que os africanos viveram durante a guerra colonial, a divisão que ocorreu entre os povos do mesmo país, criou em torno deles uma questão

que se relacionava com o racismo, com a cor da pele. Os moçambicanos já não eram todos moçambicanos; independentemente de serem mais claros ou mais escuros, existia uma barreira social entre europeus e africanos (aqueles que não se renderam à doutrina portuguesa) que se baseava apenas na cor de pele e no racismo, criando “a situação colonial (...), assim entre africanos e europeus uma potente barreira social que reforçou e justificou a barreira da coloração da pele” (Diop 2010:76).

Esses comportamentos racistas dos europeus para com os africanos fizeram aumentar ainda mais a vontade do povo moçambicano de lutar pelas suas terras, pelo seu povo, pela sua tradição. Surgiram assim novas formas de combate ao colonialismo, como, por exemplo, o crescimento de movimentos de resistência africana. A questão que se colocava, era simplesmente que estes não queriam mais ser humilhados nas suas próprias terras, não queriam mais ser objeto de exploração por parte das tropas portuguesas. Citando o político senegalês Diop, África já não se encontrava disposta a tolerar qualquer tipo de abusos por parte dos países colonizadores e, por isso, revoltou-se, criando movimentos de resistência africana, entre outros movimentos para demonstrar o descontentamento que eles sentiam por se encontrarem na situação de sujeito submisso:

[n]a década de 1935 –1945 (...) o racismo europeu e a exploração imperial permaneceram quase idênticos, ao passo que a África se encontrava cada vez menos disposta a tolerar a sua própria humilhação. Este período viu-se cristalizarem novas formas de resistência africana, notadamente: movimentos políticos, uma ebulição religiosa e cultural, uma nova atividade sindical, um crescimento dos movimentos grevistas, bem como o aparecimento do jornalismo político africano (Diop 2010:87).

Os movimentos de resistência levados a cabo pelos africanos como resposta à repressão exercida pelos governos colonizadores tinham objetivos bem definidos mas, na verdade, nunca foram suficientes para combater numa luta de igual por igual com os colonizadores. O político senegalês Diop dividiu em três pontos os objetivos da oposição africana:

1. Oposição ou confronto na tentativa de manter a soberania das sociedades autóctones;
2. Resistência localizada na tentativa de atenuar abusos específicos do regime colonial;
3. Rebeliões destinadas à destruição do sistema estrangeiro que havia gerado tais abusos (Diop 2010:192).

Apesar das tentativas de resistência ao colonialismo, dos manifestos organizados em defesa dos direitos africanos, havia algo de muito importante que limitava as esperanças africanas revolucionárias de saírem vencedoras do combate. Essa limitação resume-se às divisões efetuadas pelos governos colonizadores no seio da sociedade africana. Essa realidade contribuiu para o enfraquecimento das lutas contra o colonialismo, como referem Isaacman e Vansina no texto intitulado *Iniciativas e Resistências Africanas na África central, 1880-1914*, no qual explicam que historiadores culpabilizam as divisões políticas e sociais, o particularismo étnico e regional pelo fracasso dessas mesmas iniciativas: “as divisões políticas, o particularismo étnico e regional, as dissensões internas entre as camadas rivais, limitaram seriamente a possibilidade de oposição aos europeus dessas populações da África austral” (Isaacman e Vansina 2010: 191-192).

Embora em minoria, tendo em conta o reordenamento populacional e a sua consecutiva mudança em massa do campo para a cidade, procurando melhor vida ou por obrigação do governo português devido ao desmantelamento da agricultura tradicional que se fez sentir durante a época colonial, os camponeses ou a oposição rural constituíam um desafio diário para o sistema colonial, pois estes também tentaram, de diversas maneiras, desencadear um movimento capaz de derrubar a oposição. No entanto, a sua diversidade étnica e religiosa entre outros, fez com que eles se tornassem um público ameaçador mas demasiado pequeno para derrubar o governo português instalado em África:

A oposição rural constituía um desafio periódico para o sistema colonial e capitalista. (...) Separados uns dos outros pela distância, pelas etnias, religião, relações primordiais de parentesco, tirania de ser, tipo de trabalho e uma série de outros fatores, os camponeses em nível individual, eram relativamente incapazes de desencadear um vasto movimento de oposição (Davidson, Isaacman & Pélissier *apud* Boahen 2010: 822).

No entanto, segundo o historiador africano Terence Osborn Ranger, alguns críticos europeus que eram favoráveis à oposição africana face ao imperialismo português, alegaram que os africanos, por mais que a vontade fosse grande, nunca seriam suficientes para se defenderem dos ataques violentos aos quais eram sujeitos diariamente:

Vários críticos europeus do colonialismo favoráveis à oposição africana, também admitiam, no entanto, que os africanos não tinham muita coisa no seu

modo de pensar “tradicional” que pudesse ajudá-los a reagir efetiva ou concretamente às agressões ao seu modo de vida (Ranger *apud* Boahen 2010:54).

Apesar das informações sobre a história da guerra colonial portuguesa e dos estudos e relatos que foram feitos acerca da vida precária dos moçambicanos, sobre as práticas violentas por parte dos portugueses, das medidas tomadas a nível económico, social e político, bem como as divisões entre os povos africanos, para as quais o colonialismo contribuiu fortemente, Ferraz defende que “a guerra colonial não tem merecido o tratamento literário que a sua importância e potencialidades dramáticas justificavam e possibilitavam” (Ferraz *apud* Cardoso 1994:16).

Embora as críticas tenham sido, desde o início do colonialismo, maioritariamente negativas devido à imagem nefasta que os países colonizadores construíram nos países colonizados, bem como nos países que viviam e viam o colonialismo do outro lado da realidade imposta durante a expansão do imperialismo português em África, Albert Boahen classifica o impacto colonial a nível político como um processo constituído por aspetos negativos e positivos:

O primeiro impacto político positivo foi a instauração de um grau maior paz e de estabilidade na África. (...) O segundo impacto positivo do colonialismo foi a própria criação dos modernos Estados independentes da África. (...). Em terceiro lugar, o sistema colonial introduziu em quase todas as partes da África duas novas instituições que a independência não eliminou: um novo sistema judiciário e uma nova burocracia. (...) O último impacto positivo do colonialismo foi o nascimento não só de um novo tipo de nacionalismo africano, mas também do pan.africanismo. O primeiro (...) representou o desenvolvimento de certo grau de identidade e de consciência entre as classes ou grupos étnicos que habitavam cada um dos novos Estados (...); o segundo nos remete ao sentimento de identidade dos negros como tais. (...) Mas, se os efeitos positivos do colonialismo são inegáveis, seus aspetos negativos são ainda mais marcantes. Em primeiro lugar, o desenvolvimento do nacionalismo (...) ele se animou por um sentimento de cólera, de frustração e de humilhação suscitado por certas medidas de opressão, de discriminação e de exploração introduzidas pelas autoridades coloniais. (...). Em segundo lugar, a estrutura geopolítica (...). Cumpre mencionar outro aspeto importante, mas negativo, do choque do colonialismo: o enfraquecimento dos sistemas de governo indígenas. (...). Outro impacto negativo do colonialismo, do ponto visto político, foi a mentalidade que criou entre africanos. (...). O último impacto negativo do colonialismo, provavelmente o mais importante, foi a perda da soberania e da independência e, com ela, do direito dos africanos a dirigir seu próprio destino ou a tratar diretamente com o meu exterior (Boahen *apud* Boahen 2010:922 – 927).

Como se pode constatar, tanto os aspetos negativos como os positivos do colonialismo marcaram imenso a vida do povo africano. No caso de Moçambique, ambos os aspetos serviram de base para construir um novo país após a independência, mas também contribuíram para a guerra civil que eclodiu logo a seguir obrigando-o a

encarar uma nova realidade, não menos atroz e sangrenta que a dos anos do colonialismo.

1.1.2 Período Pós-Colonial

Não obstante as dificuldades e horrores vividos pelo povo moçambicano durante a guerra colonial, há que refletir também sobre as adversidades causadas pelos próprios moçambicanos no pós-colonialismo que não foram menos violentas do que as que dominaram a época colonial e que se cingiram às rivalidades exageradas entre os diferentes povos/etnias existentes em Moçambique.

“Essas guerras”, recorda Mia Couto numa entrevista concedida à revista *Tamen*, que aconteciam entre os povos moçambicanos, “não são conflitos tribais como muita gente pensa, são entre classes sociais, sobretudo entre os grupos que ficaram mais bem preparados para enfrentar a modernidade e os que ficaram excluídos” (Couto 2002:53).

Numa outra entrevista, e em relação à guerra civil moçambicana, o mesmo autor afirma que “o retrato da guerra civil é falso”, pois segundo ele, o que aconteceu não foi uma guerra civil mas sim uma guerra apática que se formou fora do país. De acordo com o escritor moçambicano, a FRELIMO “era cega” e não aceitava outro tipo de religiões que não fosse aquela que defendia e, por sua vez, a RENAMO lutava somente contra o comunismo que, na altura, ninguém sabia o que era:

Tivemos uma guerra atípica, não era uma guerra civil, embora hoje se dê esse nome. Não foi uma parte do povo que se revoltou contra outra, tão pouco foram etnias. A guerra nasceu fora do país, de uma agressão externa, que depois se converteu num certo grau de violência interna. A Frelimo, ao longo dos primeiros anos de governo, era cega e arrogante em relação a práticas religiosas tradicionais e a valores mais antigos. Quando as pessoas perceberam que havia alguma alternativa de parar aquilo, que a Frelimo via como avanço da modernidade, aderiram à violência. E a grande bandeira da Renamo, que fazia guerra contra a Frelimo, era contra o comunismo, mas ninguém aqui sabia o que era comunismo. Portanto, o retrato oficial da guerra, de clichês e estereótipos, é falso (Couto 2012).

Mas para que essas “guerras” possam ser referenciadas como uma das causas da violência vivida em Moçambique, é necessário recuar até ao aparecimento da FRELIMO que juntamente com a RENAMO contribuíram para o agravamento da situação política, económica e social do país: “A divergência entre os programas de

governo da FRELIMO e a RENAMO gerou uma guerra fratricida. O saldo deixado pela guerra civil é incomensurável” (Pereira 2008:15). A FRELIMO e a RENAMO tinham, de facto, muitas divergências no que diz respeito às políticas utilizadas para governarem o país. A FRELIMO adotou a “lei” do marxismo-leninismo, sendo um partido socialista que tinha como função apagar as diferenças sociais entre os povos moçambicanos, enquanto a RENAMO baseava-se no capitalismo para instaurar as suas medidas políticas, o que a levava a apostar diretamente num sistema económico que se caracterizava pela privatização dos meios de produção do povo africano, tendo como principal objetivo a acumulação de capital. Como afirma Marcelo Miranda, o capitalismo apenas procura riqueza económica: “O capitalismo é um sistema económico-social que se caracteriza pelo privado dos meios de produção, trabalho livre assalariado e acumulação de capital (riqueza)” (Miranda s/data:1).

A guerra pela libertação foi conseguida após dez anos de imensa luta entre os moçambicanos e as forças do país colonizador, para assim conseguirem a sua independência. Porém, a independência que foi conseguida com a assinatura dos acordos de Lusaka e que trouxe imensas mudanças políticas e sociais e que inicialmente se encarava como algo de positivo, depressa se tornou em mudanças negativas:

Em 1974, após 10 anos de guerra pela libertação de Moçambique, com a assinatura dos Acordos de Lusaka, a tomada de posse do governo de transição, composto numa base proporcional de dois terços de representantes da FRELIMO e um terço de representantes do alto comissariado português (Vieira 2006: 39).

O acordo de Lusaka assinado por Portugal e Moçambique tinha como objetivo a retirada da FRELIMO em troca da transferência direta do poder político para os seus líderes. Foi, no entanto, em 1975, com a tomada de posse de Samora Machel, que Moçambique conheceu maiores mudanças, já que a partir daquele ano, o país passou a estar totalmente mergulhado no socialismo por si imposto, o que levou à guerra civil moçambicana:

Naquele acordo foi previsto o fim das ações militares da FRELIMO em troca da transferência rápida do poder político aos seus líderes (...). Samora Machel, ex-chefe militar da FRELIMO, assumiu a presidência da República Popular de Moçambique. A partir de então, Moçambique se tornou num dos poucos países da África a experimentar o socialismo (...) o clima de comemorações pela independência e o entusiasmo da população duraram pouco tempo, pois Moçambique mergulhou numa guerra civil (...) (Vieira 2006:39-40).

Depois da independência de Moçambique, o país instaurou medidas baseadas no socialismo para que se conseguisse atingir a igualdade a todos os níveis. No entanto, esta vontade apenas se ficou pela teoria, porque na prática a ideia socialista foi de assimilação muito lenta; como se poderá ver mais tarde, essas igualdades de direitos e de tratamento não foram postas em prática:

Depois da independência da dominação portuguesa, em 1975, a nova constituição de Moçambique instituiu a igualdade social fundamentada em princípios socialistas, contudo, a prática social mostra como é lento o reconhecimento dessa igualdade entre dirigentes (políticos e administrativos) e dirigidos (homens e mulheres comuns), pobres e ricos, homens e mulheres, negros e brancos (Baia 2009:29).

Na realidade, a não-aceitação da igualdade entre os povos de diferentes categorias sociais bem como as diferenças políticas defendidas por ambos os partidos moçambicanos geraram o caos em Moçambique. A divisão que já vinha da época colonial portuguesa intensificou-se por questões de etnias, regiões e, claro, de cor de pele que divergia de região para região. E, relacionado com essas rejeições das diferenças que marcavam a diversidade no continente africano, a FRELIMO definiu a discriminação com base em diversos fatores, que no pós-colonialismo cresceram de forma negativa, como, por exemplo, a cor de pele, tribo ou mesmo a religião. O sociólogo Sérgio Chichava aponta que a FRELIMO queria, através da sua política, abater esses preconceitos instalados entre os múltiplos povos africanos: “No período pós-colonial, a FRELIMO definiu a discriminação com base na cor, tribo, ou religião como um dos seus combates prioritários. As palavras de ordem eram ‘Abaixo o racismo, o tribalismo, o regionalismo, o divisionismo, etc’” (Chichava 2008:7).

Essa vontade de querer unificar o país e de querer acabar com as diferenças existentes entre os povos desse mesmo país que, apesar de tudo, tinham estado todos envolvidos na mesma guerra, na mesma luta pela independência, embora cada um à sua maneira, estava relacionada com o mesmo objetivo: o de libertar o país do colonialismo. E, por isso, a união entre todos os povos seria a solução ideal para melhorar a situação do país e fazer com que todos vivessem de igual modo: “A FRELIMO negava todo o tipo de diversidade: religiosa, étnica, racial, política, linguística, social, entre outras” (Chichava 2008:7).

Chichava acrescenta que a ideologia da FRELIMO baseava-se na construção de um “homem novo” que não pusesse em causa a noção da moçambicanidade, que seria

o caminho a enfrentar: “Ideologia que defendia a criação do “Homem Novo”, o qual devia estar livre dos seus “maus hábitos” – que punham em causa a moçambicanidade” (Chichava 2008:7).

Contrariando as intenções que a FRELIMO tinha para o seu povo e para melhorar as condições socioeconómicas do seu país, a RENAMO surgiu com uma vontade completamente diferente de gerir Moçambique, aquecendo, desse modo, os ânimos entre ambos os partidos políticos. A RENAMO, ao contrário da FRELIMO, defendia que cada província deveria ser dirigida por um elemento escolhido por unanimidade e com capacidades etno-linguísticas, “um filho da terra” para que pudesse ser devidamente compreendido entre os seus, defendendo assim a individualidade e o regionalismo específico.

Essas divisões entre os povos das diferentes regiões, a diferença de tratamento de uma região para outra, a diferente visão que proporcionaram a cada povo das diversas regiões de Moçambique, que porventura já existiam no colonialismo, fizeram com que as diversas regiões não se conhecessem entre elas, nem tivessem contacto umas com as outras. Eram totalmente desconhecidos uns para os outros, descartando qualquer noção de nação:

Os moçambicanos idos das diferentes regiões não se conheciam, e pouco fora o contacto entre eles durante a colonização. Moçambique como nação não existia, e provavelmente ainda não existe, porque não é necessariamente vivido como tal por todos os moçambicanos (Chichava 2008: 6).

Introduzindo o conceito de nação, J. Isawa Elaigwu refere que a nação baseia-se, essencialmente, na união de um povo do mesmo país partilhando a mesma economia, o mesmo território e uma língua, tendo como único fator a cultura como ponto de distinção entre eles. São, sobretudo, habitantes de um mesmo país que vivem sob um mesmo governo. Assim, Elaigwu enumera três características essenciais para construir uma nação:

O conceito de *nação* aplica-se, em princípio, ao menos a três categorias de grupos humanos. Em primeiro lugar, ele pode aplicar-se a “uma comunidade estável e historicamente evoluída de pessoas tendo em comum um território, uma vida económica, uma cultura que os distingue e uma língua”. Em segundo lugar ele pode designar “ as pessoas habitantes de um território unificado sob a autoridade de um governo único, um país e ainda um Estado”. E, em terceiro lugar, uma nação pode ser “ um povo ou uma tribo” (Elaigwu 2010: 522).

Este conceito de nação não existiu em Moçambique durante o colonialismo nem sequer depois de o país ter mergulhado no “pós-colonialismo”, ou melhor dizendo, no período pós-independência. De acordo com Chichava, a não existência do conceito de “nação” e a divisão entre os povos moçambicanos protagonizada pela FRELIMO e pela RENAMO foram, de facto, muitos importantes para o desenrolar da história de Moçambique, mas estas não foram as únicas razões. Chichava aponta dois momentos fundamentais para o aparecimento dos conflitos étnico-tribais:

a análise deste fenómeno social complexo é feita em dois momentos: o primeiro abarca o período da constituição dos movimentos anticolonialistas, da luta pela independência e dos primeiros quinze anos da independência, caracterizados pela presença de um Estado centralizado e homogeneizante; o segundo começa oficialmente em 1990, com a morte deste Estado e a transição para o pluralismo democrático (Chichava 2008: 1-2).

A FRELIMO, ao contrário da RENAMO, tinha objetivos relacionados com a unificação do povo moçambicano, defendendo a unidade do país e a sua pátria, como já aqui foi referido. Por isso, Tedesco, referindo-se ao projeto defendido pela FRELIMO, enumera três pontos importantes nos quais este movimento se baseava:

Em Moçambique, os projetos político-culturais da FRELIMO se tornam o grande referencial construtor da identidade nacional. Como representação de ampla circulação os discursos e argumentos que impuseram as características de “homem moçambicano”, de “nação moçambicana” ou defesa da “pátria” foram aceites de maneira naturalizada. Para a FRELIMO a nação correspondia ao “povo trabalhador” ou às “massas exploradas” e o projeto político almejava atingir o progresso e o desenvolvimento para a coletividade (Tedesco 2008: 24).

Uma das medidas adotadas pelo Estado para atingir a unificação pretendida, passou pela adoção da língua portuguesa como meio de comunicação a nível comercial, político e administrativo, medida já tomada pelo movimento FRELIMO durante a luta armada, apresentando a língua portuguesa como uma língua única para os moçambicanos comunicarem uns com outros, independentemente do grupo étnico ao qual pertenciam, tal como Gregório Firmino afirma:

As primeiras indicações do desenvolvimento de tal quadro ideológico foram dadas durante a luta armada anti-colonial para a libertação de Moçambique, quando o movimento nacionalista FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) decidiu adotar a língua portuguesa com a finalidade de preservar a unidade entre os moçambicanos de diferentes origens, envolvidos na sublevação (Firmino 2008:5).

A língua portuguesa seria assim uma maneira de todos os moçambicanos comunicarem entre eles, sendo eles das zonas rurais ou urbanas. A língua seria a base da unidade de um único povo e sendo utilizada em todos os locais públicos, para assim se entenderem uns com os outros: “O Português tornou-se, conseqüentemente, um meio primário de comunicação nos domínios públicos, não somente em cenários institucionais mas também nas interações quotidianas urbanas em espaços públicos, tais como restaurantes, ruas, mercados, etc” (Firmino 2008:6).

Houve, no entanto, quem se opusesse às medidas apresentadas pelo partido que estava à frente do país naquela altura. As oposições tiveram como protagonistas os “abolicionistas”. De acordo com Firmino, aquando da adoção da língua portuguesa como língua única ou primeira língua do povo moçambicano como meio de comunicação, surgiram dois grupos de pessoas, os “adaptacionistas” e os “abolicionistas”. Os primeiros encontravam-se a favor da mudança e da adaptação da língua do colonizador como primeira língua do país, enquanto o segundo grupo não concordava com essa nova medida da FRELIMO, defendendo que as línguas dos colonizadores deveriam ser todas abolidas:

Os abolicionistas que propõem a exclusão das línguas ex-coloniais, enfatizam considerações culturais, ou seja, valores essencialistas, como a promoção da africanidade e a eliminação de vestígios coloniais, enquanto os adaptacionistas, que apelam à manutenção das línguas ex-coloniais, dão mais peso a considerações práticas, como o funcionamento das instituições do estado e a integração no mundo moderno, ou seja, destacam aspetos políticos (Firmino 2008: 3).

Essas diferenças entre os que defendiam os valores tradicionais e os que apostavam na modernização dos países trazendo para o país culturas, valores e ideias vindas da Europa criaram um ambiente muito hostil entre os dois grupos ou entre os habitantes das zonas rurais e das zonas urbanas. E, apesar do esforço demonstrado pelo Estado em transformar os diferentes povos todos numa só nação, este não foi suficiente para apagar as desigualdades entre a cidade e o campo. Renata Satiko Akiyama faz uma referência às desigualdades entre o campo e a cidade salientando que:

As diferenças entre o urbano e o rural em Moçambique, como em toda a África, são facilmente percebidas. Formam dois espaços que representam realidades opostas e que mesmo mantendo uma certa relação, caminham a velocidades desiguais decorrentes, entre outras razões, do processo de globalização e inserção acelerada de culturas e hábitos diferentes (Akiyama 2007:3).

Essas desigualdades reforçaram os conflitos entre os africanos da cidade e os africanos do campo. As diferenças entre os dois espaços a nível educacional, de infraestruturas, de administração pública, entre outros, contribuíram para a pobreza das zonas rurais. As cidades, em contrapartida, conseguiram crescer e acompanhar o desenvolvimento que se fazia sentir nos países da Europa e com o qual os seus habitantes se identificavam e pretendiam governar o país.

1.2 Herança Colonial e Memória Coletiva

Como é sabido, as marcas do passado moçambicano foram transportadas, boas e más, para o presente do povo de Moçambique. Os moçambicanos construíram o caminho das suas vidas sempre olhando para aquilo que ficou para trás; uns porque recordam o passado por acreditarem que a melhor forma de o superar é mostrar indiferença; outros porque defendem que o passado é culpado pela situação do presente.

Para além dessas mágoas do passado que ainda perduram na memória e na vida do povo moçambicano, também a perda de identidade foi um problema que surgiu com o colonialismo e devido aos dezasseis anos de guerra civil que opôs a FRELIMO e a RENAMO, e que ainda hoje é tema de debate dentro e fora do país. Acerca desse assunto, Lima e Marquês realçam a importância da procura da personalidade por parte dos moçambicanos, precisamente a seguir aos dois momentos mais marcantes da história do país deles: “Moçambique, após a experiência da colonização e da guerra civil que perdurou por vários anos é um país que busca a personalidade da nação que ainda não se assentou sobre o estado moderno criado” (Lima e Marquês 2005:22).

Mia Couto também refere muito a questão da identidade como principal objetivo do povo moçambicano desde que o país alcançou a paz. No entanto, num estudo sobre o percurso literário do escritor moçambicano, Claudiany Pereira escreve que Moçambique, hoje, resulta de diversas mudanças a nível sociopolítico que se traduziram em múltiplos confrontos culturais que, por sua vez, contribuíram para uma nação dividida, dado que a homogeneidade africana não conseguiu sobressair no meio de tantos confrontos que fizeram de Moçambique um país ainda mais dividido. Esses conflitos culturais ainda hoje são visíveis e a prova disso é que ainda falamos de diversos Moçambique(s) e não apenas de um:

O Moçambique de hoje é o resultado de vários deslocamentos em que os encontros e confrontos entre distintos registros culturais produziram uma identidade plural de matriz partilhada. Origina-se daí uma sociedade não homogênea, mas que emerge da coabitação, e uma literatura que reflete essa realidade e que tem como informadores, criadores, divulgadores (recetores), os mesmos elementos em presença nessa coabitação (Pereira 2008:11-12).

Segundo Margarida Calafate Ribeiro e Maria Paula Meneses, Moçambique, nestes últimos 30 anos, sofreu inúmeras alterações a nível político, social e cultural que têm vindo a transformar o país. De acordo com as autoras, após a independência Moçambique delineou um projeto de cariz nacional com o qual pretendia desenvolver e assegurar a unidade e a paz do país para contrariar o colonialismo. O objetivo era, sem dúvida, unificar o povo moçambicano em torno da mesma causa – lutar contra o colonialismo – bem como da crença que a união ajudaria a desenvolver uma identidade mais sólida e mais credível aos olhos dos europeus. Dessa forma, Margarida Calafate Ribeiro e Maria Paula Meneses caracterizam Moçambique da seguinte forma:

Nos últimos 30 anos, Moçambique atravessou profundas transformações políticas, económicas, sociais e culturais, com reflexos significativos nas dinâmicas identitárias nacionais. A independência nacional traduziu-se na premência de criar um projecto nacional, capaz de assegurar o desenvolvimento, a unidade e a paz. Esse projecto fundou-se, sobretudo, numa identidade político-ideológica, redentora dos males coloniais e imperiais. Contudo, ainda que a lógica discursiva dominante (oficial/estatal) fosse no sentido da homogeneização das experiências, dos sentidos da vida e das expectativas em relação ao futuro, na prática sobreviveram múltiplos (Ribeiro & Meneses 2008:155).

De facto, Moçambique passou, desde o início da guerra colonial até ao último ano de guerra civil, por imensas mudanças que o tornaram num país muito instável a nível identitário. Durante a guerra colonial, os moçambicanos viram-se divididos por grupos consoante as suas aptidões linguísticas, etnia e cor de pele, contribuindo para a perda de identidade de um povo que sonhava em afirmar-se enquanto povo unido, que procurava acesso aos mesmos direitos que a população branca. Com o 25 de Abril de 1974, os moçambicanos acreditaram numa vida nova com igualdade de direitos. Infelizmente, assim não aconteceu, visto que depois de terem conseguido a independência a 25 de Junho de 1975, mergulharam numa guerra civil que mais uma vez dividiu os povos consoante as suas capacidades, etnia, cor, religião e crenças culturais. Sobre esse tema, Mia Couto escreve no seu livro *Pensatempos*:

Nós não tivemos, em Moçambique, mudanças tão dramáticas. Mas a História também nos fez algumas emboscadas. Os que, como eu, têm hoje quarenta e cinquenta anos já atravessaram realidades históricas muito diversas. Já foram muitos Moçambiques. Pertenceram, primeiro, a um Moçambique colonial. A um Moçambique que ainda não era Moçambique. (...). Depois, veio o país da Independência. (...) Veio essa coisa à que, à falta de nome, chamamos guerra civil e a ex-cantineira virou a ex-Loja do Povo. (...) Por fim, veio o Moçambique do capitalismo e a cantina reabriu com alguém que, às vezes, acerta na língua, mas que continua a errar nas contas. Mas não foi apenas o país que sofreu mudanças. Nós mudámos. A nossa própria ideia sobre quem somos foi sendo alterada. Nas décadas de 70 e 80 a nossa identidade era simples e homogénea: éramos moçambicanos (Couto 2005:86-87).

Relacionado com a questão da identidade moçambicana, no mesmo ensaio, Mia Couto explica que hoje em dia a identidade do povo moçambicano não se resume somente em ser “moçambicano”. Nos dias de hoje, segundo o escritor, a identidade, talvez devido à história do país, prende-se com diversos pequenos detalhes que são fundamentais para a sua definição. São, na realidade, conceitos como “Raça”, “Tribo” e “Religião” que dominam a definição da identidade em Moçambique. Mia Couto explica:

De um modo geral, para todos nós, a primeira coisa da nossa identidade é ainda o sermos moçambicanos. Hoje em dia, porém, outras formas de pertença estão-se esboçando. Para muitos de nós estão nascendo outras primeiras identidades. Pode ser uma identidade racial, tribal, religiosa. Esse sentimento de pertença pode colidir com isso que chamamos de «moçambicanidade» (Couto 2005:87).

Margarida Calafate Ribeiro e Maria Paula Meneses apresentam, na introdução do seu livro intitulado *Moçambique: Das palavras escritas*, a opinião que têm sobre a imagem que Moçambique apresenta atualmente. Deixam a ideia de que Moçambique, hoje em dia, é um Moçambique de pura invenção que necessita de ser completado, como se pode ler no excerto aqui apresentado:

A “invenção” do Moçambique actual em finais do século XIX representa uma ruptura significativa com um conjunto de representações e percepções identitárias anteriores. A partir de então a (re)construção desta região produz-se em função da imaginação colonial portuguesa. Esta criação de Moçambique como projecto político colonial e, conseqüentemente, como espaço geopolítico concreto ligado a uma identidade territorial é alheia às complexidades do local da história local (Macedo 2008:5).

As autoras veiculam a ideia de que Moçambique apenas é fruto da imaginação fértil de quem passou pela história e de quem somente a observou de fora. No entanto, há que salientar que a imagem que Moçambique produz para fora do país é baseada nos estereótipos que os europeus tinham criado para eles. Acerca dessa visão que

ainda se pode ver nos dias de hoje, Mía Couto refere, numa entrevista dada à *Roda Vida*, a imagem folclórica e errada que os ocidentais têm dos africanos através da imagem criada pelos europeus, e com a qual os moçambicanos ainda vivem e constroem o seu futuro identitário:

A questão é que essa visão agora já é interna, quer dizer, os africanos já sinalizaram, digamos assim, incorporaram essa visão de si mesmo. Acho que o mais grave é isso, e provavelmente a responsabilidade histórica dos africanos agora é produzir uma imagem de si mesmos que seja diferente, que seja uma fuga a esse exterior (Couto 2007).

A propósito desta afirmação sobre a questão identitária moçambicana produzida pelos “outros”, o escritor moçambicano fala de como se sente, enquanto moçambicano, ao ver as imagens que a própria televisão transmite sobre Moçambique: “Eu vejo como Moçambique surge na televisão do mundo e fico aterrado com a ideia deformada que os outros possuem da minha terra” (Couto 2007 s/p). Moçambique tem um problema que pode ser identificado como falta de capacidade em desligar-se do passado, vivendo constantemente em função de inúmeras normas sociais e políticas que foram instauradas ainda no Moçambique Colonial. Esse passo em frente deveria ser visto como um passo para o futuro em que a afirmação da própria cultura moçambicana seria a preocupação principal. Uma das principais e importantes ligações ao seu passado é, sem dúvida, a aceitação da língua do colonizador – o português – como língua unificadora do país. Para além dessa ligação, António Francisco faz referência a outras ligações não menos importantes, no artigo intitulado “Sociedade civil em Moçambique - expectativas e desafios,” que integra um livro com diversas análises feitas por diferentes autores e intitulado *Desafio para Moçambique*. António Francisco escreve:

Os discursos políticos oficiais mostram sérias dificuldades em se reconciliar com o passado, tanto o passado mais recente como o mais remoto. Foi aceite uma vasta gama de elementos e atributos estabelecidos na luta entre a consolidação do Estado Novo e a afirmação de uma moçambicanidade independente. Foi apropriada, por exemplo, a língua do colonizador (o Português), da máquina administrativa pública estabelecida em todo o território nacional; de uma parte significativa do legado judicial e da simbologia estabelecida pelas autoridades portuguesas, como por exemplo as datas celebrativas da conversão das principais e distritais, durante o período colonial (Francisco 2010:62).

Mais do que a importância dada à língua do colonizador, Moçambique construiu o seu plano nacional virado para a modernidade, para uma vida social e política

moderna com base em fundamentos coloniais, mas tendo em conta as consequentes adaptações de identidades dentro de um mesmo Moçambique, modificando-as e adaptando-as de acordo com o espaço, o que fez com que o país vivesse diferentes Moçambiques num só Moçambique. Estas diferenças de identidade provocaram vários conflitos entre os diferentes povos. Esta situação ainda se nota em Moçambique que se apresenta como um país multicultural. A propósito da diversidade cultural em Moçambique e a realidade identitária, Meneses escreve:

No caso moçambicano, analisar as especificidades das longas durações da história exige alargar o campo analítico. A tensão entre o projecto nacional, de base territorial moderna, mapeado, legislado e historicizado pela mão colonial e as sucessivas (re) construções das várias identidades presentes num território geocultural identificável como o do Moçambique dos nossos dias, traduziu-se numa co-habitação que nunca foi pacífica (ainda que como tal interpretada pelo poder) e tão-pouco dialogante. Esta realidade manifesta-se nas sucessivas reconfigurações das identidades (ideológicas, étnicas, raciais e religiosas) em tensão, que foram gerando outros pressupostos e outros conceitos definidores de outros lugares geoculturais também nomeados como Moçambique, senhores de outros arquivos culturais, linguísticos e religiosos (Meneses 2011:94-95).

Ao longo dos anos em que o país esteve sob o domínio português, mas também depois de ter atingido a independência e ter mergulhado numa guerra civil de dezasseis anos, Moçambique ainda tem o preconceito racial pelo qual tanto sofreu nas mãos dos europeus/portugueses. De facto, o que se pode verificar, hoje em dia, é um Moçambique que adotou a língua portuguesa como língua unificadora. Alguns moçambicanos defendem, no entanto, que por muito que os “brancos” possam escrever sobre a história do país, nunca terão sentimentos tão fortes como se fosse um negro a escrevê-la. Para exemplificar esse sentimento patriota por parte dos escritores negros moçambicanos, Claudiany Pereira faz referência a uma análise feita pelo escritor António Loja Neves ao escritor moçambicano (branco) Mia Couto. Assim, Pereira salienta:

Um autor branco jamais poderia ter a experiência de cor e todas as suas problemáticas e fenomenologias, só poderia viver a cultura nativa através do outro, sendo a sua escrita testemunho de uma vivência da qual não é agente. Por isso somente autores negros podiam (poderiam) ser representativos da cultura africana, porque a vivenciavam enquanto elemento primordial do continente negro por excelência (Pereira 2008:13).

Mia Couto, num dos textos que compõem o livro *Pensatempos*, realça a sua opinião acerca dos escritores brancos que escrevem sobre África, dizendo que para ser-se escritor africano é preciso um “certificado de autenticidade”, enquanto, que no

caso dos escritores europeus ninguém coloca em causa a sua autenticidade ao escrever sobre determinado assunto:

Pensa-se, por exemplo, na produção cultural dos africanos. Em lugar de valorizar a diversidade dessa produção e olhar o livro como produto cultural substitui-se a apreciação literária por uma visão mais ou menos etnográfica. A pergunta é – quanto este autor é «autenticamente africano»? Ninguém sabe exactamente o que é ser «autenticamente africano». Mas o livro e o autor necessitam ainda de passar por essa prova de identidade. Ou de uma certa ideia de identidade. Exige-se a um escritor africano aquilo que não se exige a um escritor europeu ou americano. Exigem-se provas de autenticidade. Pergunta-se até que ponto ele é etnicamente genuíno. Ninguém questiona quanto José Saramago representa a cultura de raiz lusitana (Couto 2005: 62-63).

De facto, o racismo que no passado assombrava a vida dos moçambicanos, é hoje parte integrante da cultura moçambicana. Ou seja, atualmente, vê-se em Moçambique uma inversão de papéis já que são os próprios negros que desempenham o papel de “racistas” verificando-se um racismo coletivo por parte dos negros face aos brancos. Assim, Pereira explica: “Embora hoje a sociedade moçambicana seja melhor compreendida como complexo híbrido cultural, o racismo, que no período colonial afetava a raça negra, na independência voltou-se à raça branca” (Pereira 2008:15).

No entanto, relativamente à questão do racismo em Moçambique, Mia Couto defende, ao contrário de Pereira, que a problemática do racismo já está praticamente resolvida. Reitera ainda que não há países no mundo onde não exista racismo e, por isso, Moçambique não foge à regra. Na entrevista concedida à *Roda Vida*, Mia Couto responde da seguinte forma à questão do racismo em Moçambique:

Eu acho que Moçambique resolveu bem, não inteiramente, mas resolveu bem a questão racial. Não há nenhum país no mundo que eu tenha visitado em que não exista racismo. Ele está presente como uma espécie de doença universal, mas, se calhar, o país onde eu estive, onde esse peso da raça está menos presente, é Moçambique. Até porque não é uma conquista histórica recente, mas a própria percepção da raça em Moçambique é bastante diversa (Couto 2007).

Numa outra entrevista concedida à *Rádio Moçambique*, Mia Couto afirma que para além de todos os pontos que possam ser considerados como memória ou marcas do passado e que contribuíram positivamente ou negativamente para o processo de desenvolvimento da vida social, política e cultural moçambicana e que se prendem essencialmente com o colonialismo, há que referenciar também que a guerra civil contribuiu, no seu todo, para a construção do presente moçambicano. E, por isso, há um sentimento de desculpabilização que deveria ser discutido e assumido pelos

moçambicanos. Não obstante essa obrigação por parte dos moçambicanos, e falando das marcas deixadas pela guerra civil, Mia Couto reflete:

A mais terrível, no nosso caso, é a descoberta do poder de desfazer, de desconstruir. Aqueles que se sentem excluídos num certo modelo de sociedade são tentados a aderir a um discurso manipulador e a tentação é esta: já que não tenho lugar no futuro e destruo o próprio Tempo, já que a minha pátria não é minha eu a converterei num não-lugar. Esse sentimento ficou, experimentou-se a vertigem do caos que rapidamente pode ser reavivada (Couto 2012).

A par desta entrevista na qual Mia Couto aborda o tema da guerra civil como um dos momentos mais marcantes do país, o escritor moçambicano também se refere a outros temas como, por exemplo, a guerra civil e as marcas de um povo que se viu obrigado a adaptar-se a uma nova realidade para não se sentir excluído. Dentro dessas muitas obras que Mia Couto escreveu, também há temas como a busca da identidade de um povo que se viu privado dessa mesma identidade, as marcas de um capitalismo de sentido único, favorecendo apenas os que se sentiam preparados para uma mudança política e social, bem como as consequências dessas mudanças no espaço urbano e no espaço rural: um Moçambique limitado a uma imagem que foi construída pelas pessoas que o olhavam de fora e com a qual os próprios moçambicanos se identificaram e que continua a ter um peso fundamental para as decisões do dia-a-dia.

Durante a época colonial que abalou Moçambique gerou-se uma divisão entre os povos moçambicanos que separaram os que se “transformaram” e tornaram-se “assimilados” dos que continuavam a reger-se pelos costumes tradicionais. Foi, contudo, com a guerra colonial, que esta divisão se intensificou contribuindo para a continuidade do sentimento de exclusão por parte de quem preferiu dar prioridade aos seus costumes tradicionais.

Esse sentimento de exclusão que os africanos sentiram no período colonial durante o qual o negro era excluído da vida social dos brancos, sendo proibido de participar em atividades diárias, voltou a ser assunto principal durante a guerra civil e, hoje, Moçambique continua a viver com esta marca do passado; uns adaptam-se aos tempos, outros nem tanto e são excluídos dele.

Para além da questão da exclusão social, Márcia Vieira recorda mais dois temas que passaram da vida quotidiana do passado para o dia-a-dia moçambicano: a educação e a religião também foram bastante atingidas na era colonial e ainda hoje se nota uma dificuldade muito grande em combater essas falhas. Relativamente à primeira questão, durante o período colonial, como é sabido, a educação não era

permitida nem era acessível a todos os africanos. O resultado dessa proibição por parte dos colonizadores reflete-se na elevada taxa de analfabetismo que se nota em Moçambique. De acordo com Márcia Vieira, a educação durante o colonialismo era baseada em critérios católicos que apenas eram seguidos pelos chamados “assimilados”. Neste contexto, a autora escreve: “durante o período colonial, o acesso à educação se caracterizava como o critério, por excelência, da demarcação de fronteiras de mobilidade social, que passava necessariamente pelo crivo da Igreja Católica através das políticas de assimilacionismo” (Vieira 2006:44).

No que diz respeito à religião, os africanos ainda hoje relembram memórias do passado colonial e, por essa razão, a maioria dos habitantes das zonas rurais afirmam não ter religião. Esta opção relaciona-se com o princípio de que, para eles, a religião católica continua muito ligada à época colonial sendo considerada a religião oficial de Portugal. Citando Márcia Vieira:

Apesar das alterações na conduta da Igreja Católica em relação ao colonialismo português, após 1960, para a maioria da população moçambicana, a religião católica está directamente relacionada ao antigo colonizador português, por ser esta a religião oficial de Portugal (Vieira 2006:58).

Para além dessas características que construíram a identidade do povo moçambicano e que hoje continuam a delinear-lhe os passos para o futuro, Moçambique também ficou marcado pela pobreza durante o domínio colonial, pobreza essa que continua a estar presente hoje em dia.

Num estudo realizado pelo Ministério da Saúde de Moçambique com o apoio técnico da Helen Keller International, realizado em 2002 na cidade de Maputo, o resultado que se verifica é que Moçambique é um país muito rico em recursos humanos e naturais; no entanto, é um país muito pobre devido aos diversos conflitos pelos quais passou e que o enfraqueceu em termos políticos, económicos e sociais. No relatório pode ler-se: “Moçambique é muito rico em recursos humanos e naturais. Contudo, apesar de possuir tão vastos recursos, a pobreza em Moçambique é profunda como resultado de muitos anos de conflito armado e declínio económico” (2002).⁴

⁴ O estudo realizado em Maputo, em 2002, pelo Ministério da Saúde, com o apoio técnico de Helen Keller International, intitulado *Moçambique: Investir na Nutrição é Reduzir a Pobreza-Análise das Consequências dos Problemas Nutricionais nas Crianças e Mulheres Maputo - Dezembro 2002*. Disponível em http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADD994.pdf.

Tânia Barbosa acrescenta, acerca das consequências das guerras a nível económico e da consequente pobreza que abala este país, que a destruição de infraestruturas às quais as populações assistiram durante as guerras no país, teve consequências muito graves na economia: “Exemplo disso é a destruição de infraestruturas como pontes, aeroportos, portos, telecomunicações, escolas, unidades de saúde” (Barbosa 2005:35). Essas infraestruturas levaram anos a serem reconstruídas e deixaram a situação económica do país ainda em pior estado do que se encontrava antes das guerras que o assolaram. E, hoje, Moçambique ainda vive com as marcas da pobreza bem presentes. Não se pode esquecer que a situação apresentada sempre foi pior nas zonas rurais do país onde as populações viviam da agricultura e da terra que tiveram que abandonar durante as guerras para se refugiarem dos conflitos armados, interrompendo assim a produção agrícola.

No entanto, para além das causas e consequências apresentadas como principais responsáveis pelo modo como se desenvolveu o país depois de ter passado por anos difíceis de luta, Mia Couto fala ainda de outras pobreza que fazem parte do país mas que muitos preferem ignorar. O escritor moçambicano refere-se a uma pobreza de espírito por parte dos moçambicanos. Uma pobreza de inovação, de ideias para o desenvolvimento e sustentabilidade do país, continuando a viver de acordo com as ideias e os projetos externos. Mia Couto salienta que:

O atraso em Moçambique não se localiza na economia, mas na incapacidade de gerarmos um pensamento produtivo, ousado e inovador. Um pensamento que não resulte da repetição de lugares comuns, de fórmula e de receitas já pensadas pelos outros. Às vezes pergunto-me: de onde vem a dificuldade em nos pensarmos como sujeitos da História? Vem sobretudo de termos legado sempre aos outros o desenho da nossa própria identidade. Primeiro, os africanos foram negados. O seu território era ausência, o seu tempo estava fora da História. Depois, os africanos foram estudados como um caso clínico. Agora, são ajudados a sobreviver no quintal da História (Ventura 2006: 253).

De facto, Mia Couto insiste muito no facto do povo moçambicano ainda viver de acordo com as normas e os projetos elaborados pelos que foram durante muitos anos um pesadelo. O povo moçambicano, de certa forma, continua a viver e a comportar-se como se ainda se encontrasse em plena época colonial, minimizando as suas capacidades e limitando o seu dia-a-dia, tendo passado a sua rotina do passado para o presente. Nos centros urbanos há uma grande vontade de esquecer o passado, vivendo-se de acordo com a imagem que chega da Europa, adaptando-a a uma nova condição

de vida. E, hoje em dia, existe um Moçambique dividido como, aliás, existiu durante o colonialismo.

Portugal já caminhava por terras africanas no século XV, mas foi só no século XIX que o imperialismo português se fez sentir com mais força, dado ter sido convidado em cima da hora para a Conferência de Berlim que ditaria a nova distribuição dos territórios africanos pelos impérios europeus:

As atividades de Portugal, a partir de 1876, constituíram a segunda série de acontecimentos importantes. Melindrado por só ter sido convidado para a Conferência de Bruxelas no último minuto, Portugal deu início a uma série de expedições que levaram a coroa portuguesa a anexar, em 1880, as propriedades rurais afro-portuguesas de Moçambique, até então quase independentes (Uzoigwe 2010:32).

Foi no final do século XIX que Portugal entrou definitivamente na corrida pelos territórios africanos, continuando a defender os seus principais objetivos na implementação das suas ideias nas colónias africanas: “Os fundamentos do colonialismo português não se alteraram necessariamente na década de 1890: os interesses privados, os interesses da política metropolitana e o ativismo continuavam presentes” (Lains 1998:492).

A pouca informação transmitida em Portugal sobre África e as colónias portuguesas era um mal menor para o continente africano. A guerra que foi desencadeada pelos próprios africanos em resposta à pressão imposta pelo governo português ao não conceder a independência às suas colónias foi, sem dúvida, um passo gigante para os anos de terror que se seguiram, dado que Portugal, desde o século XVIII, que fez chegar a sua intenção de nunca conceder a independência às suas colónias: “Portugal não tinha de forma alguma, a intenção de um dia conceder a independência às suas colónias e buscava integra-las em uma complexa relação com a metrópole” (Chanaiwa 2010:314).

Foram, de acordo com Pedro Lains, questões económicas e financeiras que levaram Portugal a reforçar a sua presença em terras africanas: “O imperialismo europeu em África foi conotado durante algum tempo com motivos de natureza económica ou financeira” (Lains 1998:463). No entanto, Hammond defende que as razões para o imperialismo português apenas têm razões políticas: “O imperialismo português tinha um carácter essencialmente político” (Hammond 1969:464).

Porém, na mesma linha de pensamento de Pedro Lains e referindo-se às literaturas coloniais, Francisco Noa revela que nas literaturas africanas está bem

explícito um dos motivos que levaram os portugueses para África, defendendo assim que as motivações portuguesas não passaram de questões económicas, sendo que o “romance colonial é que faz de África, em geral, e de Moçambique, em particular, *terra de promessa*” (Noa 2002:130). E, por isso, os romances ou literatura africanos transmitiam essa mesma mensagem: “uma das motivações mais comuns da vinda dos portugueses à África e que acaba por ser facilmente identificável em toda a literatura colonial: a motivação económica” (Noa 2002:132).

Continuando nos motivos que levaram os portugueses a penetrarem em terras das suas colónias, e não fugindo muito ao testemunho deixado pelos historiadores acima referidos, Albert Boahen insiste na exploração económica africana, de uma forma geral, (não referindo apenas Portugal), mas não só, como principal intento para os europeus invadirem o continente africano:

No entanto, o objetivo essencial das autoridades coloniais continuava a ser a exploração dos recursos africanos, fossem animais, vegetais ou minerais, em benefícios exclusivo das potências metropolitanas, principalmente de suas empresas. Comerciais, mineiras e financeiras (Boahen *apud* Boahen 2010:15).

Para além das questões económicas e políticas portuguesas que fizeram parte da história de Portugal e da sua “estadia” em terras africanas, são inúmeras, e talvez incompreensíveis, as razões que levaram os portugueses a marcarem de forma negativa a história dos povos das suas ex-colónias. A vontade de criar um ideal de um protótipo nacional que deveria ser aceite por todos, quer portugueses quer africanos, além uma forte crença por parte dos portugueses de terem sido os “escolhidos” por Deus para civilizar, foi um dos motivos que levantou razões muito fortes para uma futura guerra: “a imagem de um povo que via a si próprio como ‘único’, ‘escolhido’ por Deus, e que concebia o ‘outro’, diferente, no caso o africano, como bárbaro, desprovido de ‘religião’ e de ‘civilização’, mas com humanidade.” (Hernandez 2005:504).

Este mesmo povo português “escolhido por Deus” para “tomar conta” dos africanos acreditava plenamente de que tinha “uma missão cristã de civilizar como resposta a uma vocação imperial” (Hernandez 2005:504). Esta missão baseava-se principalmente na visão que os portugueses tinham dos africanos na época colonial, vendo os africanos como pessoas inferiores e atrasadas relativamente às pessoas de raça branca, sendo imperativo, para os portugueses, tornarem os africanos em portugueses, como se pode verificar na afirmação de Hernandez:

Considerava os africanos atrasados em decorrência de um conjunto de circunstâncias históricas acidentais, mas com capacidade de progredir, podendo vir a integrar a nação portuguesa como cidadãos. (...), a inferioridade dos negros era um pressuposto comum e inquestionável, alimentando a política assimilacionista, cujo principal objetivo era fazer que todos os povos do império se tornassem igualmente portugueses (Hernandez 2005: 504-505).

Segundo Hernandez, no século XIX Portugal acreditava em diversos pontos baseados no mito do “Eldorado”⁵ para implementar as suas regras em terras africanas. Este mito era composto por quatro elementos, como refereo mesmo autor:

A crença inquestionável de que as colónias africanas possuíam riquezas; a ideia de que o projeto colonial na África compensaria a perda do Brasil, sendo fundamental para regenerar a nação portuguesa, permitindo-lhe cumprir o seu destino com o estatuto de grande potência; e a ideia de que, embora fosse uma nação espalhada por vários continentes, manteria sempre a sua integridade e sua unidade (Hernandez 2005:503).

Portugal era, de facto, o país mais pequeno no meio de tantas grandes potências que se encontravam na corrida às terras africanas e via em África um caminho para crescer a nível económico e assim competir com os restantes países europeus com as colónias em África. As riquezas que se podiam produzir em terras africanas ou retirar dessas terras seriam para os portugueses o início de crescimento dentro da Europa e no meio dos países colonizadores que, na altura, competiam pelas terras do continente africano. Para Alexandre Baia, Portugal era ou sentia-se excluído do grupo composto pelas grandes potências coloniais que atuavam em Moçambique, visto que “a fraca capacidade financeira exclui[a] Portugal de uma grande parte da esfera colonial de criação de riqueza a favor das companhias concessionárias estrangeiras que operavam em Moçambique” (Baia 2009:86-87).

Retomando o assunto anterior relativo às razões que motivaram os portugueses a invadir as terras africanas, Alexandre Baía aposta essencialmente na procura de ouro

⁵ O mito do Eldorado segundo, Jonnhi Langer, concentra diversas teorias; no seu trabalho Langer aponta três teorias baseadas em estudos elaborados por historiadores e em pesquisas efetuadas acerca do mito do "Eldorado". Assim escreve: “a maioria dos historiadores e das pesquisas sobre esse tema, concebem-no como uma simples ficção. A mais conhecida e divulgada teoria, considera o Eldorado uma invenção puramente indígena, criada com o propósito de ludibriar os gananciosos europeus (NOUHAD, 1988). Outra, de tendência recente, argumenta que este mito foi concebido pelos espanhóis para ocultar o massacre autóctone, servindo na prática para esconder o preço em vidas indígenas da expropriação da terra e de seus minerais preciosos. Ou ainda, de que teria sido formulado apenas pelo pensamento europeu, não recebendo influências indígenas (RAMOS PÉREZ, 1995, p. 281).” (Langer 1997:25-26)

como meio rápido de riqueza garantida e para ver a economia crescer, mas também para aceder ao mercado das especiarias asiáticas que possibilitaria a entrada no mercado europeu de produtos exóticos. A questão do reconhecimento no mercado europeu e o crescimento da economia do país podem ser vistos aqui, novamente, como principais objetivos a alcançar pelos portugueses por via das terras e dos trabalhos dos africanos. Por essa razão, Baia defende que Portugal, no início da sua entrada em África, era visto, antes de mais, como mercador e só depois passou a ser considerado ou visto como colonizador:

A expansão portuguesa em Moçambique foi fundamentalmente motivada pela procura de ouro – que permitia a compra de especiarias asiáticas com as quais a burguesia mercantil portuguesa penetrava no mercado europeu de produtos exóticos. Deste modo, os portugueses estabelecem-se em Moçambique antes como mercadores e depois como colonizadores (Baia 2009:68).

No entanto, segundo Baia, a expansão portuguesa em Moçambique também passou pelo tráfico de escravos que serviam como meio de superar as exigências do crescimento industrial europeu que, cada vez mais, exigia contrapartidas dos países colonizadores, tal como a troca de produtos. Foi no século XVIII que Portugal apostou no comércio de escravos para continuar a competir no mercado europeu. A escravatura portuguesa superou, em todas as expectativas, o comércio de ouro e do marfim, isto porque o trabalho que era feito pelos escravos africanos era pago através da troca de bens, tais como armas e vestuário, entre outros. Esse meio foi, assim, explorado por Portugal por interesses que se cingiam ao melhoramento da economia portuguesa:

A partir da segunda metade do século XVIII, o comércio de escravos, a partir de Moçambique supera o comércio de ouro e do marfim. A atividade mercantil dos traficantes de escravos estava aliada ao desenvolvimento industrial europeu que cada vez mais requeria produtos (café, cacau e açúcar) do trabalho escravo nas plantações das Américas. (...) Nesse contexto, o primeiro momento da expansão portuguesa em Moçambique foi caracterizado por uma economia de tráfico – que consistia num sistema de trocas que deixava às comunidades camponesas a produção e a colheita dos recursos naturais (e humanos, como no caso dos escravos), normalmente controladas pelos chefes nativos e que trazia, em troca, bens de prestígio, louças, armas e vestuário (Baia 2009:69).

É, no entanto, essencial deixar aqui a nota de que a exportação ou mesmo a exploração de escravos africanos já existia em África antes de Portugal ter apostado nesse meio produtivo para enriquecer. A escravatura africana surge nos séculos VII e VIII através dos árabes que ao ocuparem o Egito e o norte de África começaram a conviver com a escravatura doméstica que era, na altura, usada no seio familiar para

punição de quem fosse acusado de feitiçaria, adultério, assassinio ou outros crimes. Aproveitando o conceito inicial de escravatura imposto pelos próprios africanos, os árabes organizaram e desenvolveram o tráfico de escravos com fins comerciais, como realçam Wlamyra R. Albuquerque e Walter Fraga Filho:

Era chamada a escravidão doméstica, que consistia em aprisionar alguém para utilizar a sua força de trabalho, em geral, na agricultura de pequena escala, familiar: (...) Não era só na guerra que se corria o risco de se ser escravizado. Em muitas sociedades africanas, o cativo era punição para quem fosse condenado por roubo, assassinato, feitiçaria e, às vezes, adultério. (...) Em algumas sociedades, a exemplo do povo de Sena em Moçambique, a escravidão também era estratégia de sobrevivência quando a fome e a seca se faziam desastrosas. (...) Desde que os Árabes ocuparam o Egito e o norte de África, entre o fim do século VII e metade do século VIII, a escravidão doméstica, de pequena escala, passou a viver com o comércio mais intenso de escravos. A escravidão africana foi transformada significativamente com a ofensiva dos muçulmanos. Os árabes organizaram e desenvolveram o tráfico de escravos como empreendedorismo comercial de grande escala na África (Albuquerque & Fraga Filho 2006:14 - 15).

Como se pode verificar, a escravatura no continente africano surgiu muito antes da colonização europeia das suas terras e foi para Portugal uma maneira de ter mão-de-obra sem ter que recorrer aos seus meios económicos para poder usufruir do resultado do trabalho dos escravos. A escravatura era vista como uma máquina de produção rápida e com custos muito reduzidos.

Quando se põe em causa todo o processo histórico pelo qual Moçambique passou, não é de estranhar que exista uma versão da história dos acontecimentos diferente para os próprios moçambicanos e para os europeus e ocidentais. Uns dirão que a culpa foi de quem chegou, viu e se apoderou, fazendo prevalecer durante anos a fio “a lei do mais forte”, aproveitando-se de tudo o que o povo africano tinha para aumentar o poder do “trono português”. Outros, do outro lado da história, defenderão que apenas se limitaram a cumprir a missão para a qual tinham sido escolhidos, e que tinha como principal objetivo civilizar o povo africano, educando-o de acordo com as regras e as normas da cultura portuguesa. A guerra colonial que logo de início dividiu o povo moçambicano (uns que passaram pelo processo de assimilação; outros nem por isso), e a guerra civil que eclodiu em Moçambique após a independência contribuíram para a atual situação do país. Certo é que já depois da independência, em 1975, Moçambique pretendia reconstruir tudo o que tinha sido destruído pela guerra colonial e recomeçar do zero. Porém, as duas forças políticas não se entenderam e iniciou-se a guerra civil que durou dezasseis anos. Depois de terminada a guerra civil que opôs a RENAMO à FRELIMO, em 1992, Moçambique viu uma porta aberta para a

reconstrução do país e do seu povo, embora a tarefa não fosse fácil devido à imensa pobreza, fome, miséria e destruição que o país tinha herdado de tantos anos de guerra.

A afirmação moçambicana começa, assim, após a guerra civil, embora se possa dizer que já na época colonial muitos africanos estiveram em frentes de libertação, denunciando a violência das tropas portuguesas. Houve até, durante o colonialismo, uma vaga de escritores moçambicanos que através dos seus textos pretendiam fazer chegar ao exterior o quanto a guerra colonial estava a destruir o país e a alma do seu povo.

Na época salazarista, a literatura africana que, segundo Almeida, Almeida & Caetano surgiu “como resultado de um longo processo histórico de quase quinhentos anos de assimilação (...), ocorrida basicamente devido à colonização sofrida por tais países pelo colonizador, Portugal” (2009:50), também foi posta em causa pelos colonos, sendo que a crítica colonial considerava a chamada “literatura ultramarina” uma literatura condenável pelos seus conteúdos:

Na visão da crítica colonial, a “literatura ultramarina” produzia obras “condenáveis”, ou por mostrarem uma África “não verdadeira”, visto que denunciava os abusos do colonialismo em terras africanas, ou por não ser reconhecida como voz representativa do seu país (Silva 2010: 21).

Porém, a literatura moçambicana que mais tarde viria a sofrer alterações, não tanto a nível linguístico mas mais a nível de conteúdo, surgiu ainda na época colonial pela mão de um pequeno grupo conhecido por “elite moçambicana” que era composta por mestiços e negros do sul de Moçambique. De certo modo, as literaturas africanas, em geral, e a moçambicana em particular, foram muito importantes na luta pela independência dos países do continente africano. Assim o relembra Campos quando afirma que “as literaturas africanas desempenharam um papel muito importante na luta pela independência e na projeção da nação” (Campos s/d:4).

José Luís Cabaço escreve, acerca da literatura moçambicana, que esta surgiu, primeiramente, nas cidades pelas mãos de mestiços e negros que pouco a pouco se foram afirmando. O objetivo deles era, sem dúvida, denunciar os sentimentos de revolta pela situação em que o país se encontrava, bem como o seu povo, consequência da ocupação portuguesa. É através da literatura que os africanos pretendiam fazer-se ouvir e acusar o mau viver ao qual estiveram sujeitos durante o colonialismo: “A palavra escrita revelou-se a forma mais direta de exprimir as sofridas

angústias de denunciar as iniquidades e injustiças, de fazer ouvir a própria voz” (Cabaço 2004:63).

De resto, os primeiros textos da autoria de escritores moçambicanos surgiram com José e João Albasini e Estácio Dias que pretendiam através do jornal *Brado Africano*⁶ demonstrar o seu repúdio pela forma como os moçambicanos eram tratados pelos colonizadores. No entanto, rapidamente tomaram consciência que, apesar dos esforços, a literatura que eles produziam iria ser desprezada e classificada de baixo valor. As razões para que tal acontecesse estavam relacionadas com o simples facto de eles serem negros, como, aliás, o salienta Cabaço:

O sistema respondia com a repressão e, acentuando a diferença, discriminava-os racialmente e remetia-os para a periferia social. A sua discriminação, portanto, não se fundamentava na diversidade de comportamentos, mas sim na cor de pele (Cabaço 2004:63).

É de todo importante perceber que no crescimento das literaturas africanas de língua portuguesa, nem todas se destacaram da mesma forma dentro dos vários países africanos que falam português. Por exemplo, em Moçambique, até aos anos 80, os escritores africanos assumiram-se como uma pátria de poetas. Nesse sentido, a poesia era uma maneira mais adaptada ao mundo no qual viviam e permitia, de forma mais frontal, alcançar prestígio e literário. No livro de Ribeiro & Meneses, intitulado *Moçambique das palavras escritas*, Francisco Noa esclarece as razões que levaram a nação moçambicana a assumir-se como uma pátria de poetas:

Até finais da década de 80, vimos que Moçambique se afirmou, sobretudo, como pátria de poetas (...). Várias são as razões que podem ser encontradas para explicar este fenómeno novo no cenário da literatura moçambicana: prestígio e tradição do género romanescos, imposições editoriais e consumistas, género que aparentemente melhor se acomoda às exigências, oscilações e indefinições do mundo actual, crença numa maior possibilidade de êxito, entre outras (Noa 2008:43).

Em resposta a esta indiferença cultural que lhes é transmitida através dos comentários pouco simpáticos aos textos por eles produzidos, os moçambicanos

⁶ “*O Brado Africano* - um dos jornais mais marcantes e decisivos na verdadeira divulgação da poesia moçambicana - publicado em Lourenço Marques (Maputo), apareceu no cenário jornalístico moçambicano em 1955 e terminou a sua atividade em 1958. Ao contrário de periódicos anteriores - que abriam as suas páginas a poetas, contistas e prosadores de diversas linhas de orientação - *O Brado Africano* agrupou poetas e escritores exclusivamente por afinidades e semelhanças nas linhas ideológicas e estéticas que contribuísem para definir uma poesia medularmente vinculada ao chão moçambicano.” [http://www.infopedia.pt/\\$o-brado-africano](http://www.infopedia.pt/$o-brado-africano) (consultado em 2012-11-06).

estudam uma maneira de se juntarem e lutarem todos juntos contra a falta de respeito à qual são sujeitos diariamente. É, sobretudo, envolto em conteúdos literários que se reúnem para chegarem a um consenso, a uma solução coletiva que ponha em cima da mesa a questão da “moçambicanidade” como prioridade da literatura moçambicana. A propósito, Cabaço sublinha:

Os escritores começam a viagem de reaproximação consigo próprios e com as referências que, reconciliando-se com os seus irmãos, lhes revelam uma identidade mais abrangente: a moçambicanidade, no caso do meu país. As páginas e as revistas literárias são o campo de batalha onde se ensaiam soluções, se definem alianças, se trocam experiências, se buscam caminhos (Cabaço 2004:64).

No entanto, mesmo em termos literários, Moçambique conheceu a divisão dos povos que lutavam pelo mesmo objetivo – afirmação da nação moçambicana através da escrita – mas por caminhos diferentes. A independência do país e a afirmação do povo moçambicano como um povo capaz de apostar numa produção internacionalmente reconhecida, como é o caso da literatura, foi sem dúvida o principal motivo de tanta luta. No entanto, no meio deste conflito, os próprios moçambicanos viraram-se uns contra os outros, opondo-se os intelectuais da cidade aos seguidores da tradição e, por último, os inovadores que, por sua vez, apostaram numa literatura de língua portuguesa, mas com referências culturais tradicionais e históricas. Cabaço reflete sobre esta situação:

Alguns refugiam-se definitivamente na margem urbana. Delimitando os seus horizontes de inquietação e a sua pesquisa de estética, dão costas a quanto sucede do outro lado; renunciam, por incapacidade ou por opção política e cultural, a compreender a realidade que os circunda e, sempre que a ela se referem, fazem-no de forma eurocêntrica, alienada, descritiva (Cabaço 2004:65).

O segundo grupo é definido por Cabaço desta forma:

Mantendo a sua base nos terrenos bem calcados da própria vivência europeizada, marcam a diferença que sentem pela relação física que estabelecem com a natureza e com os espaços moçambicanos (...) Buscam refúgio em referências que consideram universais, mesmo se circunscritas à cultura ocidental (Cabaço 2004:65).

Por fim, o terceiro grupo, que segundo Cabaço é representado por escritores moçambicanos que pretendem não se desligar da língua oficial do seu país – o português –, mas acrescentam uma mistura de normas tradicionais africanas ao texto escrito, ou seja, fazem uma adaptação da língua portuguesa às línguas ou expressões

próprias do povo moçambicano que, de certa forma, permite aos escritores manterem o contato com as suas raízes, as suas tradições, sendo que a mais utilizada são as marcas da tradição oral e da oralidade:

Buscam nas raízes novas abordagens, experimentam linguagens, procuram referências na tradição, na história ou na praxis anticolonial. É um esforço gigantesco e emocionante de identificação para poder retratar a terra e os homens de que se descobriram parte, para lhes restituírem, escrita, a História, para com eles interagirem como escritores e como cidadãos socialmente ativos (Cabaço 2004: 65-66).

Por sua vez, Pires Laranjeira destaca dois grandes momentos que contribuíram para a afirmação das literaturas africanas de língua portuguesa. Um desses momentos situa-se ainda na época colonial e é constituído por diversos textos (nem sempre africanos) tendo como principal tema África e o cenário no qual se vivia até a independência. O segundo momento da afirmação ou desenvolvimento das literaturas africanas de língua portuguesa tem lugar já depois da independência (1975). Uma literatura, que segundo Laranjeira, procura desligar-se do colonialismo para se afirmar como independente até aos dias de hoje:

Podemos estabelecer duas épocas fundamentais: a Época Colonial, desde o aparecimento de esparsos e escassos textos, antes de 1849, não necessariamente literários nem africanos, mas relacionados com África, até às independências dos países, em 1975; a Época Pós-Colonial, em que a literatura se vai libertando da lei da vida colonial, para se assumir como decisivamente emancipada, desde as independências, até à actualidade (Laranjeira 2001:185).

Desde o colonialismo até à atualidade as literaturas africanas, em geral, e moçambicana, em específico, sofreram imensas alterações no modo de se apresentarem ao mundo. De facto, para além dos dois momentos importantes no desenvolvimento das literaturas africanas de língua portuguesa apresentados por Laranjeira, houve mais passos fundamentais para o crescimento das literaturas no continente africano. Por isso, os diferentes caminhos que a literatura africana tomou foram fundamentais para chegar à literatura que hoje existe e que apresenta diferentes estilos literários, como é o caso do “conto”, através do qual Moçambique tem vindo a afirmar-se cada vez mais na literatura. A literatura africana sempre teve um só objetivo, como é referido por Maria Fernanda Afonso, e que se prende ao momento em que esta emergiu, e coincide com a criação de um movimento de resistência ao regime salazarista:

Em África, em que a emergência significativa das literaturas que aí surgiram coincidiu significativamente com a formação de um movimento de resistência ao regime de Salazar, determinando que escritores brancos, mestiços e negros desenvolvessem, a par, estratégias de contestação que teriam, sem dúvida, alvos diferentes, mas que eram manifestamente anticoloniais (Afonso 2004:170).

É de salientar que as literaturas africanas, antes da independência dos respetivos países africanos, receberam inúmeras influências do exterior, o que ajudou, de forma direta, os intelectuais a afirmarem-se culturalmente, baseando-se em princípios já defendidos na América e na Europa por grupos de intelectuais negros e que se relacionam com o movimento que ficou conhecido como Negritude, que irá ser referenciado neste trabalho, mais à frente. Desta forma, num texto acerca das literaturas africanas de expressão portuguesa elaborado por Almeida, Almeida e Caetano para a revista *Soletras*, os três autores salientam a importância que as literaturas estrangeiras tiveram para o crescimento da literatura africana. Houve, desde cedo, por parte dos intelectuais africanos uma vontade de adaptação e de semelhança com os moldes apresentados nas literaturas da América e a Europa. Neste sentido, os autores sublinham:

o escritor africano (...) recebe constantemente as influências do exterior, pelo que a sua escrita, na forma e no conteúdo, começará a revelar o contato com movimentos e correntes literárias da Europa e da América, em que se destaca o movimento da negritude. Portanto, se, a princípio, em face do colonizador, o africano buscava a sua “adequação” aos moldes ditados pela metrópole, achando-se, inclusive, feio, bárbaro e impróprio se não procurasse, em si e no exterior, os meios de tornar-se “parecido”, o quanto possível, com o colonizador, foram ocorrendo, pouco a pouco, contatos com povos que já haviam adquirido um grau de consciência do processo destrutivo por trás da aparente “inofensiva” aculturação, e aqueles povos conscientes ou em processo de conscientização foram importantes aos africanos de expressão portuguesa, a fim de que estes, juntamente com outros fatores (...) vissem a realidade por trás da “máscara” que se lhes mostrava (Almeida, Almeida & Caetano 2009:52).

São de referir, no desenvolvimento das literaturas africanas, os movimentos “pan-africano”, que surgiu ainda entre os séculos XIX e XX, o movimento conhecido como “Negritude” que apareceu nos anos 50 e, também, as literaturas pós-coloniais, grupo no qual se enquadra o escritor moçambicano Mia Couto. As três correntes podem ser consideradas como um passo importante para a afirmação da identidade cultural africana.

No que se refere ao Pan-Africanismo, num estudo elaborado por Taime Jamisse com base na obra de Imanuel Geiss, o movimento surgiu na sequência de um

sentimento de exclusão e de inferioridade por parte dos africanos durante a época colonial. Assim, citando Emanuel Geiss, Jamisse escreve:

De acordo com Emanuel Geiss, o pan-africanismo pode ser visto como movimento intelectual e político entre os africanos e afro-americanos que têm olhado o africano e os afrodescendentes como homogêneos. É um movimento cultural e político preocupado pela independência da África na perspectiva da redenção da África contra a supremacia racial branca sustentada pela ideologia colonial, assim como da necessidade da criação da unidade política de África (Jamisse 2010:82-83).

De acordo com o mesmo autor, o pan-africanismo foi sobretudo um desabafo por parte de intelectuais negros que pretendiam demonstrar as suas capacidades culturais e intelectuais face aos intelectuais de raça branca. Mas, para além disso, foi um grupo de pessoas negras que tinham como fundamentos as normas pelas quais se regia a Revolução Francesa, ou seja, a igualdade de direitos. Tome-se, como exemplo, a citação de Jamisse, que diz:

Basicamente o movimento pan-africanismo era liderado por negros que tinham tido a oportunidade de ter acesso à escola, especialmente à universidade, nas metrópoles; que tinham tido acesso aos princípios ocidentais formulados por John Locke, Rousseau, assim como pela revolução francesa, sobre a liberdade (Jamisse 2010: 84).

Segundo o sociólogo José Maria Nunes Pereira, o Pan-Africanismo não nasceu em África; como defende Geiss, o movimento literário surgiu de um grande sentimento de solidariedade que uniu os negros das Antilhas e dos Estado Unidos da América numa luta pela igualdade racial entre brancos e negros. Para o sociólogo, o termo “pan-africanismo” ficou conhecido através de Sylvester William, que utilizou este conceito num congresso em Londres, em 1900:

O pan africanismo. A ideologia pan-africanismo não nasceu na África. Surgiu de um sentimento de solidariedade e consciência de uma origem comum entre os negros das Antilhas e dos Estados Unidos, envolvidos numa luta semelhante contra a violenta segregação racial que sofriam. (...) O termo pan-africanismo foi utilizado pela primeira vez por Sylvester William, advogado negro de Trinidad, durante uma conferência promovida por intelectuais negros em Londres, em 1900 (Pereira 2006:60).

Apesar de Pereira referir que o conceito foi utilizado pela primeira vez pelo advogado Sylvester William da ilha de Trinidad, o mesmo autor refere que o pan-

africanismo teve a sua origem em Du Bois⁷: “Du Bois é considerado o pai do pan-africanismo” (2006:60). Há, no entanto, uma pequena contrariedade no que diz respeito à pessoa que esteve na origem do surgimento do movimento pan-africano. Jamisse declara que Alexander Crummel foi o homem que lançou a ideologia do pan-africanismo em 1860. E apenas em 1897 é que o movimento apareceu em África através da fundação de uma associação africana criada por um grupo de intelectuais africanos residentes na Grã-Bretanha. Assim, Jamisse sublinha que “em 1860 é lançada a “ideologia” pan-africanista por Alexander Crummel, um afro-americano. Em 1897 é fundada a Associação Africana por um grupo de africanos intelectuais e trabalhadores residentes na Grã-Bretanha” (Jamisse 2010:84).

Apesar do seu “fundador”, o movimento pan-africano teve uma influência – embora, indiretamente – muito grande nas terras africanas de língua portuguesa. Foi, essencialmente, através desse movimento que os africanos das colónias se reviram e se identificaram com os conteúdos literários e políticos que eram abordados pelos intelectuais negros que viviam fora das colónias. É precisamente por essa razão que Jamisse afirma que “este movimento deve ser visto como embrião da criação dos movimentos da luta pela independência.” (Jamisse 2010:83). É nesta linha de pensamento que o autor também refere que o movimento teve grande importância para os países colonizados, tendo em conta que foi através deste que os africanos se afirmaram culturalmente, e também a nível identitário, enfrentando a imagem europeia do africano.

O Pan-africanismo foi, sem dúvida, um contributo para o desenvolvimento da literatura e da cultura africana, mas também do caminho percorrido para a independência desses países que durante anos se viram humilhados, excluídos e violentados fisicamente e psicologicamente pelos colonizadores. Foi, talvez, uma porta aberta para a afirmação do povo africano e da sua libertação. Jamisse relembra, desta forma, que embora não tenha nascido em terras africanas, o movimento pan-africanista teve imensa importância tanto para os negros de fora como os que viviam em terras do continente africano:

O pan-africanismo, apesar de não ter tido uma participação significativa das colónias portuguesas, influenciou sem dúvida o curso dos movimentos de libertação que levaram à independência dos seus países. Foi com a experiência do passado da resistência secular contra o colonialismo que entenderam a urgência da luta contra a

⁷ William E. B. Du Bois (EUA 1868 – Gana 1963). Du Bois, sociólogo e historiador norte-americano, autor de textos fundamentais, como *The Souls of Black Folk* é um dos precursores do Pan-Africanismo.

ocupação imperialista. Longe de fugir das influências da teoria marxista assim como dos partidos comunistas, tornou-se aliado na luta contra o capitalismo e o imperialismo. O pan-africanismo aliava a questão da libertação do proletariado do mundo à questão específica da libertação do negro (Jamisse 2010:86).

No que diz respeito ao movimento da Negritude, foi através deste que os moçambicanos que viviam fora de Moçambique expressaram a alegria de serem africanos e o orgulho que tinham nas tradições e culturas do seu país. O movimento Negritude, segundo Petrônio Domingues, surgiu fora de África. De acordo com o autor, o movimento terá nascido nos EUA, passando pelas Antilhas, pela Europa e só mais tarde se expandiu até África:

O movimento da negritude foi idealizado fora da África. Ele provavelmente surgiu nos Estados Unidos, passou pelas Antilhas; em seguida atingiu a Europa, chegando a França aonde adquiriu corpo e foi sistematizado. Depois, o movimento expandiu-se por toda a África negra e as Américas (inclusive o Brasil), tendo sua mensagem, assim, alcançado os negros da diáspora (Domingues 2005: 26).

Tomando por base um estudo de Laranjeira, este afirma que o movimento Negritude surgiu nos anos 50 com os seguintes objetivos:

O colonizado é uma categoria ainda mais generalizante do que a do negro, mas, por isso, os escritores africanos de língua portuguesa, nos anos 50, assumiram a Negritude (1949-1959) como realização cultural do pan-africanismo, sobretudo os que estavam morando fora de África, cultuando com orgulho a raça, as culturas tradicionais (tribais), relativas ao mato e ao campo, numa estética do retorno ideal às origens, de reencontro com um passado grandioso, utopia da felicidade, à semelhança de uma recuperação rousseuniana (Laranjeira 2001:190).

Com base no estudo do sociólogo Nunes Pereira, a Negritude foi essencialmente formulada por Aimé Césaire⁸, poeta da Martinica:

A negritude formulada pela primeira vez pelo poeta e político antilhano Aimé Césaire, a negritude é um fato: uma cultura. É um conjunto de valores – económicos e políticos, intelectuais e morais, artísticos e sociais – não somente dos povos da África Negra mas também das minorias negras da América e, inclusive, da Ásia e Oceânia (...). É, em suma, a tarefa que se propuseram os militantes da negritude: assumir os valores da civilização do mundo negro actualiza-los e fecunda-los, quando necessário, com as contribuições estrangeiras, para vivê-los a si e para si, mas também para fazê-los viver por e para Outros, levando assim a contribuição de novos Negros à civilização do universal (Pereira 2006:62).

⁸ Aimé Césaire (Martinica, 1913- 2008). Ideólogo do conceito de negritude, grande defensor das raízes africanas e militante anti-colonialista.

Através da Negritude, os intelectuais negros que viviam em África, mas também os que viviam fora do continente africano, queriam fazer chegar aos estrangeiros, principalmente aos povos de raça branca, os seus valores culturais, intelectuais, políticos e morais, bem como a capacidade que eles tinham de adaptar tudo isto à sociedade contemporânea, partilhando com todas as civilizações que quisessem conhecer esta realidade. Fernandes Amorim acrescenta que a Negritude tinha como princípios básicos a recuperação da história africana, bem como a recuperação da filosofia bantu, entre outros fenómenos culturais e artísticos: “neste âmbito a revelação da negritude implicava a recuperação da história africana, dos fenómenos culturais, como a filosofia bantu, as artes plásticas, com destaques para a estatuária e a dança negra-africana ao patamar da memória colectiva (Amorim 2010:107).

Simone Caputo Gomes, num estudo sobre o surgimento da Negritude em África, recorda que o seu aparecimento deu-se devido à vontade dos intelectuais negros de demonstrar que também tinham direito de se expressar de forma igual aos escritores europeus: “A Negritude propriamente dita nasceu, portanto, de um protesto intelectual de negros de formação cultural europeia que tomavam consciência da diferença e da inferiorização que os europeus impunham aos descendentes da África” (Gomes s/d:3).

No entanto, este protesto foi muitas vezes silenciado pelo salazarismo como se pode ver no texto de Gomes: “O contexto histórico-político do aparecimento da Negritude das colónias portuguesas não permitiu a organização de um movimento, visto que coincidiu com o recrudescimento da ditadura salazarista” (Gomes/d:4). Foi durante a Segunda Guerra Mundial que o movimento literário ganhou maior dimensão política, demonstrando até uma ligação direta ao pan-africanismo, como forma de revelar uma vontade ainda maior do povo africano em se afirmar. Assim o refere Simone Caputo Gomes:

Durante a Segunda Guerra e depois dela, o movimento da “negritude” ganhou uma dimensão política, aproximando-se da proposta essencial do pan-africanismo. Na atmosfera internacional da guerra, um esforço esmagador foi exigido dos colonizados para a salvar uma civilização em chamas. A crise despertou no homem negro um desejo de afirmação cada vez maior. E, ultrapassando os limites da literatura, a negritude passou a animar ação política e a luta pela independência (Gomes s/d:5).

Assim tanto o Pan-Africanismo como a Negritude foram movimentos que contribuíram direta ou indiretamente para a libertação dos povos africanos, tornando-

se um meio de afirmação da civilização e dos valores culturais que os africanos pretendiam defender e valorizar perante uma supremacia cultural branca. É importante lembrar que durante o tempo do colonialismo, enquanto a ditadura silenciava os direitos culturais e artísticos do povo negro, dois nomes de grande importância para as literaturas africanas de língua portuguesa deixaram as suas marcas, participando nos dois movimentos que levaram os negros à libertação, nomeadamente José Craveirinha (Moçambique) e o Luandino Vieira (Angola), dois autores, entre outros, que mais tarde viriam a ser uma referência para a literatura africana de língua portuguesa contemporânea, produzida por autores como Mia Couto, Manuel Rui, Ondjaki ou Paulina Chiziane.

Os estudos pós-coloniais, segundo Carreira, “focalizam, portanto, as manifestações culturais, entre elas a expressão literária, das nações que conquistaram sua independência após um longo período de dominação política e cultural” (Carreira s/d:2) e surgiram como meio de afirmação por parte dos povos que as produziram. Dentro da literatura pós-colonial moçambicana destacam-se escritores como Rui Knopfli, José Craveirinha, Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa, Paulina Chiziane, entre outros

Segundo Maria Fernanda Afonso, as literaturas pós-coloniais surgiram somente nos anos oitenta nos países anglo-saxónicos e tinham como objetivo principal estudar os “efeitos da colonização nas ex-colónias britânicas.” Deste modo, Afonso escreve: “a noção de pós-colonialismo surgiu na década de 80, nos países anglo-saxões, no seio dos estudos culturais a propósito do Médio-Oriente e do Sul da Ásia, com o objectivo de analisar os efeitos da colonização nas ex-colónias britânicas” (Afonso 2004:165).

Assim, e de acordo com a mesma autora, o pós-colonialismo pretende, de certa forma, reconstruir a identidade própria dos povos que perderam os seus princípios identitários durante o colonialismo. Os escritores pós-coloniais mostravam, através das suas obras literárias, a sua revolta para com o colonizador, e o desejo de atingirem a igualdade. Maria Afonso afirma, acerca das literaturas pós-coloniais, que “o pós-colonialismo procura estudar a reconstrução de uma identidade própria, recuperando a voz dos subalternos, levando o homem que foi sujeito à repressão de um regime colonial a expressar a sua alteridade face ao Outro” (Afonso 2004:166).

Maria Teresa Salgado faz referência a uma abordagem de Russel Hamilton, de 2003, na qual este último, baseando-se no pensamento de Appiah, dá uma definição das literaturas pós-coloniais, reconhecendo que os escritores pós-coloniais trabalham

sempre para o futuro, ainda que sempre ligados ao passado colonialista. Desta forma, Hamilton esclarece: “os escritores pós-coloniais caminham em direção ao futuro, olhando para trás, isto é, com seus olhares fixos no passado colonial” (Hamilton *apud* Salgado 2004:300).

De acordo com Francisco Noa, hoje em dia a literatura moçambicana com autores como Paulo Borges Coelho, Paula Chiziane, Suleiman Cassamo e Mia Couto, oferece uma imagem muito mais diversificada de Moçambique, sendo uma literatura com conteúdos e estilos completamente diferentes da literatura produzida no tempo colonial, apresentando uma mistura de tempo e espaço que dá a possibilidade de conhecer o país de uma forma mais profunda. O autor fala assim de uma conjugação de dois tempos diferentes, duas realidades divergentes adaptados à realidade atual:

O que nos oferece o universo de ficção em Moçambique é, entre outros aspectos, a conciliação ou confrontação de múltiplas ordens e dimensões: o oral e o escrito, o latente e o manifesto, o tradicional e o moderno, o passado e o presente, o interdito e o permitido, o rural e o urbano, o nacional e o estrangeiro, o natural e o sobrenatural, o vivido e o imaginado, a vida e a morte, o local e o universal, a ordem e o caos, a cosmogonia e a escatologia (Noa 2008:44).

Dentro das diferentes formas de se expressar, Moçambique encontrou na literatura um meio de fazer chegar ao seu povo e ao estrangeiro os diversos sentimentos partilhados pelos seus cidadãos, que se encontravam no país e na diáspora, durante o colonialismo, mas também durante a guerra dos dezasseis anos que abalou o país e que deixou para trás uma imagem de um Moçambique arrasado tanto a nível psicológico, como económico, político e social. Mia Couto faz parte desse grupo de escritores africanos que compõem o movimento literário pós-colonial. Com ele, as duras e diferentes realidades também se misturam, como o passado e o presente, fazendo parte da mesma história.

Mas, a literatura africana não se ficou pela “adaptação” de novas normas ou estilos ligados à literatura praticada na Europa e na América, as principais influências literárias dos escritores africanos. Também estes quiseram dar “personalidade” às suas criações literárias e rumaram por outros caminhos para uma ainda maior consolidação da afirmação da identidade africana. Mia Couto, alvo de estudo neste trabalho, não será certamente o único escritor africano a evidenciar-se pelo seu estilo de escrita. O conto moçambicano, a oralidade e a hibridismo que estão presentes nos textos do autor

são característicos, de certo modo, de uma individualização da literatura moçambicana num processo para se desligar da literatura colonial.

Segundo Maria Fernanda Afonso, os moçambicanos, quando optam pelo conto como forma de demonstrar a realidade do país, sabem perfeitamente que este estilo de texto está mais sujeito ao hibridismo, sujeito a diferentes interpretações e está mais próximo da literatura tradicional de transmissão oral, sendo neste tipo de texto que a tradição oral melhor se enquadra. A escolha dos escritores moçambicanos e, neste caso, de Mia Couto também, recaiu sobretudo na necessidade de eleger o conto como um mecanismo de destruição do estilo europeu ao qual estavam ligados. O conto apresenta-se, provavelmente, como uma forma de autodefinição, jogando com o hibridismo e a oralidade, bem como com o sentimento de ironia para com determinados conceitos defendidos pelos europeus:

Ao elegerem o conto como género privilegiado, os escritores moçambicanos tomam partido por uma forma proveniente do Ocidente, mas sabem que se trata de um tipo de enunciado que se deixa hibridizar facilmente, onde cabem figuras como o pastiche e a paródia, mas igualmente as técnicas da tradição oral, o irracional, a incorporação dos mitos africanos. Preocupados em explicar a vontade que os anima de desconstruir a perspectiva literária eurocentrista, de engendrar um novo campo literário, os contistas moçambicanos rodeiam o texto de formas preliminares que sustentam um contradiscurso, defendendo a opção de uma estética caracterizada por estratégias discursivas que subvertem o cânone europeu, facilitando o hibridismo, a metamorfose dos contributos europeus, o estabelecimento de novas redes de significação (Afonso 2004: 171).

De acordo com a mesma autora, o “conto” apresenta quase sempre um país devastado pelas guerras que o assombraram durante longos anos; este modelo literário constrói-se, essencialmente, a partir de uma busca de identidade perdida durante os anos coloniais, mas também descreve a imagem que os africanos têm de si mesmos:

No conjunto dos contos moçambicanos que representam a África devastada pela ideologia colonial, o projecto literário delinea-se a partir da interrogação sobre a identidade do africano, seguindo um percurso que pressupõe a dialéctica entre uma percepção de si próprio e um modo de entendimento da alteridade (Afonso 2004:325).

Muitos dos contos de escritores moçambicanos que se leem hoje em dia demonstram o repúdio pela situação de incapacidade do seu país face ao terrorismo cultural, político e social que os colonizadores portugueses implementaram nas suas colónias desde muito cedo. São contos que, embora tenham sido publicados após a

independência, foram escritos antes de 1975, como bem o sublinha Maria Fernanda Afonso no livro *O conto moçambicano – Escritas pós-coloniais*:

Embora seja necessário ter presente que muitos dos contos publicados depois da independência foram escritos antes de 1975, é inegável que o colonialismo constitui um dos temas mais recorrentes na narrativa moçambicana. (...) As feridas não estão ainda cicatrizadas na alma dos escritores tendo muitos deles lutado ao lado dos dirigentes do partido do poder. Os seus textos relatam factos que tiveram lugar no período colonial e que estão gravados na memória (Afonso 2004:324).

Na literatura moçambicana atual, os temas dos contos são os mesmos. Segundo a mesma autora, o conto moçambicano procura antes de mais nada uma reconciliação entre a tradição e a modernidade, mas também, entre a África e o Ocidente, “[aparecendo] como um objeto estético, aberto, pluricultural” (Afonso 2004: 324).

Para além destas características referentes ao conto moçambicano, a literatura moçambicana também é composta por outras formas ou estilos que a diferenciam das literaturas europeias, como é o caso da forte presença da oralidade, hibridismo e noção de identidade e memória cultural que se pode observar na literatura produzida por Mia Couto e que, de acordo com Maria Fernanda Afonso, surgiu como consequência do colonialismo que proporcionou a interação de diversas línguas, culturas, entre outros e que contribuíram para um texto híbrido que hoje pode ser apreciado em alguns textos de autores moçambicanos:

Dentro do debate pós-colonial, a literatura tem uma função primordial na descolonização cultural e espiritual, originando interações entre sistemas linguísticos, religiões bíblicas e crenças animistas, encontros e desencontros entre imaginários que impregnaram o racionalismo ocidental do poder sobrenatural dos espíritos. O resultado destas operações é um espaço propício à dialogicidade heterogénea, um texto híbrido, uma língua híbrida, que reflecte a cosmogonia do homem pós-colonial (Afonso 2004:241).

A mesma autora ainda acrescenta que “o conceito de hibridez nasceu do debate da dialética entre o colonizado e o colonizador, determinando a criação de novos conceitos estéticos a partir de uma construção transcultural” (Afonso 2004:245). De facto, este hibridismo ou mestiçagem existentes na literatura africana são resultado de uma longa mistura ou conjugação de línguas que estão presentes em Moçambique.

Abordando o tema da oralidade nos contos coutianos e que também faz parte da literatura africana em geral, Fernanda Cavacas, afirma:

A tradição oral é em África um sistema de auto-interpretação concreta. Por ela a sociedade explica-se – e explica-se a si própria. A história dos africanos dir-se-ia uma verdade ontológica. E vários são os veículos de que a tradição oral se serve para transmitir aos vivos o significado ontológico do grupo (Cavacas 2002:119).

A mesma autora acrescenta que a oralidade ganha ainda mais importância na literatura devido à diversidade de línguas existentes em Moçambique e, que por vezes, deixam falar mais alto questões políticas pelo facto de não aceitarem a ideia de que os sentimentos moçambicanos possam ser transmitidos na língua do colonizador, ou seja, na língua portuguesa:

Entretanto, a importância da oralidade africana faz-se sentir ainda mais no caso da literatura porque muitas vezes a (s) língua (s) natural (is) sobre que se criam os sistemas modelizantes oral e escrito é (são) diferente (s). Acresce a razão política – por vezes de aceitação difícil – de ser à (antiga) língua do colonizador que é dada a função de traduzir emoções, conflitos e aspirações, numa lógica e construção de um projeto de identidade nacional (Cavacas 2002:120).

Ainda hoje a língua do colonizador, embora tenha sido institucionalizada como língua oficial do povo moçambicano, por ser considerada a única língua unificadora do país (devido à diversidade de línguas existentes), não é bem aceite por muitos moçambicanos. As memórias e a presença da oralidade ainda estão bem viva; e o hibridismo nas obras literárias africanas quebra com este “apego” à língua do colonizador permitindo uma língua com características culturais próprias.

Deste modo, a oralidade é vista como fazendo parte das particularidades que compõem a literatura moçambicana. A capacidade de transcrever textos orais, as histórias contadas pelas pessoas e até os momentos diários registados, são elementos fundamentais à oralidade. É, de certa forma, uma maneira de adaptar a realidade à ficção, mas também uma forma de valorizar a memória coletiva do povo moçambicano. Mia Couto, em entrevista à *Roda Viva*, explica a importância da oralidade no seu país dizendo que é uma maneira que os moçambicanos encontraram de se sentirem “mais eu”, no sentido de não terem nenhuma regra nem norma pelas quais a sua imaginação tem, obrigatoriamente, de se reger. E, portanto, há a capacidade de deixar fluir os pensamentos de uma maneira espontânea e livre:

A oralidade é essa outra lógica que nós mantemos dentro de nós, mesmo que seja subjugada à lógica da escrita. Em certo momento, esse universo da escrita em nós ocupa um espaço quase hegemônico, e nós não permitimos que aquilo que seja o lado da abordagem poética, o lado da abordagem mais íntima das coisas, com a possibilidade de deixar conviver dentro de nós diferentes tipos de lógicas. Esta que, para mim, é a briga, não como escritor, mas como pessoa que quero ter uma relação

com a vida que passa por esse partilhar de linguagens com as coisas, com os animais, com as plantas (Couto 2007 s/p).

Por fim, uma outra característica que personaliza a literatura moçambicana no seu conjunto e que, de certa forma, contribuiu para a afirmação do povo moçambicano, para a afirmação ainda maior de uma identidade própria que os desligue, diretamente ou indiretamente, de uma imagem construída pelos colonizadores, é conjugação da língua portuguesa com vocábulos, expressões e ditados africanos. Presentes nas obras literárias de Mia Couto, os neologismos são talvez vistos como uma simples adaptação a uma língua europeia. O não seguimento de uma norma de estilo presente na língua portuguesa escrita, faz com que os escritores moçambicanos possam criar algo de novo que apenas a eles pertence.

O próprio autor, na entrevista concedida à *Roda Viva*, expõe a importância dos neologismos na literatura moçambicana, explicando o porquê de ter optado por este estilo de escrita, dando como principal causa os imensos dialetos existentes em Moçambique:

Eu acho que o segredo não é uma questão técnica, não é como se faz, digamos, do ponto de vista da engenharia da palavra, mas de como se está apto, disponível para escutar aquilo que são as formas de casamento, de namoro... Moçambique vive uma situação muito particular, em que a maior parte das pessoas são de outra língua e estão visitando o português. São de línguas banto [conjunto de línguas do grupo nígero-congolês oriental faladas na África] e têm o português como segunda língua. Isso cria uma situação favorável [para o escritor]: é um privilégio conviver com essa situação em que o português está quase em flagrante nascimento. E isso é feito com uma situação de grande ausência de complexo: as pessoas estão muito livres para assaltarem o português, namorarem na rua, na poeira, de noite, de dia. É difícil [portanto] não ser um escritor que use esse tipo de construção e desconstrução (Couto 2007 s/p).

Com a oralidade, a incorporação de vocábulos das línguas vernáculas na língua portuguesa, o hibridismo e os contos como um principal ponto da literatura, pode-se considerar que, a nível literário, os escritores moçambicanos lutaram e trabalharam imenso para conseguir a sua afirmação. A literatura africana em geral cresceu e sofreu muitas alterações desde o tempo do colonialismo até aos tempos de hoje. Nota-se um certo à-vontade por parte dos escritores moçambicanos em escrever numa língua que, inicialmente, não era a deles mas que acabou, mais tarde, por fazer parte deles – o português – e que hoje é manipulada, recriada de forma a refletir a moçambicanidade.

Mia Couto reflete sobre a necessidade de pertença dos escritores africanos, que tinham de se sentir associados a um tempo ou a um espaço marcante na história do

país para produzirem as suas obras, situação que é diferente hoje, porque são escritores em primeiro lugar:

Eu acho que os escritores africanos estão agora vivendo um período de transição. Até agora, era quase historicamente necessário serem de um lugar, de um tempo – no tempo que era um tempo de afirmação, em um tempo de reivindicação –, para resgatar aquilo que era a história, sua própria história, sua identidade. Mas, de repente, se percebeu que isso se transformou numa prisão, numa armadilha. E, de repente também, não só se obrigava que eles fossem de um lugar, de um contexto histórico, mas também que fossem autênticos. E isso quer dizer: [que expressassem] uma certa visão estereotipada de África. Eles tinham de ter uma relação com a feitiçaria, com os curandeiros, com o mundo dos espíritos etc. E hoje os escritores africanos estão se afirmando como escritores, em primeiro lugar. Eles contam histórias, e essas histórias são importantes em si mesmas. E, digamos assim, os escritores africanos estão quase se libertando dessa condição de sua africanidade. Os escritores querem ser escritores universais, e aí têm que fazer o mesmo que fazem outros: têm que se confrontar com a busca da alma humana, com a busca do sentido do tempo, isso que são as grandes alegrias e as grandes aflições no ser humano (Couto 2007 s/p).

Hoje, as literaturas africanas são um marco de referência identitária do povo africano que se desenvolveu gradualmente, passando por diversas fases que, de certa forma, as moldaram e as tornaram nas literaturas que atualmente os escritores africanos escrevem e dão a conhecer à Europa e ao mundo. Neste sentido, Mia Couto é um grande ponto de referência na literatura africana de língua portuguesa, sendo conhecido internacionalmente devido ao estilo próprio de escrever e de apresentar a realidade moçambicana.

2.MIA COUTO E A SUA VISÃO

2.1 Mia Couto, o escritor moçambicano

O escritor moçambicano Mia Couto procura relatar e apresentar, através das suas obras, uma realidade moçambicana que remete para o passado mas que ainda está viva na memória coletiva do povo moçambicano. É, portanto, através dos seus livros que Mia Couto nos transmite a realidade moçambicana condicionada pelos difíceis momentos do passado.

António Emílio Leite Couto, mais conhecido por Mia Couto, nascido em 1955 na cidade da Beira, Moçambique, filho de pais portugueses, é hoje reconhecido pela sua forma única de escrever, tendo publicado uma vasta obra.

Inicialmente, Mia Couto dedicou o seu tempo à medicina e, a seguir, à biologia. Enquanto estudante, foi membro da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO); após a independência foi diretor da Agência de Informação de Moçambique e praticou jornalismo.

Foi, no entanto, na literatura que Mia Couto ganhou o maior número de admiradores. O primeiro romance foi publicado em 1992 e intitulava-se *Terra Sonâmbula*. Em 1999, foi vencedor do prémio Vergílio Ferreira oferecido pela Universidade de Évora e em 2001, Mia Couto recebeu o Prémio Literário Mário António.

Mia Couto é autor de muitos livros que, hoje em dia, são o reflexo da identidade moçambicana. Entre muitos deles, podemos destacar os livros *Vozes Anotecidas*, *Cada homem é uma raça* e *O Fio de Missangas*.

Numa entrevista concedida a *DW. África Contraste* o escritor moçambicano realça que, em pleno século XXI, o que gostaria de ver mudar no seu país prende-se, essencialmente, com a falta de criatividade e alternativas por parte dos jovens moçambicanos; por outras palavras, desejava que existisse uma capacidade para discutir temas, assuntos e ideias que pudessem trazer algo de diferente e melhor ao país e não se limitasse às diferenças entre pessoas que convivem umas com as outras. É neste sentido que Mia Couto realça a importância da criatividade como meio de transmitir a riqueza do país:

Gostaria que a capacidade de crítica fosse mais visível, principalmente dos jovens urbanos, que eles fossem capazes de criar soluções de alternativas. Acho que não sou ingênuo de pensar que a democracia é uma espécie de panaceia que resolve tudo, mas o jogo democrático, o confronto de idéias é uma coisa que falta muito em Moçambique. Qualquer força política ou outra voz que surja com idéias novas que ponham em causa este status quo é fortemente atacada. E de repente já se estão a discutir pessoas e não idéias, portanto, há uma pobreza do ponto de vista das alternativas que estão a ser apresentadas. E isso preocupa-me bastante porque há uma certa riqueza do ponto de vista da democracia, as pessoas podem falar, mas aceita-se que as pessoas digam coisas até realmente dizerem qualquer coisa. Quando se disser essa qualquer coisa, então aí há pouca tolerância e aceitação para perceber que aí é que está a nossa grande riqueza (Couto 2012: s/p).

Mia Couto tornou-se único não só pela maneira de tratar os problemas do dia-a-dia da vida moçambicana nos seus livros, mas também porque a leitura dos seus romances proporciona a descoberta da construção de novas palavras que, segundo ele, são “uma mestiçagem entre o português canônico e as várias formas e variantes dialéticas introduzidas pela população moçambicana” (Pinheiro 2009:13).

Hoje, Mia Couto é a imagem literária moçambicana que, apesar da sua forma dramática e humana de descrever os factos, tem tido grande sucesso perante o público internacional. Como refere Laranjeira, “Mia Couto surge, na década de 80, como um renovador da literatura moçambicana” (Laranjeira 2001:195). Pires Laranjeira vê Mia Couto como um escutador de histórias do seu país, pois “Mia Couto é fundamentalmente um atento ouvidor de casos e histórias da boca do povo” (Laranjeira 2001:197). Apesar de alguns críticos considerarem a sua escrita demasiado intelectual e pouco física, esta crítica é rejeitada por Mia Couto que defende que as suas obras têm descrições reais dos moçambicanos, da pobreza moçambicana e da paisagem devastada antes do 25 de Abril, mas também dos tempos da guerra civil e depois da guerra que opôs durante longos anos povos do mesmo país que se tornavam diferentes devido à língua que falavam no dia-a-dia e que fazia deles pessoas estranhas no seu próprio país. É, sem dúvida, por essa razão que as suas obras são uma influência importante na cultura africana. Os temas das obras de Couto são comuns a todas as pessoas, são relatos do dia-a-dia do povo moçambicano bem como das etapas difíceis que o país teve de atravessar para hoje conseguir ser um país mais estável. A descrição de Pires Laranjeira reforça esta ideia:

Entre o humor e o drama, a ternura e a crítica, o fantástico das situações e o maravilhoso da linguagem, o discurso de Mia Couto entrelaça culturas e registos diversos, num equilíbrio que lhe permite falar do racismo, da guerra, da vida e da morte, do amor e do ódio, da política e do comércio de almas, sempre com o gosto de contar desempenhando o papel de farol do leitor, redefinindo os seus gostos e

visões do mundo, como se a ficção pudesse devolver à realidade a fantasia da verdade (Laranjeira 2001: 203).

De facto, os temas que Mia Couto aborda nos seus livros estão de forma, direta ou indiretamente, ligados às suas raízes, ao seu povo, às dores que todos moçambicanos sentiram durante os conflitos, ao sangue que se derramou. Mas também tratam do presente e das consequências que ambas as guerras tiveram para a sociedade moçambicana.

Numa espécie de autodefinição Mia Couto diz que viveu em dois mundos paralelos completamente distintos que fizeram com que ele seja a pessoa que é hoje. Também lutou em nome do seu país para um reinício de uma vida melhor para o seu povo. Assistiu de perto aos horrores da guerra civil, causa de diferenças sociais e raciais dentro de um mesmo país, no seio de um mesmo povo. Viveu o sistema colonial como os outros moçambicanos. E foi neste cenário que Mia Couto sentiu a necessidade de se refugiar na literatura, na poesia para sobreviver à condição precária na qual o país se encontrava:

Sou moçambicano, filho de portugueses, vivi o sistema colonial, combati pela Independência, vivi mudanças radicais do socialismo ao capitalismo, da revolução à guerra civil. Nasci num tempo de charneira, entre um mundo que nascia e outro que morria. Entre uma pátria que nunca houve e outra que ainda está nascendo. Essa condição de um ser de fronteira marcou-me para sempre. As duas partes de mim exigiam um médium, um tradutor. A poesia veio em meu socorro para criar essa ponte entre dois mundos distantes (Couto 2005:106).

Flávia Garcia refere-se a Mia Couto como uma imagem-referência na sociedade moçambicana, reproduzindo a tensão na qual esta vive constantemente: “Mia Couto, é imagem-referência da tensão entre a cultura e a tradição, o novo e o velho, o de fora e o dentro, o *outro* e o *eu*” (Garcia 2010:99). Acrescenta ainda que “a ficção de Mia Couto questiona a identidade pela via do mítico, do lendário, do deífico, que, manifestos, permitem representar a imagem – originária ou fabricada – do que seja o ser moçambicano, híbrido, mosaico, mestiço” (Garcia 2010:100).

Continuando na questão da identidade, mas relacionando este ponto com a literatura africana de língua portuguesa, Mia Couto define-se como um escritor português que viveu diversas realidades, quase um cidadão do mundo, mas com raízes fortes em Moçambique, o que se confirma com a leitura da sua obra, que demonstra a ligação profunda do escritor com a terra natal: “Sou um escritor português que passou toda a infância e grande parte da adolescência em Moçambique, que viveu na

Inglaterra, e que ao todo não viveu mais do que meia dúzia de anos em Portugal” (Macedo 2008:25).

É, no entanto, no que toca à identidade que Mia Couto deixa os seus pensamentos fluírem mais do que em qualquer outro tema por ele abordado. O escritor moçambicano defende que a identidade não é uma coisa que se ganhe para toda a vida, porque as pessoas andam sempre à procura dela para se definirem. Em África, a questão da identidade é algo de mais concreto tendo em conta que apenas se resume ao facto de a pessoa ser ou não daquela comunidade ou se é ou não africano.

Numa entrevista à jornalista Paula Moura Pinheiro, Mia Couto refere-se à identidade da seguinte forma: “A Identidade é uma constante procura, é uma miragem. A questão da identidade resume-se principalmente se a pessoa pertence ou não aquela comunidade e não se é ou não africano.” (Couto 2012: s/p).

Avani Souza Silva num artigo publicado na *Revista Crioula*, referindo-se a questão da identidade, diz que para Mia Couto a identidade não se resume apenas a um homem só “como expressão da sua individualidade.” É sim, um conjunto de características que o homem ganha ao longo da sua vida. E cada homem, no mesmo país, tem a sua identidade e é por isso que ele se refere a Moçambique no plural, porque existem lá imensas e variedades identidades pertencentes ao mesmo povo:

Para ele (Mia Couto) o homem não é apenas a sua própria identidade como expressão de sua individualidade, se não diversas identidades, diversos modos de ser e de estar no mundo. Não é por outra razão que denomina sua nacionalidade “moçambicanos”, no plural, e não moçambicano, no singular, devido à existência de diversos Moçambiques, indicando as diversas identidades do seu povo (Avani 2010:7).

Para Fernando Moreira, a construção da identidade em Mia Couto passa pela construção de um mundo no qual existem duas realidades paralelas que coabitam entre si:

A construção da identidade em Mia Couto passa pela criação de um mundo onde co-existem a nação dos vivos e a dos mortos, o povo de duas gentes, duas almas, e é aí que a tradição, no seu dinamismo que melhor se espalha pela palavra criadora, se instaura como factor de equilíbrio entre vivos e mortos, entre passado e presente, tornando-se a solução para uma questão aparentemente insolúvel, o santo e senha para o futuro da moçambicanidade que se deseja, que se busca. Essa razão por que Mia Couto repetidamente considera, por exemplo, ser *Terra Sonâmbula* um livro de viagens, um livro de procura de identidade (Moreira 2011:5).

No livro de Mia Couto intitulado *Vozes Anoitecidas*, Luís Carlos Patraquim, numa espécie de segundo prefácio – “Como se fosse um prefácio” – abordando o tema da identidade, também faz referência à busca de identidade que, muitas vezes é referida nos textos de Mia Couto, como sendo algo de cariz político e não social, tendo as pessoas que respeitar e seguir as normas identitárias pronunciadas, neste caso, pelo governo nacionalista, vendo-se, assim, obrigadas a mudarem e a adaptarem-se a uma nova identidade quando “os que comandam de cima” assim o desejarem. Este texto denuncia a existência de manipulação interna existente no seio dos políticos de Moçambique que apenas pretendem atingir a glória perante o seu povo e comprovam não ter grandes valores éticos. Assim Patraquim escreve:

A busca da identidade, comandada de cima, pode muito bem assumir a forma e emitir o cheiro de um mau programa nacionalista (no pior sentido), para efeitos políticos de valor ético duvidoso. O mais curioso é que a identidade de um povo, assim manipulada, varia singularmente com os objectivos em vista. (...). No meio de tudo isto, ao pobre do povo e ao pobre do artista fica-lhes o fado triste de dançarem conforme a música que lhes tocam, mudando de identidade como quem muda de camisa, para maior glória de quem se está marimbando para a integridade de quem escreve ou para a liberdade de quem pinta (Patraquim 1986:17).

Voltando às características que definem Mia Couto e que fazem dele um escritor único na sua maneira de escrever e de expor as suas ideias, José Craveirinha, no prefácio ao livro *Vozes Anoitecidas*, fala do escritor que é Mia Couto, da escrita dele que o faz ser tão diferente e tão singular no mundo da literatura africana, bem como das diversas mensagens que os seus textos transmitem ao próprio leitor, tendo a capacidade de se transformar nas próprias personagens que fazem parte do enredo da história escrita por ele. A brilhante capacidade de ouvir, entender e transcrever cada palavra que lhe é dita, construindo uma história que mais tarde será lida e interpretada de formas variadas, transmitindo, porém, sempre a mesma mensagem – a sua visão sobre a vida do povo moçambicano, no passado, presente e naquela que será o futuro – permitindo conhecer o seu ponto de vista e podendo formar o ponto de vista do leitor. As palavras de José Craveirinha sobre Mia Couto demonstram o alcance da obra coutiana:

Mia Couto faz-se (transfigura-se) vários seus personagens pela atenta escuta de pessoas e incidentes próximos de si, porque o homem-escritor quer-se testemunha activa e consciente, sujeito também do que acontece e como acontece, já que desde a infância pôde saber-se objecto. (...) Mia Couto remete-nos para enredos e tramas cuja lógica se mede não poucas vezes absurdo, por um irrealismo, conflitantes situações; pelo drama, o pesadelo, a angústia e a tragédia. (...) Mia Couto consegue na escrita reflectir vivências e particularismos sem descer ao exotismo gratuito, ao

folclorismo cabotino. Igualmente sem se estatelar no linguajar chocarreiro de baixo nível, sem cair na chacota ou no indigenismo de burlesca ironia do senso de humor pró-colonial (Craveirinha in *Vozes Anotecidas*; Couto 2008: 9-10).

Relativamente à descrição do que é ser um escritor, Mia Couto, numa entrevista à revista *Tamen*, não considera fundamental ser-se escritor; para ele é crucial ter capacidade para se relacionar com os outros e ouvi-los. Ou seja, antes de ser escritor, Mia Couto considera-se um ouvinte de histórias prevalecendo assim a oralidade como base primária para a sua escrita, realçando, assim, a importância da tradição oral no seu dia-a-dia e nas suas histórias/contos/estórias:

Eu escrevo, mas para mim é vital não ser escritor. (...) Preciso de ter uma relação com os outros e com a vida que não passa por esta coisa da escrita. (...) E a oralidade tem um universo, tem um tempo, que não pode ser este que eu exerço como escritor (Pratas 2002:52).

Ainda relacionado com a sua escrita, Mia Couto descreve-a como sendo uma escrita híbrida, moçambicana e anti-imperialista. Isto porque foi neste mundo que ele viveu, desde pequeno, este estar dividido entre dois mundos diferentes como é o africano e o europeu: “Mia Couto vê que a sua escrita é moçambicana. Híbrida e anti-imperialista, já que essa construção identitária o acompanhou durante a juventude” (Paradiso 2010:4).

Maria Fernanda Afonso, no livro *O Conto Moçambicano, Escritas Pós-Coloniais*, refere que a diferença entre a escrita africana e a escrita ocidental é que a primeira, ao contrário da segunda, tem por base a oralidade dentro da escrita. E, segundo a autora, Mia Couto é um escritor com uma capacidade de escrita extraordinária, tendo a seu favor a liberdade de poder, com a sua escrita, criar uma invenção verbal que passa pelo rompimento do tradicional no texto narrativo, apresentando assim uma escrita inovadora constituída por uma competência linguística fora do comum: “A escrita de Mia Couto faz funcionar uma constante e incomparável invenção verbal: a linearidade do texto narrativo, constrói um discurso literário inovador e investe-se de uma competência linguística fora do comum” (Afonso 2004:214).

Para Carmen Secco, a escrita de Mia Couto está cheia de mitos, ritos e sonhos que ganham vida através das personagens que o escritor cria para as suas histórias e que lutam, constantemente, pela preservação da tradição do país, ou seja, procuram explicar de forma direta ou indireta a importância que a tradição (cultural e não só)

tem para o povo de Moçambique e que foi fragilizada anos a fio pelas consequências das duas guerras que o país teve de enfrentar. Assim, Secco caracteriza a escrita do escritor moçambicano da seguinte forma:

Mitos, ritos e sonhos são caminhos ficcionais trilhados pelas narrativas de Mia Couto que enveredam pelos labirintos e ruínas da memória coletiva moçambicana como uma forma encontrada para resistir à morte das tradições causadas pelas destruições advindas da guerra (Secco 2006:72).

E acrescenta ainda acerca da escrita, que Mia Couto procura em grande parte das suas narrativas atingir os opressores que durante anos cometeram horrores no seu país. Assim, os seus textos constroem-se através do imaginário para no fundo lançarem uma crítica à triste realidade na qual Moçambique viveu e ainda continua a viver:

Grande parte das narrativas de Mia Couto utiliza o insólito como meio de criticar o real opressor e de subverter os cânones da racionalidade europeia. Seus textos fundam uma semiose libertadora, cuja ação, por intermédio de representações oníricas, faz aflorar o imaginário cultural popular, que foi censurado tanto no período colonial, como nos primeiros anos após a libertação, quando a orientação marxista ortodoxa do Governo da Revolução proibia, de modo geral, as manifestações religiosas. O discurso literário de Mia Couto tece uma rede intertextual e simbólica com os mitos e as crenças dos povos moçambicanos (Secco 2006:72).

É, portanto, através das suas obras que Mia Couto pretende dar liberdade ao pensamento moçambicano que sempre foi censurado no seu país. A isto juntam-se diversos temas do dia-a-dia que foram totalmente barrados pelo governo durante a época colonial, mas também nos anos de guerra civil durante o qual a FRELIMO expôs as suas normas políticas nas quais o seu governo se apoiava, tal como os valores da cultura tradicional, a diversidade linguística entre os povos (pois, a FRELIMO pretendia a unidade do povo e portanto uma só língua deveria ser o meio de comunicação entre os moçambicanos – o português.) e a diversidade étnica, entre muitos outros.

De acordo com Avani Silva, a escrita de Mia Couto revela a razão da sua escrita ser tão “distinta” (a todos os níveis) da escrita do modo tradicional, justificando a sua escolha com a importância que confere à oralidade, que faz parte dele, para depois passar ao ato de escrever. Avani Silva refere também declarações feitas por Mia Couto, fruto de uma entrevista concedida a Rita Chaves e Omar Ribeiro Thomaz, na qual classifica a sua escrita como “desarrumada”, dando como principal causa a forte influência da oralidade:

Sobre a forte presença da oralidade em sua obra, primeiramente, ele declara que a oralidade o invade e desarruma a escrita em tudo até o limite. (...) o desvio linguístico com a relação à norma portuguesa faz parte da oralidade de seu país, de ele nutre universo ficcional (Silva 2010: s/p).

Retomando os temas principais abordados nas obras de Mia Couto, Ana Maria Oliveira, num artigo publicado na revista *Darandina*, aponta para a predominância da valorização da cultura tradicional africana como ponto forte dos temas das narrativas do escritor moçambicano. Os elementos descritivos utilizados por Mia Couto, como é o caso do imaginário, da ficção, do surreal em volta dos valores tradicionais defendidos pelos mais antigos, surgem como causa do principal conflito entre o tradicional e moderno. Daí que em Mia Couto prevaleça essa necessidade de mostrar as desigualdades sociais, étnicas e culturais que se instalaram no seu país desde o tempo do colonialismo e que ainda se mantêm, entre os que se adaptaram ao modernismo e os que preferiram manter-se fiéis ao modo tradicional moçambicano. Deste modo, Ana Maria Oliveira escreve:

Na ficção de Mia Couto, como nos autores mencionados, predomina a valorização da cultura tradicional africana. A presença acentuada do imaginário ancestral direciona as narrativas para o insólito. Os elementos fantásticos presentes no texto e oriundos das cosmogonias africanas, são os traços essenciais os traços essenciais no confronto entre a tradição e o mundo atual e atuam aqui como sustentáculo para que se dê a resistência da população assolada pela guerra (Oliveira s/d:3).

Como se poderá constatar mais à frente, Mia Couto revela, nos seus livros, uma ligação muito forte ao povo que pertence às zonas rurais e, por isso, a uma parte quase isolada do país. As dificuldades e as desigualdades relacionadas com essas pessoas fazem parte de algumas obras do escritor moçambicano. Mas presentes estão também as marcas deixadas pela guerra colonial e a guerra civil que durante anos colocou frente a frente os partidos da FRELIMO e da RENAMO e que intensificou o racismo, as desigualdades étnicas, linguísticas e políticas entre os diferentes povos do mesmo país.

Prosseguindo nos temas mais abordados por Mia Couto nos seus romances, Maria Nazareth Fonseca e Teresinha Moreira completam tudo o que já foi dito acerca dos temas sobre os quais Mia Couto se debruça, apontando histórias que falam da desigualdade e da instabilidade económica que se verificou após a independência, mais precisamente durante e depois da guerra civil que abalou o país. Consideram que

a escrita de Mia Couto chama, sobretudo, a atenção para a crise “económica e cultural” que faz parte do dia-a-dia do povo moçambicano. A escrita deste autor é uma denúncia à corrupção do poder, às injustiças provenientes do “racismo étnico”:

Nas narrativas de Mia Couto chama atenção o motivo comum que atravessa sua escrita a profunda crise económica e cultural que acompanha o quotidiano da sociedade moçambicana, durante e depois da guerra civil, ou seja, após a independência nacional. Suas obras problematizam a instabilidade na qual está mergulhado o povo moçambicano, a corrupção em todos os níveis do poder, as injustiças como consequência de um racismo étnico a subserviência perante o estrangeiro, a perplexidade face às rápidas mudanças sociais, o desrespeito pelos valores tradicionais, a despersonalização, a miséria (Fonseca & Moreira 2007:33).

Falando de si próprio e explicando como começou a sua paixão pela literatura e pela escrita, numa entrevista à revista *Nova Escola*, Mia Couto deposita a responsabilidade dos seus devaneios literários no gosto pela poesia, acrescentando que o pai era poeta e que sempre cresceu no meio da poesia brasileira, sendo esta uma influência muito grande do escritor moçambicano: “Eu nasci na poesia e cresci e todo o gosto, toda a relação com esta coisa misteriosa de criar escrita vem através da poesia. E a poesia brasileira marcou-me muito, foram os meus mestres”(Couto 2010: s/p.).

Ainda na mesma entrevista, Mia Couto, expondo a sua evolução no mundo da escrita, explica que antes de se tornar escritor, foi ouvinte de histórias e poesia, dizendo que chegou à escrita através das vozes que ia ouvindo na sua infância e que lhe possibilitou mais tarde criar as suas próprias histórias, sendo a oralidade um caminho que viria a ter importância nos textos de Mia Couto:

Eu acho que comecei como toda a gente, comecei por ser um escutador, um ouvinte. Eu ouvia histórias e poesia. Principalmente, porque em minha casa, a poesia mora lá. O meu pai era poeta. (...). Eu cheguei à escrita por aquilo que são vozes, e eu acho que é a melhor maneira porque agora o que eu quero é reescrever essas vozes da infância (Couto 2010).

Recolhendo diversas opiniões acerca de Mia Couto e da sua escrita, vários autores quiseram deixar o seu depoimento sobre a revolução literária que o escritor moçambicano trouxe a Moçambique. Pires Laranjeira, no artigo *Mia Couto - escritor do tempo para o futuro*, vê Mia Couto como um criador de linguagens dentro da sua própria língua, definindo-o mesmo como um escritor virado para o futuro. Compara-o a escritores como Luandino Vieira, Aquilino Ribeiro, Guimarães Rosa, entre outros:

Mia Couto é daqueles escritores que criam novas linguagens dentro da sua língua (todos contribuem para criar, mas alguns tonaram-se autênticos avatares de epifanias), tal como James Joyce, Guimarães Rosa, José Luandino Vieira, Aquilino Ribeiro, Kateb Yacine, Amos Tutuola (Laranjeira 2012:6).

Tal como Pires Laranjeira, José Eduardo Agualusa, escritor angolano, num artigo intitulado *Testemunho Breve*, também compara o escritor moçambicano ao escritor brasileiro no que toca à escrita, dizendo, contudo, que Mia Couto tem um estilo muito mais iluminado. Segundo Agualusa, Mia Couto é um escritor completo que tem a capacidade de juntar um estilo de escrita próprio a um talento enorme de contador de estórias:

Por um lado com estilo, que lembrava Luandino Vieira, mas era já uma outra coisa, muito mais iluminada. (...). O que quer dizer, em suma, é que Mia Couto me parece um escritor completo que associa um estilo próprio, único, a grande talento de contador de estórias (Agualusa 2012:8).

Outro testemunho deixado sobre Mia Couto foi o de Lídia Jorge, escritora portuguesa, para quem Mia Couto é um escritor que demonstra ter a capacidade de mexer com a língua, com a fantasia e com o amor da sua terra sem ter medo da autenticidade nem sequer de atingir, com o seu trabalho, uma modernidade que lhe é própria: “Livro após livro, Mia mexe na terra, na língua, no amor, na fantasia, e fá-lo com o engenho de quem não tem medo nem da autenticidade nem de criar uma modernidade própria” (Jorge 2012:8).

Num trabalho totalmente diferente realizado por Ferreira Daverni, o espaço natal de Mia Couto foi um pilar importante para os seus devaneios literários, já que a cidade onde o escritor nasceu – a Beira – sempre foi uma fonte de inspiração para ele, tendo em conta o contexto social no qual esta se enquadrava. O cruzamento de culturas e de raças foi umas das bases construtivas para o trabalho literário de Mia Couto:

O espaço natal do escritor apresenta-se como muito significativo para sua formação humana e literária. A Beira era uma cidade que tinha como principal particularidade a convivência de culturas heterogêneas, marcadas por um típico cruzamento entre territórios culturais de negros, brancos e indianos, dentro outras raças (Davani 2011: 420).

Mia Couto é um autor único na forma de se apresentar como escritor, bem como na forma de escrever as suas histórias que pertencem ao povo da sua terra, mas depressa se tornaram universais. Ao longo da sua caminhada no mundo da literatura Mia Couto teve sempre influências literárias que o ajudaram, de certa forma, a ser o

escritor que hoje é. De entre muitos escritores, destacam-se Luandino Vieira, Guimarães Rosa, Jorge Amado, Eugénio de Andrade, Sophia de Mello Breyner Andersen e João de Melo Cabral Neto.

Numa entrevista concedida à *Íntegra*, Mia Couto refere-se a Jorge Amado como sendo, sem sombra de dúvidas, uma influência muito grande para os escritores africanos, definindo-o assim como um escritor que “soube tratar a literatura na dose certa e soube permanecer, para além do texto, um exímio contador de histórias e um notável criador de personagens” (Couto 2008: s/p). Nessa mesma entrevista, o escritor moçambicano fala de Jorge Amado como um escritor que se aproxima imenso dos escritores africanos pelas histórias que escreve, pela familiaridade da história dos dois países:

Essa familiaridade existencial foi, certamente, um dos motivos de fascínio nos nossos países. Seus personagens eram vizinhos não de um lugar, mas da nossa própria vida. Gente pobre, gente com os nossos nomes, gente com as nossas raças passeavam pelas páginas (...). No fundo, Jorge Amado nos fazia regressar a nós mesmos (Couto 2008: s/p).

Outra influência literária é Sophia Mello Breyner Andersen, cujos poemas já foram, algumas vezes, referenciados nas obras de Mia Couto, como no caso de *Um Rio chamado tempo, uma casa chamada terra; Antes de Nascer o mundo*, e também num dos seus mais recentes livros, *Jesusalém*. Assim o afirma Ana Cláudia da Silva no seu trabalho “Mia e Sophia: Diálogos em *Jesusalém*”, no qual se pode ler:

O diálogo intertextual com a poesia de Sophia Andersen não é inédito na obra de Mia Couto; ele ocorre, anteriormente, em seu romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (...) Em *Antes de nascer o mundo*, encontramos um total de vinte epígrafes, das quais dez são retiradas da obra de Sophia Andersen (Silva 2010:70).

Desta vez, num artigo para a revista *Os meus livros*, elaborado por Hélder Beja, Mia Couto justifica a presença dos poemas de Sophia Mello Breyner no seu mais recente livro *Jesusalém* por a poeta ter sido uma pessoa que o marcou muito: “Ela marcou-me muito e é por isso que está presente neste livro” (Beja 2009:25).

No que diz respeito a Guimarães Rosa, muitos são as comparações existentes entre ambos os autores – moçambicano e brasileiro. A primeira, obviamente, tece-se em redor da escrita que ambos têm e que se assemelha, sendo que tanto Mia Couto como Guimarães Rosa fogem à norma do português. Mas as comparações também

surtem noutros pontos da literatura, como, por exemplo, a forte presença da oralidade nos romances dos dois autores, bem como as temáticas abordadas por ambos que se assemelham bastante, apesar de serem provenientes de países distintos. Sobre esta ligação de Mia Couto à literatura de Guimarães Rosa, Rita Chaves, no artigo “Mia Couto e a poesia do Brasil inventado”, faz referência à declaração que Mia Couto produz sobre Guimarães Rosa, deixando no ar o que o autor brasileiro lhe ofereceu, a poesia que este escreve e que despertou encanto no escritor moçambicano: “de Rosa, ele declara ter recebido a poesia, cuja emergência o faz sair do mundo, movimento necessário para enxerga-lo em profundidade” (Chaves 2012:9).

Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, João Cabral de Melo Neto, Manoel de Barros e Adélia Prado são nomes de escritores brasileiros com quem Mia Couto se identificou quando começou a dedicar-se de forma apaixonada à escrita. A razão do fascínio por estes autores é o facto de estes terem um Brasil igual a um Moçambique que Couto tinha e que queria apresentar ao mundo através das suas narrativas. É verdade que esses dois países apresentam uma história semelhante e, neste grupo, também se inclui Angola que, tal como Moçambique e o Brasil, tem como língua oficial o português. A necessidade de afirmar uma identidade própria é recorrente nos três países que depois do colonialismo procuraram identificar-se como país, como cultura e como povo. É esta mesma ideia que Zilda da Cunha explica no seu trabalho “Língua portuguesa: ultrapassar fronteiras, juntar culturas”, dentro do qual demonstra a semelhança entre os três países e porque se sentem tão próximos uns dos outros através da literatura:

A partir da constatação da existência de uma tradição histórico-cultural, os sistemas literários de Brasil, Moçambique e Angola participam do macrossistema literário, cuja expressão se dá em língua portuguesa. Por essas vias, engendram processos de assimilação e apropriação para afirmar a identidade de sua cultura (Cunha 2010: 52).

Uma outra influência brasileira que se pode associar a Mia Couto é Manoel de Barros que, segundo Zilda da Cunha, foi uma influência muito grande para o escritor moçambicano pela forma como escreve. Tal como Mia Couto, Manoel de Barros também tem a particularidade de recriar a língua, não dando importância nenhuma às normas, construindo palavras novas e reconstruindo as já existentes. Zilda da Cunha define o escritor brasileiro da seguinte forma:

Assim é o poeta brasileiro Manoel de Barros, transpondo limites, ignorando normas, usando e abusando de metáforas oferece ao leitor, através do lúcido, criações surpreendentes, construções caleidoscópicas, tornando possível o impossível, dizível o indizível (Cunha 2010:53).

Wagner Coriolano de Abreu, relatando a formação de Mia Couto, afirma que no escritor moçambicano surgiram as marcas de uma literatura brasileira dos anos 60 e 70, altura em que, de acordo com o mesmo autor, o Brasil entrava em Moçambique através da literatura; uma literatura, contudo, marcada pelas duras consequências do colonialismo. A poesia era o meio pelo qual os brasileiros partilhavam o dia-a-dia dos moçambicanos, e “na formação de Mia Couto, aparecem as marcas de uma prática de leitura que foi forte nos anos 60 e 70, quando o Brasil visitava Moçambique por meio da literatura, da poesia” (Abreu 2011:443).

Recordando a importância da literatura brasileira para ele, mas também para o seu país, Mia Couto enumera vários autores brasileiros que contribuíram, durante a época colonial, para que os moçambicanos conseguissem, através da literatura brasileira, encontrar os seus próprios caminhos. De facto, como Mia Couto reitera, Brasil e Moçambique eram dois países separados por um oceano mas juntos pela literatura e pela história de ambos países. O escritor moçambicano relembra ainda que Jorge Amado, escritor brasileiro, era, em tempos coloniais, proibido pelos portugueses. No entanto, a influência que este e outros escritores brasileiros tiveram em terras moçambicanas foi suficiente para que se tornassem um caminho sólido através do qual os escritores moçambicanos caminharam para atingir o desejado, que era serem ouvidos e lidos fora do continente africano. Assim, no seu livro *Pensatempos*, Mia Couto escreve sobre esses momentos e essa influência e a importância da literatura brasileira:

Desta feita, foram autores como Graciliano Ramos, Jorge Amado, Raquel de Queiroz e poetas como Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto que serviram de inspiração. Moçambique bebia da alma de outro continente. Dois oceanos não separavam aquilo que a cultura e a História faziam vizinhos. Jorge Amado era interdito em Portugal. Mas as autoridades coloniais portuguesas acreditavam que em Moçambique ninguém lia. Para eles o livro era semente sem chão. (...). José Craveirinha (o nosso maior poeta, falecido recentemente), Rui Knopfly, Luís Carlos Patraquim e tantos outros, todos eles confessam as suas influências e o modo marcante como o Brasil ajudou a encontrar os nossos caminhos. (...) Os povos moçambicano e brasileiro não apenas partilham uma mesma língua mas partilhavam aquilo que nessa língua surgia como elemento distintivo do português de Portugal (Couto 2005:105).

O autor moçambicano refere ainda o seu percurso literário marcado pela literatura brasileira, dando especial importância a Guimarães Rosa e Adélia Prado:

O meu percurso é um percurso marcado pela poesia e tenho que prestar homenagem a poetas como João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, e sobretudo, Adélia Prado. Mas o meu encontro é essencialmente com João Guimarães Rosa (Couto 2005:106).

Retomando João Guimarães Rosa, poeta brasileiro, Mia Couto, no seu livro *Pensatempos*, confessa que recorreu à poesia do escritor brasileiro como forma de escapar ao dia-a-dia difícil que se vivia no país. Mia Couto sentia-se, de certa forma, dividido entre o ser e o ter, entre o dever e o poder e encontrou na poesia de Guimarães Rosa uma porta aberta para se libertar do ambiente pesado no qual se encontrava envolvido, direta ou indiretamente. Por isso, e referindo-se ao que sentiu quando pela primeira vez leu poesia escrita por Guimarães Rosa, Mia Couto explica que se viu voltar à sua infância quando ouvia, atentamente, os contadores de histórias. Para além da recorrente invenção de palavras usada pelo escritor brasileiro, Mia Couto ficou ainda marcado pela capacidade dos textos de Guimarães Rosa em fazê-lo sair do mundo no qual vivia para entrar noutra completamente diferente, um mundo que o fazia sentir-se bem. Mia Couto explica:

E foi poesia que me deu o prosador João Guimarães Rosa. Quando o li pela primeira vez experimentei uma sensação que já tinha sentido quando escutava os contadores de histórias da infância. Perante o texto eu não simplesmente lia: eu ouvia vozes da infância. Os livros de Rosa me atiravam para fora da escrita como se, de repente, eu me tivesse convertido num analfabeto selectivo. Para entrar naqueles textos eu devia fazer uso de um outro acto que não é «ler» mas que pede um verbo que ainda não tem nome. Mais que a invenção de palavras, o que me tocou foi a emergência de uma poesia que me fazia sair do mundo, que me fazia inexistir (Couto 2005:107).

Para Mia Couto, João Guimarães Rosa é um contador de histórias, um mestre, um “ensinador de ignorâncias” que encantava qualquer pessoa com as suas histórias. Referindo-se aos ritos literários do seu país, o escritor moçambicano afirma que os escritores têm por hábito fechar as histórias para que não “contaminem” as outras pessoas. No entanto, para ele, Guimarães Rosa não seguiu este ritual e as pessoas apaixonaram-se pelas suas histórias, pelas suas personagens:

Os contadores de histórias do meu país têm que proceder a um ritual quando terminam a narração. Têm que «fechar» a história. (...). João Guimarães Rosa é um contador que não fechou a história. Ficamos doentes, nós que o escutamos. E nos apaixonamos por essa doença, esse encantamento, essa aptidão para a fantasia. (...)

João Guimarães Rosa é um mestre, um ensinador de ignorâncias de que tanto carecemos para entender um mundo que só legível na margem dos códigos da escrita (Couto 2005:108).

O que Guimarães Rosa oferece, segundo afirma Mia Couto, é um mundo e não apenas livros para serem lidos. A sua escrita dá-nos a conhecer um mundo que para nós não existia. Acrescenta que a escrita de Guimarães Rosa reaviva o lado apagado e esquecido com o qual o povo moçambicano vivia, dando vida a um encantamento pela história do povo, do país e da literatura. Mia Couto explica:

Que Rosa nos legou: o que um escritor nos dá são livros. O que ele nos dá, por via da escrita, é um mundo. Esse universo nós o ignorávamos, mas existia em nós uma silenciosa lembrança de um fascínio perdido. A luz e sombra da página existiam já adormecidos dentro de nós. A leitura nos dá uma espécie de re-encantamento. Esse é o sentimento quando nos encontramos com a escrita de João Guimarães Rosa (Couto 2005:110).

Continuando no mundo de Guimarães Rosa, Mia Couto faz referência ao estilo de escrita que o escritor brasileiro apresenta e na qual o escritor moçambicano se inspirou para escrever as suas obras. Rosa abdicou das normas e regulamentos que a escrita propicia a qualquer escritor, libertando-se assim de qualquer regra que possa limitar a sua criatividade enquanto escritor. Assim ele, tal como Mia Couto, também recorria a neologismos, reinvenção de palavras e à oralidade para escrever as suas histórias, para criar as suas personagens:

Rosa obedeceu assim a um projecto de libertar a escrita do peso dos seus próprios regulamentos. Para isso ele fez uso de tudo: do neologismo, da desarticulação da frase feita, da reinvenção dos provérbios, do resgatar dos materiais da oralidade para os colocar em função não anotação marginal mas como alma do próprio. (...) Guimarães Rosa trabalha fora do senso comum (ele cria senso incomum), elabora no mistério denso das coisas simples, entrega-nos a transcendência da coisa banal (Couto 2005:111).

Vima Lima Martim referencia uma afirmação deixada por Mia Couto acerca da sua ligação com o escritor brasileiro, dizendo que, de facto, existem diversas convergências entre a sua escrita e a escrita de Guimarães Rosa e daí as comparações feitas entre ambos os autores. Esta aproximação dos dois escritores, segundo Mia Couto, deve-se também ao facto de Guimarães Rosa lhe ter mostrado a possibilidade da literatura poder reescrever a paisagem de Moçambique: “Mia Couto esclarece que a obra roseana lhe mostrou ser possível, por meio da linguagem poética, recriar literariamente um universo marcado por estratos sociais e culturais diversos – no seu caso, a paisagem moçambicana” (Martim 2010:68).

No caso específico do conto “Nas águas do tempo” de Mia Couto, Martim defende que este é um exemplo perfeito para se comparar os dois autores e verificar que o escritor moçambicano se apoiou no conto “A terceira margem do rio” de Guimarães Rosa, para escrever o conto dele:

Quando confrontamos os dois textos logo percebemos uma grande afinidade entre eles, confirmando a hipótese de que Mia Couto escreveu a sua estória a partir da leitura que fez de “A terceira margem do rio”, uma espécie de homenagem ao escritor brasileiro (Martim 2010:69).

De acordo com Martim, a ligação literária de Mia Couto e Guimarães Rosa é uma resposta à invasão da cultura europeia que até à publicação da obra dos autores dominava o contexto brasileiro e moçambicano e que precisava de ser exposta:

Ao se apresentarem como misturadas, as estórias de Guimarães Rosa e de Mia Couto constroem-se como formas de resistência à hegemonia do conhecimento científico europeu. Abordando os dramas e dilemas que se colocam no cruzamento do oral e do letrado, do rural e do urbano, seus textos nos fazem enfrentar a travessia solitária e enigmática mas, de certo modo, reconciliadora da leitura literária (Martim 2010:73).

Num artigo de Avani Souza Silva publicado na revista *Crioula*, Mia Couto e Guimarães Rosa são comparados no modo de revitalização da língua portuguesa, que passa pela adoção, dos dois autores, de uma postura política. No entanto, essa escolha teve uma razão diferente para ambas as partes. Se, para Guimarães Rosa, a revitalização da língua portuguesa era uma forma de dignificar a literatura brasileira, para Mia Couto, esta servia-lhe como instrumento para afirmar a nacionalidade e identidade moçambicanas:

O processo de revitalização da língua, tanto em Guimarães Rosa, quanto em Mia Couto, insere-se na adoção de uma postura política por parte de ambos. Guimarães Rosa, afinado com as vanguardas europeias, tinha clareza no tocante à importância do fazer literário como construção, e a revitalização da língua portuguesa para ele era um instrumento de dignificação da literatura brasileira. Mia Couto, imbuído do sentido político-ideológico, em sintonia com os movimentos de libertação e com os escritores engajados de seu tempo, apropria-se literariamente da língua do colonizador como instrumento da nacionalidade, imprimindo-lhe as cores locais (Silva 2010:5-6).

Avani Silva também refere outra semelhança entre o escritor moçambicano e o escritor brasileiro que se prende com a utilização de provérbios, ditos populares e expressões com que ambos personalizam a sua forma de escrever. É também comum o uso dos

provérbios portugueses nas suas narrativas e o facto de os dois escritores se apoiarem na ironia:

Mia Couto resgata os ditos populares moçambicanos e os inclui em sua narrativa na forma em que são veiculados. No entanto, quando ele recorre aos ditos portugueses, que também fazem parte da oralidade de seu país, e aí reside a cor política do escritor e seu senso de humor, eles os modifica ou subverte. Guimarães Rosa também faz paródia de provérbios, ditos e expressões, resvalando em humor (Silva 2010:9).

De acordo com Mia Couto, numa entrevista concedida a Vera Marquêa, o que contribuiu para o sentimento de familiaridade e de estranheza profundo foi a existência de cultura que se confrontava com a língua que provinha do exterior, como aconteceu com a língua portuguesa que se confrontou com a cultura moçambicana, “com a geração de José Craveirinha, se aprofunda esse sentimento de familiaridade e estranheza que só podia vir do Brasil, porque no Brasil, no fundo, já havia uma cultura que se confrontava com uma língua que vinha de um outro lado” (Couto 2005:210).

Outro escritor que tem ligação direta com Mia Couto é Luandino Vieira, escritor e poeta angolano. Numa introdução ao escritor angolano, Mia Couto fala como Luandino Vieira foi importante para ele e como Luandino descobriu Guimarães Rosa e que é através de Luandino que Mia Couto chega a Guimarães Rosa:

Depois, noutra dimensão, digamos naquilo que é relação da alma, da espiritualidade, aí sim, aí já há alguma coisa que é mais nossa, e depois, há um nome que tem que ser falado, que no meu caso é muito importante, que é o Luandino Vieira. O Luandino Vieira, o escritor angolano – filho de portugueses, portanto, angolano branco - que descobre Guimarães Rosa, na prisão - ele esteve preso 14 anos, em Angola. No convívio com os presos, ele percebe que a lógica que ergueu o património de reinvenções rosianas já existia dentro de si. A leitura de Guimarães atuou como uma luz verde para o autorizar a recriar o português escrito em Angola. E é curioso que exista essa triangulação entre o Brasil, Moçambique e Angola. Pois é por via de Luandino que eu chego a Guimarães, é uma viagem que se está fazendo de Este para Oeste depois de se ter iniciado no sentido inverso (Couto 2005:211).

Foi com a influência do escritor angolano Luandino Vieira que Mia Couto escreveu o seu primeiro livro de contos. Além disso, foi através de uma entrevista dada por Luandino Vieira que o escritor moçambicano teve curiosidade em conhecer Guimarães Rosa com o qual o escritor angolano dizia manter uma relação que Mia Couto identificou como sendo igual à relação que ele próprio mantinha com Luandino Vieira:

Quando, nos anos 70, descobri Luandino foi uma revelação muito importante, decisiva mesmo. Escrevo o primeiro livro de contos muito influenciado... eu não tenho medo da palavra “influenciado”. Fui marcado por esse encontro com o escritor angolano e desse encontro surgiram caminhos que eu pensava quase interditos. Durante anos mantive essa relação com os livros de Luandino e lia tudo o que eu podia desse autor. E li numa entrevista que ele deu, que ele próprio se declara influenciado pelo Guimarães Rosa. Fiquei curioso. Afinal, a relação que ele confessava manter com Guimarães Rosa era semelhante àquela eu estava mantendo com o texto dele. A minha procura pelos livros de Rosa começou então (Couto 2005:212).

Assim, Mia Couto relembra que a sua primeira influência literária chegou através dos livros que Luandino Vieira escreveu. E foi através deste autor angolano que o escritor moçambicano teve o prazer de conhecer a escrita de Guimarães Rosa que lhe abriu novas portas para um mundo diferente cheio de particularismos e magia no que diz respeito à escrita e à recriação da língua portuguesa.

De acordo com Maria Monteiro, Mia Couto, tal como Luandino Vieira fez com a língua angolana, também reorganiza o sistema linguístico adaptando-o, assim, à realidade da nação moçambicana. Para este processo, Mia Couto também recorre à invenção de novas palavras, criando uma linguagem nova e criativa que transporta a marca da moçambicanidade:

Assim, com Luandino Vieira e com Mia Couto, o português ganha diferentes contornos através de criação de novos vocábulos e dos contantes jogos de palavras, da intersecção do sistema linguístico português com outros sistemas línguas autóctones, a língua evolui e flexibiliza-se para acompanhar um universo diferente, transportando a realidade e o mundo africano para o seio do Ocidente e servindo, igualmente, para a consolidação da identidade nacional (Monteiro 2005:176).

Para a mesma autora, Mia Couto e Luandino Vieira são intermediários entre a oralidade e a escrita tendo em conta os amplos conhecimentos tanto de língua portuguesa como da oralidade africana que ambos refletem nas suas histórias. Tanto Luandino como Mia Couto, recorrem à oralidade como meio de criação das suas obras, como Monteiro afirma:

Mia Couto e José Luandino Vieira servem de intermediários entre a oralidade e a escrita. Ambos conhecedores profundos do sistema linguístico português e da oralidade africana, contactam com o povo e recriam, com muita realidade, o discurso popular (Monteiro 2005:175).

Ao longo da sua produção literária Mia Couto teve imensas influências, como se pode verificar acima, que o ajudaram a ver o mundo de forma diferente e a optar por uma escrita alternativa àquela que se rege pelas normas linguísticas da língua

portuguesa. Assim, Luandino Vieira e Guimarães Rosa (entre outros) de forma, direta e indireta, contribuíram para a escrita com a qual o escritor moçambicano presenteia os seus leitores. Uma mistura de mística e fantasia que se cruzam com a realidade de um país devastado durante as diferentes fases da sua história.

2.2 A realidade moçambicana contada por Mia Couto

Mia Couto procura através dos seus contos, estórias, romances ou poemas, uma maneira de contar e fazer chegar ao público a vida do povo moçambicano. Os seus livros retratam o dia-a-dia dos moçambicanos, desde a guerra colonial até à independência de Moçambique e as suas consequências passando pela guerra civil que opôs a FRELIMO e a RENAMO e os respetivos resultados que levaram a uma divisão de povos de acordo com a religião, crenças, tradições. O escritor moçambicano procura com os seus livros transmitir a imagem das marcas que o passado deixou no povo moçambicano e a maneira como essas marcas contribuem para o presente e o futuro dos moçambicanos. Antes de qualquer “definição” ou “opinião” sobre a visão que o moçambicano tem de Moçambique, convém salientar que numa entrevista dada a *Roda Viva*, Mia Couto explica que “Moçambique é uma nação à procura de si própria quer dizer, uma nação que está em projecto ainda, é mais nova que eu” (Couto 2007).

Os livros de Mia Couto relatam a vida difícil do seu povo, o presente desenhado com pincéis do passado e o futuro incerto que a qualquer momento pode mudar. Para além de descrever a realidade moçambicana, Mia Couto também refere as suas inseguranças e as suas opiniões acerca de tudo o que se passou no seu país, mas também o futuro que ele prevê.

As obras de Mia Couto refletem a sociedade moçambicana nos vários momentos que contribuíram para a construção da identidade daquele povo. O escritor moçambicano funciona como um agente de recuperação da memória do povo moçambicano e como “destruidor” de um passado que teima em permanecer bem vivo na mente dos moçambicanos. Assim o afirma Ilse Vivian num texto intitulado “Os caminhos da memória na obra de Mia Couto”:

Os romances de Mia Couto têm como cenário a sociedade moçambicana de guerras e pós-guerras, nas quais as marcas de destruição inviabilizam qualquer tentativa de estabilização. Também inúmeras são as estratégias narrativas articuladas no sentido de desconstrução da totalidade de um passado que, sem possibilidades de desaparecer da lembrança, instaura-se ora como memória, ora como esquecimento, que se faz presente com toda a sua singularidade e diferença. A cada obra, torna-se mais visível e mais eficaz a impossibilidade do autor de construir uma memória como unidade. A evidência que nos surge, dessa forma, ao nos depararmos com o mundo elaborado por Mia Couto, é não só de ruptura com o passado de desagregação e ruína, mas também o de severa crítica à violência contra o mundo africano e à hegemonia econômica e cultural que nos é contemporânea (Vivian 2011: 4-5).

Mia Couto, através das suas obras, procura sempre partir em busca da identidade do povo moçambicano, identidade essa que foi esquecida ou que foi danificada devido às terríveis consequências dos piores momentos que marcaram a história de Moçambique e a vida do povo moçambicano. Mas não só de busca de identidade perdida são feitos os livros do escritor moçambicano; o autor também retrata a vida difícil dos que sentiram na pele a violência do colonialismo, bem como as problemáticas atitudes resultantes da guerra civil que opôs os dois partidos políticos que se pretendiam impor após a independência do país. A sua obra retrata a rutura com o passado de desagregação, a imagem dos africanos que foi construída pelo passado do país, a desigualdade vivida entre o mundo rural e urbano, a tradição e a modernidade em constante conflito, mas também a condição feminina no seio da sociedade moçambicana. O escritor moçambicano faz também uma abordagem à maneira como o povo moçambicano recebeu a notícia do 25 de Abril de 1974 vivido em Portugal, passando pela vida difícil das mulheres africanas sob o domínio dos homens e a vontade ou desejo do povo negro em ser ou ter nascido branco para poder usufruir de todos os direitos que durante a época colonial os portugueses tinham a todos os níveis e, por fim, referência à mestiçagem existente em Moçambique e que divide o povo moçambicano devido a determinados aspetos característicos de cada povo e que, por isso, gera conflitos entre eles. Os textos de Mia Couto incluem também a presença do realismo mágico ou maravilhoso, a importância que a cultura tradicional tem para o povo moçambicano, o “neo-colonialismo interno”, a vida urbana e a vida rural.

Referem-se várias obras como crónicas, romances ou contos que revelam segredos de África no passado e no presente. De *Terra Sonâmbula* à obra *Cada Homem é uma raça*, Mia Couto escreveu obras que tinham como principal intuito fazer passar para fora do país o que se passava dentro dele. Uma vez crítico outras vezes nem tanto, a obra que deixa transparecer uma opinião mais forte sobre o passado

e o presente de Moçambique é talvez o livro *Pensatempos*, no qual Mia Couto aborda diversos temas, dando a sua opinião crítica sobre todos eles: “*Pensatempos – textos de opinião* dá ao leitor a oportunidade de se aproximar da atuação social do escritor Mia Couto, bem como permite um conhecimento mais aproximado da realidade de Moçambique na contemporaneidade” (Ventura 2006:256-257).

Segunda esta mesma autora, as crónicas que mais ressaltam no livro *Pensatempos* de Mia Couto são “A Fronteira da Cultura”, “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras”, “Que África escreve um escritor africano?” e, também, a crónica intitulada “Por um mundo escutador”. São textos de opinião que revelam a importância de inúmeros temas que fazem parte do mundo moçambicano, tais como a questão da pobreza, da identidade, a poesia e a mestiçagem:

Dos textos reunidos no livro merecem especial atenção os ensaios “A fronteira da Cultura”, “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras”, “Que África escreve o escritor africano?” e “Por um mundo escutador”. “A fronteira da cultura foi uma palestra pronunciada por Mia Couto (...). Nela, o escritor parte de sua experiência como docente da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, e questiona a “pobreza de Moçambique (...). “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras” – um dos ensaios mais iluminadores para os estudiosos e leitores da obra ficcional de Mia Couto – surgiu como um texto elaborado para crianças (...). Mia Couto tenha se voltado para os territórios da criação literária e reafirmado pontos que os seus leitores adultos costumam encontrar tanto na obra, como nas interpretações dela proferida pelo autor. A afirmação da poesia (...); a ligação – que passa pela “escuta” (...); sua maneira de compor uma obra literária (...); e, finalmente, a importância conferida às histórias ouvidas (...). O ensaio “Que África escreve um escritor africano?” (...) O primeiro tema levantado, o da luta do escritor por um mundo mais humano e democratizado, vem acompanhado da afirmação da responsabilidade do intelectual diante da defesa da democracia e do respeito dos direitos humanos. (...) Finalmente, em “Por um mundo mais escutador”, Mia Couto reforça, a partir da do título, os laços que o ligam ao universo oral, (...), uma resposta inovadora à globalização desumanizadora que, em via de regra, denuncia (Ventura 2006: 254-256).

São textos através dos quais Mia Couto revela alguma angústia e preocupação, mas também revolta sobre diversos temas debatidos no dia-a-dia do continente africano. Para além destes três ensaios abordados por Susanna Ramos Ventura, existem outros que também merecem alguma atenção para que seja mais fácil entender o ponto de vista do escritor sobre assuntos que fazem parte da história moçambicana. Entre outros, o texto intitulado “Pobres dos nossos ricos”, no qual Mia Couto revela a sua incompreensão acerca das atitudes tomadas por determinados grupos de moçambicanos que pretendem seguir os mesmo caminhos que os americanos, criando uma identidade e uma imagem que não corresponde à realidade, fazendo-se passar por pessoas que não são, adotando novas atitudes, novos comportamentos, novas

ideologias, eliminando por completo as suas raízes por vergonha ou por influência do mundo ocidental. São comportamentos, porém, que não são aceites da mesma forma por todos, podendo até gerar conflitos raciais entre os povos moçambicanos – uns pobres e outros que se fazem passar por ricos mas que, nem por isso deixam de ser pobres em outros aspetos. É uma nova realidade que assusta o escritor moçambicano devido à falta de originalidade, de personalidade e de carácter por parte do seu povo.

Mia Couto chama aos novos-ricos de Moçambique os “endinheirados-às-pressas” que sonham em tornar-se americanos ou sul-africanos. Tentam a todo o custo serem iguais a eles e não serem associados às suas verdadeiras origens. O escritor moçambicano deixa transparecer uma imagem de pessoas que não se sentem bem com aquilo que são e com aquilo que têm e, por isso, transformam-se em pessoas que sonhariam ter sido:

Os nossos endinheirados-às-pressas não se sentem na bem na sua própria pele. Sonham em ser americanos, sul-africanos. Aspiram ser outros, distantes da sua origem, da sua condição. E lá estão eles imitando os outros, assimilando os tiques dos verdadeiros ricos de lugares verdadeiramente ricos (Couto 2005:24-25).

Esta imagem que Mia Couto transmite através dos seus livros, de segmentos de um povo que não aceita as suas origens e que luta pela globalização e capitalização do país, é uma situação que já se notava durante o colonialismo, embora não com tanta intensidade como agora. Essa vontade de querer ser diferente, de pretender ser branco e exibir os mesmo direitos que eles, bem como ter o que os outros têm, sempre foi um objetivo a alcançar por parte da elite moçambicana que, segundo Mia Couto, é “uma falsificação e uma imitação apressada: a nossa elite endinheirada não é uma elite: é uma falsificação, uma imitação apressada” (Couto 2005:25). Mia Couto acrescenta ainda: “Os nossos endinheirados dão uma imagem infantil de quem somos. (...) Envergonha-nos a sua arrogância, a sua falta de cultura, o seu desprezo pelo povo, a sua atitude elitista para como a pobreza” (Couto 2005:25-26).

O escritor moçambicano tem uma imagem bem definida do seu povo e acredita que as causas principais que moldaram essa imagem são, sem dúvida, as diferentes fases pelas quais o país teve de passar. No entanto, acredita que isso não é suficiente para justificar todo e qualquer comportamento ou atitude que os moçambicanos tenham. A colonização foi um momento negativo para a história do país e teve consequências muito severas; no entanto, as medidas tomadas antes e depois da independência pela elite moçambicana e que opôs dois partidos políticos, também

contribuíram muito para a imagem que os outros têm de Moçambique. De certa forma, Moçambique também tem culpa nas marcas negras do seu passado e que hoje resulta na divisão de povos entre o norte e o sul. Sobre esse assunto, Mia Couto explica, numa entrevista a Paula Moura Pinheiro, que

Esta imagem da colonização e das suas consequências sobre o povo africano foi elaborada pelos europeus e pelo continente americano. A imagem de povo coitadinhos, sem responsabilidades nenhuma, os quais não podiam apontar o dedo a si próprio e refletir no “eu”. Eles também fizeram de errado antes da colonização (Couto 2012).

De facto, o povo moçambicano também fez coisas erradas no passado que se refletem no presente. E essa vontade de ser outra pessoa ao invés de dar valor às suas origens e à sua tradição também faz parte das coisas erradas que os moçambicanos fizeram. Esse sentimento de inferioridade que sempre sentiram e que fizeram deles pessoas revoltadas com a vida, fez com que sejam as pessoas que são agora; pessoas que preferem mais fingir uma identidade do que valorizar a sua, que preferem adotar o que vem de fora do que aperfeiçoar e fazer crescer a produtividade interna. Tudo isso contribuiu para que os moçambicanos vivam num mesmo país realidades distintas. A identidade não se constrói com base em bens materiais, mas sim em valores morais que são ensinados desde a nascença e transmitidos aos mais novos.

No mesmo livro, *Pensatempos*, Mia Couto faz referência, como já foi aqui referido, aos novos moçambicanos que surgiram após a independência do país e que construíram uma imagem com base em estereótipos estrangeiros, tendo como exemplo os americanos e europeus. São pessoas que vivem na cidade e que se distinguem das que vivem nas zonas rurais por apresentarem uma imagem completamente adaptada à realidade exterior do país, que se ligaram ao mundo do capitalismo e que subiram na vida à custa dos necessitados, com imagens e aparências falsas que demonstram, em grande plano, a vida superficial que as pessoas da cidade escolheram. A diferença entre os povos das zonas rurais e das zonas urbanas é evidente na obra de Mia Couto.

O escritor moçambicano é muito crítico face a essa nova imagem que se adotou nas cidades moçambicanas, em que as aparências são mais importantes do que os valores culturais e morais. Na crítica que faz, Mia Couto refere-se a essas pessoas como sendo fúteis, superficiais, sem maneiras e sem cultura, dando apenas importância aos bens materiais que exibem diariamente e que são a “prova” da sua

riqueza. Mia Couto escreve: “Em Moçambique não é preciso ser rico. O essencial é parecer rico. (...) a aparência é que faz a essência” (Couto 2005:27).

Falando de África em geral, Mia Couto considera que o continente africano ainda está a procura da sua própria identidade e, por isso, experimenta coisas novas e renova-se todos os dias. No entanto, o escritor moçambicano defende que a imagem de África já está construída há muito tempo e que desde sempre suscitou um pensamento negativo por parte da Europa e não só. África é um continente que é retratado como um continente de pobreza, ignorância, de medo e de degradação humana. Mia Couto esclarece:

Infelizmente, a imagem de África já está construída e sedimentada por muito preconceito e muita ignorância. Nos ciclos de namoro e abandono, o continente negro é hoje um lugar que suscita pessimismo. (...) O que se procura no outro continente é algo de reconhecível, um prolongamento dos medos domésticos, um espelho dos fantasmas caseiros. (...) Na realidade, sinais de degradação física e humana continuam-se acumulando no quotidiano de África. Pouco a pouco, o continente vai exibindo mais ruínas que sementes (Couto 2005:78).

África é um continente multicultural que acolhe diversas culturas, diferentes povos e, por isso, Mia Couto afirma que África é um continente em contínua construção devido aos múltiplos povos que lá vivem: “este continente é, ao mesmo tempo, muitos continentes. Os africanos são um entrançar de muitos povos. A cultura africana não é uma única mas uma rede multicultural em contínua construção” (Couto 2005:79). Como consequência desse multiculturalismo, Mia Couto escreve que muitos africanos não se conhecem uns aos outros, existindo até comunidades que desconhecem a existência de outras. O escritor moçambicano explica ainda que essa situação social levou a que os grupos étnicos fossem crescendo e sendo dominados pelos estereótipos criados pelos outros territórios africanos. E, por isso, a tradição que os unia difere hoje de grupo para grupo. A opinião do autor está bem patente no excerto que se segue:

Afinal os próprios africanos se desconhecem mutuamente. Comunidades inteiras vivem há séculos sem abrirem as portas de suas almas, e trocarem segredos. A visão que têm uma das outras é dominada por estereótipos e generalizações criadas em outros territórios: «as tribos guerreiras», «os zulus orgulhosos», «os swahilis hospitaleiros». Os que pensam África oscilam entre visões puristas de retorno às origens e propostas que pretendem romper com o peso do passado. Os primeiros perdem-se na procura daquilo a que eles chamam «autenticidade africana». Para estes a visão do próprio umbigo e a viagem para o passado irão resgatar esse «tudo» que nos falta. Os problemas de África derivam de África ser «pouco» africana. Os outros entretêm-se a colecionar análises e estatísticas «provando» que o nosso continente não possui capacidades materiais nem humanas

para se sustentar ou para sobreviver. África tem problemas porque é «demasiado» africana (Couto 2005:80).

Acontece que as tradições são transmitidas de geração em geração como ponto de apoio para a construção da identidade das gerações seguintes. Apesar de todos os povos serem diferentes, o passado une-os como uma nação só; a história e o passado são transmitidos por todos para que o passado também faça parte das gerações mais novas como meio de solidificação da identidade. Mia Couto explica que África vive uma situação única ao transmitir o passado aos mais novos como se ainda fizesse parte do presente:

África vive uma situação quase única: as gerações vivas são contemporâneas da construção dos alicerces das nações. O que é o mesmo que dizer os alicerces das suas próprias identidades. É como se tudo se passasse no presente, como se todas as mãos se entrecruzassem no mesmo texto. Cada nação é assunto de todos, uma inadiável urgência a que ninguém se pode alhear. Todos são cúmplices dessa infância, todos deixam marcas num retrato que está em gestação (Couto 2005:81).

Os mais antigos têm por hábito transmitir a cultura, a educação, os valores morais e as crenças às gerações mais novas. No entanto, há quem não se interesse muito por esses hábitos culturais, e há quem não queira recordar um passado, nem as raízes que trazem dentro deles por vergonha de terem nascido onde nasceram. Mia Couto vê as gerações mais novas como uma quebra direta com a tradição do seu país, para tentarem ser quem sempre sonharam. No texto de Mia Couto intitulado “A Fronteira da cultura” integrado no livro *Pensatempos*, o escritor realça a falta de interesse dos jovens de agora na sua própria terra, demonstrando até vergonha por a ela pertencerem. As palavras de Mia Couto refletem a sua opinião:

Durante anos, dei aulas em diferentes Faculdades da Universidade Eduardo Mondlane. (...) Eu notava algo que, para mim, era ainda mais grave: uma cada vez maior distanciação desses jovens em relação ao seu próprio país. Quando saíam de Maputo em trabalhos de campo, esses jovens comportavam-se como se estivessem emigrando para um universo estranho e adverso. (...) O país deles era outro. Pior ainda: eles não gostavam desta outra nação. E ainda mais grave: sentiam vergonha de a ela estarem ligados (Couto 2005:9).

Mia Couto relembra ainda que em certas zonas de Moçambique, principalmente nas zonas rurais do país, embora cada vez menos, os mais velhos desempenham um papel muito importante no desenvolvimento e transmissão da tradição moçambicana. Eles são fontes de sabedoria e conhecimento que são transmitidos aos mais novos. Porém, segundo o escritor, com as mudanças na sociedade e com a construção de

universidades, essa partilha de conhecimentos entre velhos e novos vai-se perdendo pouco a pouco. É nisso que Mia Couto fala quando diz que Moçambique está a crescer:

No mundo rural de Moçambique, isso é verdade: os velhos não são só a fonte de sabedoria, são de fato uma fonte da produção dos valores morais etc, são ao mesmo tempo... Nós estamos a falar de uma sociedade em que essas esferas da política, da religião etc, não se autonomizaram, estão todas misturadas. Portanto, o mais velho da família é, ao mesmo tempo, o chefe da família, é o sacerdote, porque não há uma igreja que está institucionalizada. Então, concentram-se nos mais velhos esses conjuntos de funções, e eles de fato são os personagens centrais, e são memória, e são aquilo que são na relação com os antepassados, são eles o veículo, por eles que passa esse tipo de relacionamento. Mas isso está mudando. Há dinâmicas de mudanças em África que são hoje, digamos, quase dramáticas, estão acontecendo de uma forma dramática – quando eu digo dramática, quero dizer: intensa, não do ponto de vista de serem negativas. Nas universidades hoje os jovens sabem coisas que são mais importantes para o futuro e, portanto, isso é um dos grandes dramas humanos, essa perda de função dos mais velhos (Couto2005:9-10).

A par desta pequena “revolução” levada a cabo pelos jovens moçambicanos, existem divisões de classes sociais em Moçambique referidas por Mia Couto neste mesmo ensaio; o moçambicano divide o povo em três categorias distintas: os urbanos, os da cidade baixa e os rurais. Neste mesmo sentido, Mia Couto explica essas divisões sociais que dominam o seu país:

E existem várias categorias: há os urbanos, moradores da cidade alta, esses que foram mais vezes a Nelspruit que aos arredores da sua própria cidade. Depois, há uns que moram na periferia, os da chamada cidade baixa. E há ainda os rurais, os que são uma espécie de imagem desfocada do retrato nacional. Essa gente parece condenada a não ter rosto e falar pela voz de outros (Couto 2005:10).

Apesar dessas divisões em classes sociais e dos diferentes modos de viver, pensar e agir, Mia Couto defende que o povo, em geral, criou a sua identidade de acordo com o passado que preencheu a história do seu país, mas também com preocupação no presente e no futuro. Mia Couto explica que Moçambique ainda vive com as marcas do passado gerindo o presente de forma deficiente:

O tempo trabalhou a nossa alma colectiva por via de três materiais: o passado, o presente e o futuro. (...) O passado foi mal embalado e chega-nos deformado, carregado de mitos e preconceitos. O presente vem vestido de roupa emprestada. E o futuro foi encomendado por interesses que nos são alheios (Couto 2005:10-11).

Outra problemática que invade o povo moçambicano, segundo Mia Couto, é a constante procura da identidade baseada em princípios básicos que não lhes

pertencem, tentando moldar o que lhes chega à sua maneira, tendo apenas a tarefa de modificar determinados detalhes.

Neste mesmo contexto, há os que defendem que a afirmação da identidade do povo moçambicano apenas se desenvolverá com a negação da identidade dos outros. Com isto, o escritor moçambicano quer dizer que é rejeitando a cultura e os valores dos “outros” (europeus e não só), que a construção da identidade do seu povo pode ocorrer e assim consigam renascer no meio das cinzas de um passado nefasto.

Na verdade, Mia Couto dá uma imagem de um povo vivendo, no mesmo país, duas realidades completamente diferentes baseadas em conceitos distintos para construir o que cada um deles chama de “seu”; vivendo apesar das diferenças, todos os mesmos sentimentos de revolta face ao passado e à vida pouco humana que lhes foi reservada. Dessa forma, Mia Couto escreve:

Se o passado nos chega deformado, o presente desagua em nossas vidas de forma incompleta. Alguns vivem isso como um drama. E partem em corrida nervosa à procura daquilo que chamam a nossa identidade. Grande parte das vezes essa identidade é uma casa mobilada por nós, mas a mobília e a própria casa foram construídas por outros. Outros acreditam que a afirmação da sua identidade nasce da negação da identidade dos outros. O certo é que a afirmação do que somos está baseada em inúmeros equívocos (Couto 2005:14).

A par deste constante moldar de princípios exteriores com o fim de adapta-los às suas necessidades, criando algo que lhes pertence, embora não desde a raiz, Mia Couto arranjou outra explicação para as atitudes dos africanos. Mia Couto afirma que Moçambique nunca controlou o passado, o presente e até o futuro, ou seja, nunca controlou as diversas fases da história do país, tendo-se limitado apenas a cumprir com as obrigações externas e a respeitar as regras internacionais. No prefácio escrito por Mia Couto no livro de Leila Leite Hernandez intitulado *A África na sala de aula – Visita à história contemporânea*, o escritor moçambicano ressalva a importância de se entender que a construção identitária africana restringe-se a três momentos fundamentais - o passado, o presente e o futuro - sobre os quais os moçambicanos e os africanos, em geral, não têm qualquer domínio.

Outro aspeto negativo que se vive em África é a questão da discriminação racial entre os próprios negros. O texto de Mia Couto exemplifica:

A África vive uma tripla condição restritiva: prisioneira de um passado inventado por outros, amarrada a um presente imposto pelo exterior e, ainda, refém de metas construídas por instituições internacionais que comanda a economia. A esses mal-entendidos, somou-se uma outra armadilha: a assimilação da identidade

por razões da raça. Alguns africanos moreram nessa isca. A afirmação afrocentrista sofre, afinal, do mesmo erro básico do racismo branco: acreditar que os africanos são uma coisa simples, uma categoria uniforme, capaz de ser reduzida a uma cor de pele (Couto 2005:11).

Nas suas obras Mia Couto relata a história de um povo que caminha em busca da identidade perdida. E, talvez, este seja um ponto fraco dos africanos – estarem constantemente à procura de algo que os defina, que os caracterize como realmente são – a construção de uma cultura, de uma identidade para que se possam autodefinir, fugindo dos preconceitos internacionais que pairam sobre eles, desde o passado até ao presente. Retomando a entrevista de Mia Couto concedida a Vera Marquêa (2003), e numa breve referência ao livro *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra*, o escritor moçambicano ressalva que esta viagem contada no livro tem ligação direta com a viagem real que os moçambicanos fazem diariamente a procura de uma identidade própria. É uma necessidade constante, uma vontade de se definir partindo da cultura, valores morais e crenças e não apenas da cor da pele. Assim, Mia Couto assume que:

No caso de Moçambique, a viagem está no propósito de construir uma identidade, está na reinvenção da cultura. Estamos num país que está ainda muito desarrumado, não está completado e que está nessa situação de viagem...de busca (Couto 2005:207).

A questão da moçambicanidade que, por diversas vezes, foi tema de discussão entre os próprios moçambicanos, por estes acreditarem ser possível atingir a “pureza” da raça, é hoje uma questão de identidade construída nos conceitos básicos da tradição africana. É precisamente esta tradição que inclui parte muitos tópicos fundamentais, tais como: transmissão de mitos, histórias, cultura e valores, respeito pela sabedoria dos mais velhos e, claro, a forte presença da oralidade através da qual são transmitidos, de geração em geração, todos os aspetos essenciais da vida social dos moçambicanos. E, portanto, nesta linha de pensamentos, Mia Couto descreve a oralidade e a tradição como alicerces da credibilidade da identidade africana perante os olhares vindos de fora. Assim, Mia Couto defende que uma das preocupações primárias de Moçambique neste momento é de criar uma identidade visível e credível:

A tentação mais forte e mais imediata hoje em Moçambique é a de erguer aquilo que se apresenta como “tradição” para dar credibilidade a uma certa identidade. Quanto mais perto dessa “tradição” e de uma certa “oralidade” mais próximos estaríamos dessa tal moçambicanidade (Couto 2005:207).

Essa vontade que os moçambicanos demonstraram em quererem desligar-se da imagem que os outros têm deles, é algo muito estudado por Mia Couto. Este preocupava-se em demonstrar que África não é aquele continente negro e pessimista rodeado de fome, miséria e pobreza como a maioria dos países o pintam; o continente africano também tem os seus aspetos positivos e negativos como qualquer outro continente. Numa entrevista intitulada “Onze perguntas para Mia Couto, uma entrevista inspiradora” elaborada por alunos de São Paulo, o escritor explica que África também tem aspetos bons; tem recantos onde perdura a fome e a miséria, mas também é preenchida por um crescimento social e psicológico que nem toda a gente reconhece. Fala ainda da multiculturalidade que existe em África, representante de imensas culturas diferentes num mesmo continente ou espaço, como é o caso de Moçambique. Dessa forma, Mia Couto esclarece que:

A imagem que se tem da África fora da África é sempre associada à fome, à miséria, à guerra. Mas os africanos não vivem todos assim. Eles são felizes, são construtores da vida, têm uma vida social riquíssima, têm culturas diversas, é o lugar no mundo onde há mais diversidade do ponto de vista linguístico e cultural (Couto 2012: s/d).

Mia Couto auxilia a história de Moçambique que como qualquer outra é uma história com muitos momentos maus, mas também com muito sucesso. Depois de ter saído da guerra colonial, Moçambique mergulhou numa guerra civil que durou dezasseis anos; no entanto, os moçambicanos tiveram força e coragem para acabar com a guerra e restabelecer a paz quando todos pensavam que o país nunca mais sairia da guerra. Uma parte de Moçambique cresceu muito como país, sendo reconhecido o seu potencial internacional para parcerias. O escritor moçambicano escreve sobre esse assunto:

Moçambique é ao mesmo tempo uma grande história de sucesso, porque a guerra acabou em 1992 e, quando eu pensava que nunca mais ia ver paz, o governo conseguiu instalar a paz juntamente com a sociedade civil. E, hoje Moçambique é um grande parceiro internacional de investimento e de outros governos (Couto 2012: s/d).

Porém e apesar de ser um grande conhecedor da história de África, Mia Couto deixa bem claro que ele apenas fala da África que ele conhece, pois de acordo com ele, existem dentro do continente africano diversas Áfricas. E, segundo o escritor, a África que ele conhece rege-se por regras como o respeito mútuo e um espírito de solidariedade que não é comum a todos os países, nem a “todas as Áfricas”:

Há várias Áfricas e eu estou falando daquela que eu conheço. Essa África que eu conheço sobrevive por um espírito de solidariedade, de abertura e de respeito com os outros. A forma que os africanos têm de se abordar, de saber um aos outros, é uma coisa genuinamente autêntica (Couto 2012 s/d).

Durante anos, África viveu momentos decisivos que influenciaram o seu crescimento social e demográfico, bem como a imagem que os outros construía sobre os africanos. É verdade que muitas vezes os africanos contribuíram, direta ou indiretamente, para a formação internacional da imagem do continente africano. Mia Couto “sonha” com um país melhor; um país, sobretudo, onde exista igualdade de direitos, riqueza fruto de trabalho justo e honesto de qualquer trabalhador que possa ajudar no crescimento económico do país, um país onde as pessoas não tivessem vergonha das suas próprias raízes evitando negar as tradições do país como muitos jovens hoje em dia fazem; um país, que não tivesse receio de partilhar as suas ideias, com povos de outros países e de outras culturas, com iniciativas viradas para o futuro e desenvolvimento do país, evitando acomodarem-se às ideias vindas de fora. É precisamente neste contexto que Mia Couto escreve no seu livro *Pensatempos*:

Como eu sonhava que Moçambique tivesse ricos de riqueza verdadeira e de proveniência limpa! Ricos que gostassem do seu povo e defendessem o seu país. Ricos que criassem riqueza. Que criassem emprego e desenvolvessem a economia. Que respeitassem as regras do jogo. Numa palavra, ricos que nos enriquecessem (Couto 2005:26).

Mesmo apresentando aspetos positivos era, sem dúvida, dessa maneira que Mia Couto gostaria que o seu país se apresentasse ao mundo, para que desta forma, cessassem os preconceitos, os racismos, e os sentimentos de superioridade que sempre se opuseram ao mundo africano.

**LITERATURA DE MIA COUTO COMO FIO CONDUTOR
DA CULTURA MOÇAMBICANA**

3.1 Lendo Mia Couto

São inúmeras as obras de Mia Couto que refletem o quotidiano do povo moçambicano, em três fases distintas da história do país – colonialismo; guerra civil; presente –, mas que no fundo têm uma ligação semelhante à de um povo com esperanças de poder sonhar com tudo aquilo que lhe foi negado no passado, resumindo-se a histórias de um passado trágico, um presente doloroso e um futuro que ainda não foi definido devido às dificuldades que este mesmo povo moçambicano apresenta em seguir em frente sem voltar ao passado.

Na última parte deste trabalho será analisada a realidade moçambicana apresentada pelo escritor moçambicano Mia Couto. Para tal, foram alvo de estudo três livros do autor. O primeiro intitulado *O Fio das Missangas* (2009) composto por pequenos contos que relatam o dia-a-dia de um povo que continua a viver restringido aos medos do passado; o segundo livro que tem como título *Cronicando* (2002) composto por pequenos contos, alguns deles referentes as diferenças existentes entre a tradição e modernidade – pós-colonialismo; e também *Cada Homem é uma Raça* (2000) composto por doze contos que abordam temas como a guerra, a pobreza e questões de identidade, mas também as dificuldades vividas pelas pessoas das zonas rurais.

3.2. *O Fio das Missangas* (2009)

A obra intitulada *O Fio das Missangas*, do escritor Mia Couto, é um livro composto por diversos contos que relatam a vida diária dos moçambicanos, sendo um exemplo de abordagem ao quotidiano dessas pessoas constituído por diversos temas/situações. Nesta perspetiva de caracterização do assunto global da obra, Otávio Henrique Meloni afirma de forma bastante elucidativa:

A realidade passa a ser base fundadora das histórias (pelo menos da maioria delas), trazendo temáticas cotidianas, quase crónicas diárias de pessoas comuns em

uma cidade qualquer do mundo que, frente aos seus conflitos, confrontam aspetos da modernidade e da tradição em situações típicas do século XXI (Meloni 2010: 298).

De entre imensas reações/sentimentos, evocados e analisados nos vinte e nove contos que compõem esta obra do escritor moçambicano, são de salientar os sentimentos de tristeza e repúdio por parte do povo moçambicano relativos à sua própria identidade, dificuldades de aceitação da sua própria identidade, do seu passado, das suas raízes e da sua cor de pele. Como exemplo desse agrupamento de sentimentos Mia Couto conta a história de um negro que queria entrar no céu, como afirmação da igualdade entre brancos e negros.

Edwilson da Silva Andrade define esta estória – “Entrada no Céu” – como sendo um retrato da vida do povo moçambicano, passando pelas inquietudes, religiosidades, bem como pelo período de colonização portuguesa que deixou mazelas no povo africano:

[“Entrada no Céu”] tem como tema principal a vida do povo moçambicano. Ressalta a intensidade das mazelas sofridas, das inquietudes vividas pelo povo africano e, retrata o processo da colonização portuguesa, na qual a religiosidade sempre esteve presente, marcado pelo imaginário de que o Céu é o lugar reservado aos santos. Os colonizadores assim cristianizaram e civilizaram os povos, deixando claro o seu propósito: colonizar a terra.” (Andrade 2010:1).

De acordo com este mesmo autor, a narrativa gira em volta de um negro que gostaria, como os brancos, de poder entrar no Céu, tornando-se assim uma pessoa amada e capaz de amar, demonstrando também a vontade de ser reconhecido pelo que é. É neste sentido que Andrade acrescenta:

Ressaltam o desejo de entrar no céu, de se tornar um santo, de amar e ser amado, como sinal de reconhecimento e valorização da sua existência. Mas também sinalizam, que para ser aceito era preciso silenciar as suas origens, crenças e valores, adaptando-se aos novos padrões impostos pelos colonizadores” (Andrade 2010: 2).

Segundo Valdemir Zamparoni, a inferioridade sentida pelos moçambicanos relativamente à sua cultura, às suas raízes e à sua cor de pele advêm já do século XV, visto que já existia uma imagem pré-definida do povo africano em geral, elaborada pelos europeus, que condicionava a vida dos povos negros. Na verdade, desde muito cedo que a imagem do povo africano sempre foi negativa e, por isso, o sentimento de inferioridade sentido pelos negros em relação aos povos de raça branca. Deste modo, Zamparoni, numa entrevista concedida ao Centro Interdisciplinar de Estudos África-

Américas, realça o papel que a “imagem” desenhada pelos europeus teve na vida dos africanos:

O mundo ocidental construiu a partir do Século XV uma imagem sobre a África. Essa imagem é uma imagem desabonadora. Os europeus, de certa maneira, viam nesse outro as diferenças culturais, as formas de se comportar, não como mais uma possibilidade de como a humanidade vive. Mas viam, crescentemente, a partir do Século XVI, como sendo um sinal de inferioridade. Não só eram diferentes, mas inferiores. Os comportamentos que foram associados à população africana foram historicamente construídos como sendo da perspectiva negativa. A leitura que os europeus passaram a fazer era de que os africanos eram preguiçosos e indolentes. Portanto, se é negro, se tem as características físicas atribuídas à raça negra, logo ele é preguiçoso e indolente. Então, é essa associação entre o físico e o comportamento é que cria a noção de raça e de racismo, então, de hierarquização (Zamparoni s/data).

Há, sem dúvida, em “Entrada no Céu”, sentimentos de insatisfação e de não-aceitação por parte do homem negro em ser quem é. O facto de conseguir entrar no céu, seria para ele o quebrar das suas raízes, tornando-se um dos “Outros” (brancos), e assim atingir o respeito e o reconhecimento por parte de todos. O sentimento de vergonha, como se pode constatar no texto de Edwilson Andrade, vem, por parte do homem negro, desde do tempo o colonialismo português:

O desejo de entrar no céu e encontrar o paraíso, destaca a insatisfação de viver e a vergonha com a relação a si próprio, pois ser negro numa sociedade cujos princípios ideológicos percebem o negro como trevas, um ser sem luz. Desperta a vontade de se tornarem outras pessoas. E quando o mesmo se volta para o seu próprio corpo, enquanto sujeito histórico/social, encontra marcas daquilo que o torna inferior ao colonizador (Andrade 2010: 4).

Esta estória “Entrada no Céu”, de Mia Couto, tornou-se num espelho da imagem que o branco tinha do homem negro ao longo dos anos em que durou a guerra colonial. Demonstra, de forma clara, a discrepância que existiu na era colonial no que diz respeito ao tratamento dos branco e dos negros. Para todos os efeitos, o negro sempre foi visto como um ser inferior, incapaz, enquanto o homem branco era considerado um ser superior. As medidas tomadas perante o clima existente eram apoiadas pelas elites africanas e pelos respetivos brancos mas não todos, pois houve quem lutasse ao lado dos negros opondo-se ao colonialismo, como é, aliás, referido no livro de Leila Leite Hernandez, intitulado *A África na sala de aula. Visita à história Contemporânea*, no qual a escritora refere a classificação do povo negro de acordo com os naturalistas:

Tendo como ponto de partida na modernidade da escala das quatro variedades raciais elaboradas pelos naturalistas (...). Nela o negro ocupa o grau

inferior, sendo qualificado de “manhoso preguiçoso e negligente, além de governado pela verdade arbitrária de seus mestres. Em posição, o branco é adjetivado como “inventivo, determinado e governado por leis (Hernandez 2005: 132).

De acordo com Maria Paula G. Meneses no texto intitulado “O ‘Indígena’ Africano e o Colono ‘Europeu’: A Construção da Diferença por Processos Legais”, os moçambicanos ainda sonharam com uma lei que lhes proporcionasse uma vida melhor, uma vida que fosse semelhante à vida do povo europeu, que lhes oferecesse dignidade, igualdade e liberdade independentemente da cor de pele e da origem das pessoas. A proclamação da República em Portugal, em 1910, foi uma porta aberta para uma nova vida para os moçambicanos, no entanto, esta depressa se voltou a fechar:

A proclamação da República em Portugal, em 1910, trouxe novas expectativas a muitos dos ‘naturais das colónias’, e mesmo aos ‘nativos’, desejosos de partilhar os ideais republicanos de liberdade, igualdade e dignidade, abertos a todos, independentemente da sua origem. (...) Os africanos transformaram-se em súbditos indígenas, e não cidadãos; tinham deveres, mas poucos ou nenhuns direitos (Meneses s/d:74-77).

Verifica-se no conto “Entrada no Céu” uma abordagem feita aos sentimentos de inferioridade e de racismo que o povo moçambicano sentia e continua a sentir relativamente ao povo europeu. O sentimento de inferioridade sentido pelo negro é explícito na passagem na qual o negro, personagem da estória que não tem identificação, pois não lhe é dado nome nenhum, deixa transparecer a sua admiração por não lhe ter sido concedida a entrada num lugar que apenas é frequentado por brancos:

Eu sabia que não iriam deixar entrar. Mas a minha paixão pela mulata Margarida era maior que a certeza de ser excluído. E assim, todo envergonhado, com vestes de empréstimo, me alinhei na fila da entrada. Eu era o único não-branco nas redondezas. Meu espanto: o porteiro não pareceu surpreso (Couto 2004:80).

O sentimento de inferioridade sempre esteve presente na vida dos africanos e dos moçambicanos em particular. No passado, em plena época colonial, já o povo moçambicano se ressentia de alguma diferenciação entre os negros e os brancos, sendo que os negros nunca eram beneficiados ao contrário dos brancos que eram sempre vistos como pessoas dominadoras. Para Hernandez, “A inferioridade dos negros era um pressuposto comum e inquestionável alimentando a política de assimilacionistas, cujo principal objetivo era fazer que todos os povos do império se tornassem igualmente portugueses” (Hernandez 2005: 505).

No entanto, é importante realçar que esta inferioridade está relacionada com o colonialismo, mas também como as atitudes menos corretas que foram tomadas pelo povo moçambicano aquando da guerra civil moçambicana, provocando divisões, de acordo com a etnia, crenças religiosas e cor de pele, e que fez com que o país se dividisse em diversos Moçambique(s). É, neste contexto, que Omar Ribeiro Thomaz refere que “Moçambique é um país de esmagadora maioria negra. Não estamos, contudo, diante de uma realidade homogênea, e uma imensa diversidade expressa por referência a língua, religião ou terra de origem marca o dia-a-dia dos moçambicanos” (Thomaz 2001:255).

Outro tema referenciado no livro de Mia Couto *O fio das Missangas* (2009) prende-se com a condição feminina que também é uma das preocupações do escritor moçambicano aparecendo no conto “A saia Almarrotada”, em forma de segunda voz, embora masculina, para desembrulhar os segredos das mulheres moçambicanas, no que toca à felicidade e à liberdade. São relatos emocionantes de mulheres que nunca conseguiram ser felizes ao lado dos homens, por estes se considerarem superiores a elas e, por isso, com direitos sobre tudo o que as envolve. A participação ativa das mulheres no seio da sociedade tem sido, desde o colonialismo, uma questão muito ambígua no que se refere à sua caracterização. Isto porque as mulheres africanas, tal como as mulheres europeias, sempre viveram cercadas pelo sentimento de patriotismo e, por isso, tiveram e têm uma vida cingida às vontades dos homens da casa – pai e marido.

Como refere Olga Iglésias no seu artigo “África, a mulher e a NEPAD” relativamente à condição feminina moçambicana, muitos dos homens que, em tempos do colonialismo, escreviam para o jornal *Brado Africano*, deixavam bem claro a necessidade de proporcionar educação às mulheres com o objetivo destas atingirem satisfação pessoal face à situação social, económica e política em que o país se encontrava inserido:

A educação das meninas e das mulheres era para este importante grupo de intervenção, uma das formas de se alcançar o “levantamento moral” da Raça Negra. Os textos publicados estão, no fim da primeira década do século XX, plenos de ideias, que poderíamos chamar de proto-nacionalismo advogam, sobretudo “técnicas”, que tinha como centro o seu papel, essencialmente educação feminina, onde a costura e a culinária, bem como, preceitos de higiene eram ministrados” (Iglésias 2007:136).

Para além de “servirem” os homens, as mulheres tinham de lutar, durante o conflito armado de libertação nacional (pela FRELIMO), tendo como principal objetivo combater pela independência de Moçambique, como livre, igual e irmã. Como afirma Iglésias, “no quadro da luta armada nacional (...) pela estratégia de inclusão da mulher nos centros de decisão e pelo desenvolvimento a mulher na tarefa principal – a de combater pela independência de Moçambique.

“A saia Almarrotada”, do livro *O Fio das Missangas* de Mia Couto, retrata o dia-a-dia infernal de uma mulher que nunca teve direito a ser feliz. Segundo o autor do conto, a personagem principal da estória sofre de mesma infelicidade que todas as mulheres moçambicanas. Ao longo do conto pode verificar-se que a mulher expressa os seus sentimentos de vergonha e tristeza perante a vida de escrava que sempre levou, demonstrando, de certa forma, ter uma vida cheia de medo, opressão e censura. Pode ler-se, no excerto “Ensinaram-me tanta vergonha em sentir prazer, que acabei sentindo prazer de ter vergonha” (Couto 2004:31).

Verifica-se ao longo desta estória que a única tarefa da mulher é servir os homens, não podendo pensar nela e na sua felicidade. O sentimento de superioridade é aqui a imagem generalizada da mentalidade dos homens negros, uma maneira de se mostrar superior perante o rebaixamento ao qual tiveram sujeitos durante a época colonial. Para além da pobreza do país, as mulheres ainda tinham de “sobreviver” a uma vida inumana contra a qual tiveram de lutar muito para poderem vencer:

Em todos os casos, são as mulheres que mais sofrem nesta situação uma vez que são vítimas tanto da discriminação contra os segmentos pobres e vulneráveis da sociedade como a discriminação resultante da desigualdade do género. Entre as mulheres, são as mulheres mais pobres das zonas rurais as mais discriminadas (FIDH – LDH 2007:6).

A protagonista desta história ressalva ainda a confusão de sentimento que sentiu quando lhe foi oferecida uma saia de roda. Pressupõe-se aqui que a sua atitude é o reflexo de inúmeras mulheres, na mesma situação, que vivem distantes da sociedade e do mundo não tendo uma noção exata da realidade que existe fora das quatro paredes da casa onde vivem. Pode ler-se num excerto do conto que o sentimento de felicidade era procurado por todas as mulheres que viviam na aldeia dela e que também sofriam de discriminação, tal como ela:

Na minha vila, a única vila do mundo, as mulheres sonhavam com vestidos novos para saírem. Para serem abraçadas pela felicidade. A mim, quando me deram

a saia de rodar, eu me tranquei em casa. Mais que fechada, me apurei invisível, eternamente nocturna. Nasci para a cozinha, pano e pranto (Couto 2004:31).

Segundo Sônia Regina dos Santos, a mulher /protagonista é a imagem de um Moçambique sem identidade, sem vida própria devido ao colonialismo português e à guerra civil moçambicana que se seguiu; relata a vida que ela não teve, ou melhor a vida a constante moldação de princípios exteriores que não teve direito, tal como aconteceu com Moçambique. O país também não teve direito de viver a sua própria vida quando foi abalado pelas duas guerras. Relativamente à saia que ela recebe como prenda, de acordo com Sônia dos Santos, esta significa a movimentação da cultura moçambicana ou o povo com as suas contradições, com vontade histórica e pessoal de romper com a cultura do colonizador que por séculos os dominaram, construindo assim um Moçambique à imagem deles:

A personagem central do conto em questão nos deixa evidente que está ancorada na memória do amor perdido, como a vida que não viveu. (Moçambique sem o direito de viver a própria vida, sua própria história). O escritor usa o termo saia de roda fazendo uma analogia – a cultura moçambicana em movimento ou o povo com suas contradições, com vontade histórica e pessoal de romper com a cultura do colonizador que por séculos os dominaram (Santos s/d:1).

Outro simbolismo que se deve ter em conta é a não identidade da mulher, protagonista da história, que apenas era chamada de “miúda” pelo pai, irmãos e tio que cuidaram dela enquanto pequena e, que agora se via obrigada a servir, retribuindo-lhes da mesma maneira, dedicando o seu tempo apenas a eles. A denominação “miúda” é, de certa forma, um aniquilamento, um apagamento da identidade da mulher porque esta não necessitava de uma identidade própria, visto que apenas existia para os servir e não tinha vida própria.. A “miúda”, como era chamada pela família, vai sendo submetida ao aniquilamento identitário: “Nasci para a cozinha, pano e prato (...). Belezas eram para as mulheres de fora. Elas descobriam as pernas para maravilhações. Eu tinha joelhos era para descansar as mãos” (Machado 2011:29).

Essa falta de identidade própria, de história própria, bem como de vida própria, fará com que ela nunca consiga ser autónoma mesmo depois da morte do pai. A opressão feita por este último terá consequências negativas a nível psicológico. O mesmo acontece com Moçambique; depois de anos de colonialismo, de opressão por parte das forças portuguesas e de viver uma vida que, na verdade, não lhe pertencia, fez com que Moçambique tivesse imensa dificuldade em construir uma identidade própria e em não depender de mais ninguém para pôr em prática as suas ideias. No

conto “A saia Almarrotada”, a mulher/protagonista da história também nos demonstra que ficou, de certa forma, afetada com a educação que recebeu do pai e isso reflete-se na sua vida, já depois deste ter morrido:

Chega-me ainda a voz do meu velho pai como se ele estivesse vivo. Era essa voz que fazia Deus existir. Que me ordenava que ficasse feia, desviçosa a vida inteira. Eu acreditava que nada era mais antigo que meu pai. Sempre ceguei em obediência (Couto 2004:33).

A voz do pai que lhe dava ordens durante a infância continua presente na sua mente. E, por isso, já depois da morte do pai e do início da sua própria liberdade, há um sentimento de incapacidade de avançar por parte da mulher, continuando à espera que esta voz (do pai) lhe dê ordens e autorização tal como o seu pai fazia:

É essa voz que ainda paira, ordenando a minha vez de existir. Ou de comer. E escuto a sua ordem para que a vida me ceda a vez. E pergunto: posso agora, meu pai, agora que eu já tenho mais ruga que pregas tem esse vestido, posso agora me embelezar de vaidades? Fico à espera de sua autorização, enquanto vou ao pátio desenterrar o vestido do baile que não houve (Couto 2004:34).

Essa mesma falta de identidade e de iniciativa foi criticada por Mia Couto, tendo sido uma das principais causas, na atualidade, para o “atraso” no desenvolvimento de Moçambique:

O atraso em Moçambique não se localiza na economia, mas na incapacidade de gerarmos um pensamento produtivo, ousado e inovador: Um pensamento que não resulte da repetição de lugares comuns, de fórmulas e de receitas já pensadas pelos outros. (...) Vem sobretudo de termos legado sempre aos outros o desenho da nossa própria identidade. Primeiro, os africanos foram negados. O seu território era a ausência, o seu tempo estava fora da História. Depois os africanos foram estudados com um caso clínico. Agora, são ajudados a sobreviver no quintal da História (Couto 2005:1).

Relativamente à personagem do pai, esta representa a opressão do colonialismo, um verdadeiro ditador ao qual a filha tem de obedecer e servir. Há uma inversão de papel, em que o pai representa “Salazar” e a sua filha “o povo moçambicano”. Neste sentido, Sônia dos Santos escreve:

A figura do pai da personagem como símbolo de colonialismo (o ditador português Salazar em muitos momentos era chamado de pai pelo povo). O sistema colonial marcou os séculos que se manteve presente e demarcou atitudes e comportamentos dos séculos posteriores nos países de língua portuguesa. O colonialismo representou um elo dos desencantos das nações e propagações das diferenças entre classes de várias sociedades. Fez surgir conceitos que geraram no

universo feminino, sentimentos de desprazer, recusa e medo de existência (Santos s/d:1).

Para além de evocar a triste e dura condição social das mulheres moçambicanas, este conto também ressalva o sofrimento em conjunto, tanto dos homens como das mulheres, relacionando-o com os anos difíceis que foram os do colonialismo português e da guerra civil; um povo que sempre foi silenciado, subjugado, apavorado e reprimido pelo governo português liderado por Salazar, como afirma Machado:

Observa-se que além da representação do processo de subjugamento da mulher, outra história se emaranha nos textos: a história da colonização desse território africano. A população autóctone de Moçambique foi subjugada, negada, silenciada, reprimida e aniquilada identitariamente pelo colonizador (Machado 2011:9).

Nessa mesma linha de pensamento, o conto “O Cesto” também incluído no livro *O Fio das Missangas* que relata a vida monótona de uma mulher que vive um casamento infeliz ao lado do marido que se encontra internado no hospital. A rotina diária dessa mulher revela a falta de expressividade e de vontade própria. Vive consoante as necessidades do marido do qual nunca se desligou nem para pensar nela própria. Porém, como acontece nas restantes histórias femininas às quais Mia Couto dá vida, também nesta, a compreensão, a atenção e o carinho que a mulher sempre dedicou ao marido nunca lhe é retribuído. Lê-se no conto uma passagem que traduz essa indiferença sentida pela mulher: “Hoje será como todos os dias: lhe falarei, junto ao leito, mas ele não me escutará. Não será essa a diferença. Ele nunca me escutou” (Couto 2004:23).

O silenciamento e a censura impostos pelos homens às mulheres apresentam-se como uma forma de se sentirem superiores a estas que assim ficam “proibidas” de falarem dos seus desejos, sonhos e dos seus sentimentos (porque nunca são ouvidas). Esta situação leva-as ao desespero e a pensar em outras medidas que pudessem chamar a atenção e a sensibilidade dos homens. A escrita é, neste conto, um recurso utilizado pela mulher para quebrar com o silêncio com o qual vive e dorme todos os dias: “Já me ocorreu trocar fala por escrita. No lugar desse monólogo, eu lhe escrevia cartas. Assim, eu descontaria no sofrer. Nas cartas, o meu homem ganharia distância. Mais que distância: ausência. No papel, eu me permitiria dizer tudo o que nunca ousei” (Couto 2004:24).

Tal como acontece no conto “A saia Almarrotada”, no conto “O Cesto” as mulheres também se sentem aprisionadas a uma vida que lhes foi encomendada, não conseguindo, por isso, depois da morte do pai em primeira instância, e da morte do marido já na segunda história, recomeçar do zero e reconstruir uma vida que lhes é devida. Ambas anseiam a morte do “homem da casa” e a libertação da lei patriarcal para poderem saborear o prazer da vida sem ordens alheias. Porém, em ambos os casos, o sucedido não se dá e as mulheres não conseguem prosseguir com as suas próprias vidas e serem felizes. Existe, assim, uma falta de capacidade para definirem a sua identidade (já que nunca viveram com uma), tal como acontece com Moçambique que ainda procura a sua identidade depois de duas grandes guerras que lhes roubou anos de vida:

Saio do hospital à espera de ser tomada por essa nova mulher que em mim se anunciava. Ao contrário de um alívio, porém, me acontece o desabar do relâmpago sem chão onde tombar. Em lugar do queixo altivo, do passo estudado, eu me desalinho em pranto. Regresso a casa, passo desganhado, em solitário cortejo pela rua fúnebre. Sobre a minha casa de novo se tinha posto o céu, mais vivo que eu (Couto 2004:26).

Essa vontade de se tornar uma nova mulher ou a mulher que nunca foi devido às exigências do marido é totalmente apagada devido à incapacidade da mulher recomeçar uma vida nova. Essa mulher, uma possível representação de Moçambique, que também se acomodou à condição social a que esteve sujeito no passado e que hoje molda o seu dia-a-dia. A mulher também se acomodou à repressão e à vida miserável que o marido lhe proporcionava e quando viu a possibilidade de virar a página da sua vida, sentiu receio do desconhecido e minimizou-se perante a sua condição de mulher que fez dela a mulher que hoje se apresenta ao mundo.

Para além dessas questões sociais abordadas, existem outras que também afetam o dia-a-dia do povo moçambicano. O atraso ou a falta de adaptação ao mundo moderno, por parte das zonas rurais, é um problema bem presente na vida deste povo. Mia Couto, procurando mais uma vez fazer chegar ao leitor as dificuldades enfrentadas pelos moçambicanos desde a guerra colonial até aos dias de hoje, relata duas realidades diferentes mas interligadas tendo como principal base o passado. Mia Couto fala de um Moçambique dividido, de vários Moçambiques num só Moçambique. Manuel Araújo, num artigo publicado na *Revista da Faculdade de*

Letras, afirma que a realidade urbana e rural que se apresentam em África são profundamente diferentes:

Em África, o rural e o urbano são apresentados como dois espaços bem individualizados que representam dois mundos que, mantendo fortes relações, caminham a velocidades desiguais e representam “culturas” e realidades profundamente diferentes (Araújo 2001-2002:5).

3.2 *Cronicando* (2002)

É através do conto “Sangue da avó, manchando a alcatifa”, incluído em *Cronicando*, que Mia Couto deixa transparecer as diferenças existentes entre a cidade e o campo, entre a tradição e a modernidade. O conto dá-nos uma imagem da realidade moçambicana quando esta se encontra perante cenários de vida diferente, tal como acontece com a cidade e o campo. Neste conto, a avó procura refugiar-se da guerra e foge para a cidade onde se depara com um quotidiano totalmente diferente do dela, tendo como principal objeto de destruição as novas tecnologias que, segundo ela, transformaram a vida dos filhos, como refere Elisângela da Rocha:

História da avó que vem para a cidade fugindo da guerra que se espalha pelo campo, e na cidade começa a observar o modo de vida dos filhos e netos, passa a se questionar sobre o excesso de luxo em que vivem. A televisão presente no conto é retratada como o centro dos encontros familiares e é contra essa mesma televisão que a avó Carolina se volta, num acesso de fúria diante dos desequilíbrios que observa (Rocha 2011:5).

Vê-se ao longo do conto a importância simbólica que a avó Carolina tem na cultura moçambicana como personagem principal da história; se, por um lado, representa a sabedoria, o conhecimento e a experiência dos mais velhos, por outro lado, ela também representa a dificuldade que o povo moçambicano rural e ligado à tradição, sente em adaptar-se à modernidade. Flávia Biazetto salienta que a avó Carolina é a única personagem da história que tem nome e que isso demonstra o quanto o seu papel é fundamental para a história. Segundo a autora, para além da sabedoria dos mais velhos e a sua dificuldade em adaptarem-se à vida moderna, a personagem também representa a resistência do moçambicano à cultura colonialista:

A avó Carolina é a única personagem que é nomeada pelo narrador, ficando assim evidente sua relevância dentro da narrativa. Sua importância não é limitada a sua função de protagonista, e sim se estende à simbologia que representa. Esta personagem simboliza a sabedoria dos mais velhos e é uma metáfora da resistência à imposição cultural do colonialismo e da conscientização das transformações ocorridas no pós-independência em Moçambique. Ela se contrapõe à ordem familiar em que está inserida. Seus parentes já incorporaram valores culturais diferentes dos tradicionais africanos, como o culto ao consumo - marca das culturas ocidentais capitalistas. Sua filha vem “*da loja com sacos cheios, abarrotados*”, seus netos “*enchiam as orelhas com auscultadores*” e o genro desfilava de óculos escuros. O narrador enfatiza o caráter consumista da família que se desprendia dos valores tradicionais (Biazetto s/d:2).

De facto, a admiração da avó Carolina pela excelente vida que os filhos mostravam ter, fez-se sentir logo quando ela chegou à cidade. Carolina acreditara, ao ver tantos luxos, que afinal tinha valido a pena lutar pela independência do país. No entanto, como se pode ver num excerto do conto, muito rapidamente a avó Carolina se arrepende do sentimento de aprovação que deu ao chegar a casa dos filhos; consciencializou-se que estes objetos, que faziam parte da vida das pessoas da cidade, eram os principais responsáveis pelas diferenças existentes entre a tradição e a modernidade ou entre a cidade e o campo:

A vovó chegou e logo se admirou dos luxos da família. Alcatifas, mármore, carros, uísques: tudo abundava. Nos princípios, ela muito se orgulhou daquelas riquezas. A Independência, afinal, não tinha sido para o povo viver bem? Mas, depois, a velha se foi duvidando. Afinal, de onde vinham tantas vaidades? E por que razão os tesouros desta vida não se distribuem pelos todos? (Couto 2002:25).

Há, de certa forma, uma crítica à sociedade moçambicana de hoje em dia, por esta apenas despender o seu tempo com as novas tecnologias, esquecendo-se que do outro lado do país ou até na porta mesmo ao lado da sua existe uma geração mais antiga que também lutou no passado para que os mais novos tenham direito ao presente de que desfrutam hoje. Esquecem-se, sobretudo, que para além da televisão, existem pessoas mais velhas que apesar de serem pessoas idosas, trazem dentro delas a sabedoria, o conhecimento e a experiência da história do país. O que acontece neste conto é muito comum nas gerações mais novas que habitam as cidades. Esquecem-se da importância que os mais velhos têm e dão preferência às máquinas que levam as pessoas ao consumismo. Existe, portanto, uma rejeição dos mais velhos por parte dos mais novos, que simbolizam na cultura moçambicana a transmissão da sabedoria e da tradição:

Filhos e netos se fechavam numa roda, assistindo vídeo. Quase lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando os corações. E lhe subia uma vontade de contar estórias. Mas ninguém lhe escutava. Os miúdos enchiam as orelhas de auscultadores. O genro, de óculos escuros, se despropositava, ressonante. A filha tratava-se com pomadas, em homenagem aos gala-galas (Couto 2002: 26).

Num entrevista cedida à *Rádio Moçambique*, Mia Couto fala da importância dos mais velhos na cultura africana sendo eles, segundo o autor, os guardiões de saberes e conhecimento. Mas também referencia a diferente interpretação que é feita do papel desempenhado pelos velhos em todo o país. Assim, lê-se:

Numa sociedade oral, os mais velhos são guardiões de valores, de saberes. Mas é preciso não mistificar. Existem culturas africanas diversas e, em cada uma, o lugar e o papel dos velhos é diverso. O continente africano é facilmente entendido por via de mistificações e estereótipos. Um deles é a romantização da natural generosidade e do respeito que as comunidades nutrem pelos idosos. Isso nem sempre sucede e a miséria está a desnaturar essa solidariedade onde ela existia antes (Couto 2012: s/p).

Num artigo elaborado por Lidiane Alves do Nascimento e Marilúcia Mendes Ramos, o lugar que o mais velho ocupa na sociedade africana, é um lugar de privilégio, surgindo na literatura moçambicana como um elo de ligação entre as gerações mais velhas e as gerações mais novas. Para além dessa função, os mais velhos aparecem nos contos moçambicanos com o papel importante que se traduz na transmissão dos valores tradicionais do país como meio de preservação da cultura moçambicana. Deste modo, Nascimento e Ramos salientam que:

O lugar do velho na sociedade africana é corroborado como um espaço de privilégio, uma vez que ele concretiza a junção entre narrativa e vida, metaforizando um elo a interligar as diferentes gerações e desmitificar a separação entre espaços e tempos. Ao promover a diluição das fronteiras entre espaços e tempos, o velho enceta momentos de interações e trocas de experiências que veiculam saberes, os quais, uma vez aprendidos pelos mais novos, não se perderão, atestando, como vimos, a importância do papel de transmitir o tradicional, para que este não seja diluído pelos conhecimentos aclamados pela sociedade moderna (Nascimento e Ramos 2011:460).

Talvez a maior discrepância seja visível no conto “O sangue da Avó manchando a alcatifa”, pois os mais novos consideram que os velhos ocupam um lugar insignificante na sociedade e onde é dada importância aos bens materiais em vez de se valorizar os valores morais transmitidos pelos mais velhos. São os “novos-ricos” que se preocupam mais com os bens supérfluos do que com os bens essenciais transmitidos pela cultura tradicional, como se pode ler no livro *Pensatempos* de Mia Couto:

O maior sonho dos nossos novos-ricos é, afinal, muito pequenito: um carro de luxo, umas efémeras cintilâncias. Mas a luxuosa viatura não pode sonhar muito, sacudida pelos buracos das avenidas. O Mercedes e o BMW não podem fazer inteiro uso dos seus brilhos, ocupados que estão em se esquivar entre chapas muito convexas e estradas muito côncavas. A existência de estradas boas dependeria de outro tipo de riqueza, uma riqueza que servisse a cidade. E a riqueza dos nossos novos-ricos nasceu de um movimento contrário: do empobrecimento da cidade e da sociedade (Couto 2005:23-24).

Esta realidade está evidente no conto “O sangue da Avó manchando a alcatifa”. A avó Carolina depara-se com uma situação de verdadeira miséria quando, pela primeira vez, sai de casa, saindo do mundo luxuoso dos filhos e vê a pobreza estampada nas ruas da cidade. A miséria que a velha encontra na rua contrapõe-se com os luxos com os quais os filhos vivem diariamente. Avó Carolina sente-se revoltada ao atravessar a rua e ver os mendigos deitados:

Então, os filhos lhe ofereceram roupas bonitas, sapatos de muito tacão e até um par de óculos para corrigir as atenções da idosa senhora. Carolina cedeu à tentação. Pela primeira vez. Saiu a ver a cidade. (...) Não chegou de atravessar. Logo no passeio, ela viu os meninos esfarrapados, a miséria mendigando. Quantas mãos se lhe estenderam, acreditando que ela fosse proprietária de fundos bolsos? A avó sentou na esquina, tirou os óculos, esfregou os olhos (Couto 2002:26-27).

De certa forma, o conto demonstra a dificuldade que a avó Carolina tem em aceitar as diferenças culturais e morais entre as pessoas da cidade e as pessoas do campo, mostrando-se incomodada e desiludida com a distância entre essas duas realidades. Afinal a grandeza que as pessoas demonstram ter no interior das suas casas em nada se parece com a realidade vivida pelas pessoas que vivem nas ruas dessas mesmas cidades. João Olinto Trintade Junior e Flavio García ressalvam esta inquietação da avó Carolina: “Avó Carolina se choca com a mudança de ambientes, a diferença entre o campo e a cidade e, principalmente, os luxos da família em contraste com a pobreza da cidade, incoerentes com sua ideia do que deveria ter se tornado a sociedade”(Junior e García 2011:2).

A dualidade entre a modernidade e a tradição é, desta forma, retratada ao longo do conto. Moçambique tem a mesma história desde o passado até ao presente; a única diferença é que esta é contada de forma diferente pelos protagonistas – as pessoas das zonas urbanas e as pessoas das zonas rurais. O conflito permanente entre a importância dos mais velhos na cultura moçambicana e a necessidade de consumismo por parte dos mais novos é posto em causa diariamente em Moçambique:

O dualismo inerente a obra do autor vai se manifestando pelos dois lados da moeda conhecida como modernidade: a imposição cultural do neocolonialismo em detrimento do desprendimento dos valores tradicionais. O culto ao consumo - representado pelo excesso de compras e a maneira de se vestir de sua família - representa esse choque, tomando parte do processo de conscientização da mais-velha (Junior e García 2011: 4-5).

O Conto “O sangue da avó manchando a alcatifa” relata uma situação comum da modernidade dos jovens da cidade e que se prende com a importância que dão à televisão como meio de transmissão de informação, de lazer, de tradição e cultura, bem como de ensinamento sobre os mais diversos temas da sociedade. Neste sentido, a importância dos mais velhos na sociedade é posta em causa devido ao aparecimento e a adaptação às novas tecnologias que dominam a vida das pessoas da cidade:

Sentavam a avó frente ao aparelho e ela ficava prisioneira das luzes. Apoiada numa velha bengala, adormecia no sofá. E ali lhe deixavam. Mais noite, ela despertava e luscofuscava seus pequenos olhos pela sala. Filhos e netos se fechavam numa roda, assistindo vídeo. Quase lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando os corações (Couto 2002:26).

Como afirmam Junior e García, a televisão aparece como principal inimiga da avó Carolina, por surgir como substituição da cultura tradicional que ela transmitia antigamente aos mais novos, sentindo-se, desta forma, inútil e sem importância nenhuma. A televisão desempenha um papel fundamental na vida das famílias que vivem nas zonas urbanas, menosprezando o papel desempenhado pelos mais velhos no passado, como transmissores da cultura moçambicana:

Por sinal, em uma inversão dos valores autóctones, não por menos a velha encontra sua adversária por excelência: A Televisão. Inimiga moderna que se propõe a tomar seu lugar não apenas como contadora de histórias, mas também mantenedora das novas tradições, essa vil adversária, tal qual os antigos griots, reúne, brilhando como uma fogueira, os membros da família/comunidade, os quais, com os olhos bem abertos, sequer piscam. Não passa despercebida a comparação da TV com uma fogueira moderna (Junior e García 2011:5).

Por um instante, a televisão assume um papel importante na vida de Carolina, qual seja fazer a personagem rememorar os tempos em que vivia na aldeia, quando as pessoas juntavam-se ao redor da fogueira para ouvir e contar histórias. Aquele objeto luminoso por alguns instantes tem o poder de agregar as pessoas, mas sem o calor humano, a troca de experiências que o contar histórias ao redor da fogueira favorecia (Rodrigues 2011:4).

Desta forma, através do conto “O sangue da avó manchando a alcatifa”, Mia Couto faz uma crítica à sociedade moçambicana atual; os velhos foram perdendo a importância que antigamente tinham, foram deixados para trás por quem preferiu viver

os luxos da cidade; foram esquecidos por quem outrora lhes pedia conselhos e ajuda. As diferenças entre as zonas rurais e urbanas foram-se agravando ao longo dos anos e, hoje, Moçambique vive com duas realidades bem distintas. Por um lado, a tradição com as crenças culturais e morais que os velhos transmitem de geração em geração; por outro lado, a modernidade que exclui qualquer tipo de ensinamento tradicional, baseando-se somente em cultura homogeneizada pelos meios de comunicação, apagando a identidade própria para viverem de acordo com os protótipos que lhes chegam através da televisão.

3.4. *Cada Homem é uma Raça* (2009)

O último tema analisado neste capítulo prende-se com as questões de hibridismo, multiculturalismo e identidades que pertencem ao livro *Cada Homem é uma Raça* (2009). O livro é composto por doze contos relacionados com questões de identidade, etnia e raça que preenchem o dia-a-dia do povo moçambicano desde a época colonial até aos dias de hoje:

Cada homem é uma raça, coletânea de contos, publicada em 1990, cuja finalidade está em problematizar o vínculo entre nacionalidade, etnia e raça, figuras norteadoras das relações sociais no espaço africano. Nos contos, evidenciam-se tal preocupação, uma vez que as personagens caracterizam-se pelo elemento fenótipo e pela comunidade étnica (Fornos 2011:233).

Maria Geralda de Miranda define a obra como sendo uma obra construída com base na cultura popular moçambicana e, portanto, com tudo o que se prende com o imaginário do povo moçambicano como, por exemplo, os mitos, as lendas e as crenças. A autora esclarece:

Cada homem é uma raça, de Mia Couto (António Emilio Leite Couto), é composto por onze narrativas curtas. Todas elas levam a refletir sobre a cultura popular de Moçambique, que é, de acordo com o nosso olhar, a matéria prima a partir da qual o escritor elabora as suas histórias. Entendemos por cultura popular tudo o que se vincula ao imaginário do povo: os mitos, as lendas, as crenças e que remota às próprias bases ancestrais do mundo africano, cujas balizas em muito se distanciam dos padrões culturais modernos ocidentalizados (Miranda 2008:1).

As questões étnicas são abordadas pelo escritor moçambicano por fazerem parte da cultura moçambicana e serem uma das principais razões dos conflitos entre os

diversos povos em Moçambique: “Desta forma, Mia Couto procura discutir em seus textos o que significa africanidade, questionando a busca de uma raiz africana empreendida por alguns intelectuais, ‘caçadores da virgindade étnica e racial’”(Fornos 2011:233).

A problemática da identidade sempre esteve presente na vida do Homem, por este constantemente sentir a necessidade de se assemelhar a um grupo étnico, de se integrar criando a sua própria identidade consoante os protótipos do grupo em questão para poder ser aceite e visto como um deles. É um processo de assimilação pelo qual o Homem tem de passar para poder fazer parte do núcleo cultural ao qual pertence ou decidiu pertencer, aceitando e praticando os costumes, as tradições e as crenças praticadas por este mesmo grupo. É desta forma que Gabriela Ferreira Pinheiro define a questão da identidade:

A questão da identidade sempre perseguiu o homem ao longo de sua existência. A necessidade de sentir-se integrado a um grupo e formar com ele unidade é inerente ao ser humano. Assim, desde os primórdios, as relações humanas estabelecidas, proporcionaram trocas significativas no sentido da formação de comunidades que passaram a socializar seus hábitos e costumes, construindo núcleos identitários. A identidade é um conceito abstrato, que nasce a partir de um conjunto de símbolos próprios de um povo. Durante o processo de colonização, alguns povos africanos foram subjugados pelo homem europeu e tiveram sua identidade corrompida. A reconquista da identidade só ocorreu a partir do resgate de elementos de sua tradição que os singularizavam como povo (Pinheiro2009:25).

Vicente Amone Nhacumba, jornalista na televisão moçambicana, acredita que, hoje em dia, a identidade é construída através dos meios de comunicação, tendo como principal motor de transmissão a televisão. Segundo o jornalista, a televisão surge como um elo de ligação entre os múltiplos grupos raciais, étnicos ou identitários, homogeneizando a cultura que recebem através de programas televisivos:

A construção da identidade por parte das comunidades, nos moldes actuais, é feita na sua maioria a partir das relações que as mesmas mantêm com a sociedade na qual estão inseridas e para tal, os meios de comunicação social têm um papel crucial a desempenhar. No nosso entender um dos melhores veículos para este processo é a televisão. E em Moçambique, este meio de comunicação ocupa um papel importante na formação da identidade nacional, já que a produção de programas nacionais passa a funcionar como agente da união na diversidade dos moçambicanos (Nhacumba 2011:306).

Estas questões de identidade, etnia e raça aparecem como principal tema do conto “Rosa Caramela” do livro *Cada Homem é uma raça*, de Mia Couto. O conto relata a história de uma mulher que é diferente das outras mulheres devido às suas

características físicas e psicológicas. Ela refugia-se no seu mundo quando é abandonada pelo seu noivo no altar. Por ter atitudes divergentes das outras pessoas da comunidade, Rosa Caramela é excluída pelas pessoas que a rodeiam. Segundo Carlos Palhares, o nome da protagonista da história é dado pelo povo da sua comunidade:

“Rosa Caramela” de Mia Couto, a protagonista é a que dá nome ao conto e este lhe é dado pelo povo. Com os sentimentos feridos desde o abandono do noivo no dia de seu casamento, a protagonista é excluída pela comunidade do lugar onde habita, e perambula pelo espaço sem ter nenhuma companhia humana (Palhares 2011:251).

A dificuldade do povo em aceitar pessoas diferentes torna-se na preocupação principal do autor do conto. A indiferença com que Rosa Caramela é tratada pelo povo da sua comunidade faz com que ela se feche ao mundo, não conseguindo integrar-se no núcleo cultural e identitário existente na sua comunidade. Rosa Caramela, é assim, uma pessoa excluída por não cumprir com os requisitos de “normalidade” da sua comunidade. Inicialmente, Rosa Caramela era considerada diferente por ser corcunda “Dela se sabia quase pouco. Se conhecia assim, corcunda-mareca, desde menina” (Couto 2009:15).

Uma das características que definiam Rosa Caramela como uma pessoa diferente da sua comunidade era o facto de, segundo o povo da sua comunidade, ser uma mistura das raças todas, tendo em conta a retirada da família para fora do país: “A corcunda era mistura das raças todas, seu corpo cruzava os muitos continentes. A família se retirara, mal que lhe entregara na vida” (Couto 2009:15).

Para além desse defeito apontado a Rosa Caramela e que fez com que esta não pudesse fazer parte da comunidade, existia outro que se prende essencialmente com os rituais convencionais da comunidade os quais Rosa Caramela, segundo a população, não respeitou. O facto de ser uma mulher ainda por casar que foi, infelizmente, abandonada pelo futuro marido no altar, desperta no povo da comunidade uma dificuldade muito grande em aceita-la como membro dessa mesma comunidade:

Rosa Caramela reside no espaço africano marcado pela problemática da colonização recente e seu legado negativo que perdura nos sentimentos das pessoas, assim é excluída pela população onde vive por não apresentar padrões convencionais de comportamento e ser miscigenada (Palhares 2011:252).

De Rosa Caramela, afinal, não se procurava explicação. Só um motivo se contava: certa vez, Rosa ficara de flores na mão, suspensa à entrada da igreja. O noivo, esse que havia, demorou de vir. Demorou tanto que nunca veio. Ele lhe

recomendara: não quero cerimónias. Vou eu e tu, só nós ambos (...) Chegou a hora, passou a hora. Ele nem veio nem chegou. Os curiosos se foram, levando os risos, as zombarias. Ela esperou, esperou. Nunca ninguém esperou tanto tempo assim. Só ela, Rosa Caramela. Ficou-se no consolo do degrau, a pedra sustentando o seu universal desencanto (Couto 2009: 16-17).

José de Sousa Miguel Lopes defende que a diversidade cultural existente em Moçambique continua a ser uma problemática muito grande entre as diferentes comunidades. Ou seja, aceitar o que é diferente de cada uma das respetivas comunidades é um desafio contínuo na cultura moçambicana. E, neste sentido, o mesmo acontece com Rosa Caramela que por não ter seguido as regras convencionais da sua comunidade é posta de lado e tratada com indiferença:

O que é fato, é que a problemática da diversidade cultural em Moçambique continua envolta num manto no qual se abrigam, e ao mesmo tempo se subestimam, estas duas posições. (...) Quando se presta atenção às origens étnicas, códigos linguísticos, às referências confessionais, às correntes políticas, aos estilos de vida...uma rica diversidade cultural se manifesta em Moçambique. A abertura ao outro, mas também o respeito daquilo que para nós é diferente são duas atitudes essenciais para viver esta confrontação cultural. Esta diversidade não pode, entretanto, ser mosaico, simples justaposição de grupos que caracterizam comportamentos sociais particulares (Lopes 2011:8).

Outra característica que define Rosa Caramela como uma pessoa diferente das pessoas da sua comunidade é o simples facto de ela criar uma “amizade” com as estátuas existentes na rua, sendo que a preferida dela é a de um colonizador português. Rosa Caramela passa, desta forma, a tratar as estátuas como se fossem pessoas verdadeiras, mostrando preocupação para com elas, alimentando-as, demonstrando uma atitude semelhante àquela que gostaria que as pessoas da comunidade tivessem para com ela:

Quando teve alta, a corcunda saiu à procura de sua alma minéria. Foi então que se enamorou das estátuas, solitárias e compenetradas. Vestia-lhes com ternura e respeito. Dava-lhes de beber, acudia-lhes nos dias de chuva, nos tempos de frio. A estátua dela, a preferida, era a do pequeno jardim, frente à nossa casa. Era monumento de um colonial, nem o nome restava legível (Couto 2009:18).

Esta amizade que Rosa Caramela desenvolve pela estátua do colonizador português deve-se, segundo Palhares, primeiramente, ao saudosismo português e, portanto, às saudades que Rosa Caramela sentia em ser tratada de maneira diferente, num tempo em que todos faziam parte do mesmo barco que, por sinal, tinha o mesmo rumo. O segundo factor apresentado por Palhares prende-se com o tratamento que a população lhe dá por ela venerar um colono. É, de certa forma, um meio de protesto

pela indiferença e os preconceitos que as pessoas da sua comunidade demonstram ter perante uma situação que não lhes é comum. É, portanto, a não-aceitação da alteridade mas também algum incómodo com a história passada que abalou o país:

Rosa, por ser excluída, gasta seu tempo com as estátuas que são personificadas por ela e escolhe sua favorita, a do monumento de um colonizador português. Com este ato, podemos pensar em três fatores. O primeiro refere-se ao saudosismo do tempo colonial, no qual ela era uma figura com tratamento normal. O segundo refere-se à demonstração de protesto com o qual a população a trata, com indiferenças e preconceitos, pois venerar o colono significa ir contra os padrões normais de uma sociedade pós-colonial que tem a defesa da independência como uma honra (Palhares 2011:253).

A situação colonial abalou, em todos sentidos, a cultura moçambicana. E, ver a Rosa Caramela junto à estátua, símbolo de colonialismo, fez reavivar as memórias do passado que, para muitos moçambicanos, ainda hoje continuam a perturbar o seu dia-a-dia, pois os anos coloniais foram difíceis pelas medidas que foram tomadas pelo Estado Novo. Este passado fez com que o povo moçambicano voltasse a viver essa diferença de tratamento, essa perda de identidade com a qual Rosa Caramela vive diariamente:

O colonialismo violentou e interrompeu o processo histórico das comunidades que submeteu, externando as dinâmicas do seu progresso e do seu desenvolvimento económico, técnico e sócio-cultural, desintegrando o imaginário do colonizado, mantendo-o no dilema permanente de assumir a própria história, e ser marginalizado, ou aderir à nova proposta, incorporar uma História que não compreende, comunicar num idioma que é estrangeiro, orientar-se por valores e símbolos que lhe são estranhos e, portanto, ser discriminado (Cabaço s/d:2)

O passado ainda está bem presente no dia-a-dia do povo moçambicano e a atitude de Rosa Caramela veio lembrar as mágoas passadas que desenharam o presente e o futuro da cultura moçambicana. O amor, o carinho e a veneração que Rosa Caramela dava à estátua colonialista era uma afronta ao povo moçambicano e foi por esta razão que Rosa Caramela foi presa:

Até que, um dia, nos chegou a notícia: a Rosa Caramela tinha sido presa. Seu único delito: venerar um colonialista. O chefe das milícias atribuiu a sentença: saudosismo do passado. (...) Sim, porque o monumento era um pé do passado rasteirando o presente. Urgia a circuncisão da estátua para respeito da nação (Couto 2009: 20-21).

A necessidade de acabar com tudo o que se relaciona com o passado colonialista torna-se umas das principais preocupações do governo moçambicano bem como do povo. Apesar de ter conseguido a independência, o povo moçambicano ainda não

conseguiu ultrapassar as dificuldades que o tempo do colonialismo deixou e, por isso, a admiração por um homem, principalmente pela estátua do colonialista, desperta um sentimento de medo do passado por parte do povo moçambicano:

Mesmo com o processo de independência oficialmente acabado, as atitudes do governo provisório em romper com tudo que remete ao passado colonial passa do nível pessoal para o coletivo, assim as feridas coloniais continuam a perturbar na mente revolucionária a ponto de os monumentos coloniais serem derrubados por milícias locais (Palhares 2011:253).

A dificuldade em aceitar o Outro, considerando-o diferente de si mesmo e, assim, inaceitável numa determinada comunidade africana, é uma das críticas apontadas por Mia Couto à sociedade africana. É por essa razão que o narrador do conto insiste na descrição de Rosa Caramela, protagonista da história, fazendo uma crítica social ao comportamento do povo africano que apenas se limitou a “imitar” e a “adaptar” os seus valores culturais aos valores culturais apresentados pelos europeus. Esse processo impede o povo moçambicano de compreender e aceitar as diferenças culturais, físicas e sociais que, neste caso, Rosa Caramela apresenta à sua comunidade. Neste sentido, Palhares afirma:

Numa terra devastada de conflitos, Rosa Caramela não é isenta do olhar irônico do narrador, que através da repetição de sua descrição, faz a crítica ao sistema imitado, com a alienação do indivíduo frente à sociedade que ignora a natureza e valores destas pessoas que vivem à margem desta. A combinação de elementos de culturas diversas que faz parte do mosaico étnico de Moçambique produz o discurso da diferença cultural presente no conto (Palhares 2011:254).

De acordo com Jacqueline Chassot, a personagem Rosa Caramela demonstra a dificuldade que o povo moçambicano tem, mas também os seres humanos em geral, em aproximar-se e socializar-se com pessoas diferentes de si. E, por isso, a questão da exclusão social e da discriminação são temas principais neste conto, porque, hoje em dia, ainda são os preconceitos raciais e sociais que conduzem o ser humano nas suas relações:

As considerações levantadas acerca da protagonista do conto “A Rosa Caramela”, apresentam a exclusão social de que essa personagem é vítima devido à singularidade que lhe é atribuída pelos outros que a cercam. Rosa Caramela é considerada diferente porque não tem uma raça, uma pátria nem uma família; por causa de seus traços físicos, do lugar em que vive, de seu comportamento em relação à comunidade humana. Por esses motivos, ela é excluída do grupo a que pertenceria. Rosa Caramela é uma personagem colocada à margem de qualquer pertencimento social. Apesar de ela compensar sua exclusão pela alternativa do sonho e pelo estreitamento de sua relação com o mundo natural, representado pelas estátuas, esse

conto mostra a desconsideração da alteridade. Mostra a dificuldade que a grande maioria dos seres humanos tem de relacionar-se com quem lhe é diferente, de conviver com pessoas de pensamento diferente, de atitudes diferentes ou com qualquer tipo de diferença (Chassot 2010:71).

A difícil aceitação do Outro face à cultura tradicional moçambicana sempre foi e será um aspeto negativo que marca a vida do povo moçambicano. Este conto apresenta um dos problemas do crescimento cultural e social em Moçambique que se prende com a exclusão e discriminação das pessoas que não apresentam traços culturais, físicos e sociais semelhantes às comunidades moçambicanas, sendo assim consideradas “diferentes”.

Os contos analisados apresentam temas abordados e analisados pelo escritor moçambicano Mia Couto. A inferioridade da mulher moçambicana, a inferioridade do povo moçambicano no seu coletivo perante o povo europeu, mas também, a alteridade e a diversidade cultural são problemas que atormentam o dia-a-dia deste mesmo povo.

Conclusão

Ao longo deste estudo, foram abordados diversos temas relativos à história política e social de Moçambique, desde a guerra colonial até aos dias de hoje. O país passou por momentos difíceis e procura recuperar o que lhe pertencia e que o passado lhe retirou. Porém, as desigualdades sentidas pelo povo moçambicano são suficientes para explicar o presente do país.

Mia Couto foi, ao longo de todo o trabalho, um ponto de referência para entender a imagem que o exterior tem de Moçambique, mas também a realidade que sempre acompanhou o país. As suas obras foram analisadas com o objetivo de demonstrar todos os problemas que ainda afetam o quotidiano do povo moçambicano – a fome, a pobreza, desigualdades sociais, as guerras e um povo repleto de sonhos por cumprir.

O quotidiano moçambicano construído por lembranças do passado demonstra estar a crescer com algumas falhas devido às divisões étnicas que o país adotou desde a guerra colonial. Divisões essas que, por sua vez, debilitaram as capacidades de defesa do país perante as dificuldades que este atravessou.

É, contudo, visível que o presente de Moçambique é delineado de acordo com as marcas do passado e, por isso, vê-se um povo que continua a viver condicionado no tempo e no espaço da história do seu país, não tendo, assim, capacidades suficientes para ir além dos seus sonhos, ultrapassando os medos e o sofrimento do tempo passado.

As desigualdades sociais entre os centros urbanos e o meio rural referidas ao longo deste estudo, são um dos factores responsáveis pela pobreza e o crescimento desigual no país, baseados, essencialmente, nas questões de modernidade e tradição que criam conflitos entre os dois polos. De facto, a tradição e a modernidade são dois pontos de referência para que as desigualdades sociais, em Moçambique, sejam entendidas.

A incapacidade de criar um país igual para todos surgiu quando Moçambique se dividiu em pequenas etnias, tendo cada uma delas os seus ideais e os seus princípios a defender. Isso, contudo, foi a principal razão para que o país mergulhasse, depois da guerra colonial, numa guerra civil que opôs a FRELIMO e a RENAMO.

As obras de Mia Couto são a imagem da realidade que sempre existiu em Moçambique e apelam, de certa forma, a uma maior democracia dentro do país. Os três livros analisados neste trabalho abordam questões problemáticas que estão presentes no quotidiano do povo moçambicano e que delineiam, desta forma, as maneiras de pensar e de agir perante a sociedade. Encontram-se temas como, por exemplo, a questão racial que sempre acompanhou o país, a condição feminina dentro da sociedade moçambicana, as diferenças sociais entre o espaço urbano e o meio rural. São, entre muitas outras, questões que afetam o dia-a-dia de Moçambique e que são analisadas e expostas por um escritor moçambicano que, por sua vez, também teve de ultrapassar as questões de autenticidade que são “pedidas” a um escritor branco que escreve sobre a história de Moçambique.

O surgimento de movimentos tais como o Pan-Africanismo e a Negritude foram, sem dúvida, um meio de expansão da literatura produzida no continente africano, mas também uma resposta ao desprezo e desrespeito pelas literaturas africanas de língua europeia por parte das autoridades coloniais, assim como um meio de protesto e de reivindicação dos seus direitos e mas também uma forma de revelação do quotidiano do povo africano durante a época colonial.

Moçambique é hoje um país que vive dividido entre a modernidade e a tradição, entre os povos do sul e do norte do país, mas também entre o sonho e a realidade, algo desligado da história do país. Como parte do processo de recuperação está o reatar da ligação com a tradição cultural, mas também a resolução de questões que resistem desde a época colonial e que ainda não são encaradas de frente – as questões raciais, a condição da mulher e o papel que pode desempenhar na reconstrução do país. Mia Couto contribui com os seus textos, deixando, insinuações de alguém que vive a realidade moçambicana – a resposta à necessidade de mudança está nas mãos de todos os moçambicanos.

Bibliografia

Bibliografia Primária

- Couto, Mía (2004): *O Fio das Missangas*. Lisboa: Ed. Caminho.
- ___ (2009): “O contrabandista de palavras.” In: *Os meus livros*: 22-25.
- ___ (2006): *Cronicando*. Lisboa: Ed. Caminho
- ___ (2009): *Cada homem é uma raça*. Lisboa: Ed. Caminho.
- ___ (2005): “Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor?”. In: *Revista Atlântica*: 191-204, nº8. Internet. Disponível em <http://www.fffch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via08/Via%208%20cap00.pdf> (Consultado em Fevereiro de 2012).
- ___ (2009): “O contrabandista de palavras.” In: *Os meus livros*: 22-25 Internet. Disponível em <http://recursos.wook.pt/recurso?id=1211505> (consultado em Fevereiro de 2012).
- ___ (2005): *Pensatempos*. Lisboa: Ed. Caminho.
- ___ (2008): *Terra Sonâmbula*. Lisboa: Ed. Caminho
- ___ (2010): *O último voo do flamingo*. Lisboa: Ed. Caminho
- ___ (2009): *Vinte e Zinco*. Lisboa: Ed. Caminho.
- ___ (2008): *Vozes Anoitecidas*. Lisboa: Ed. Caminho.

Bibliografia Secundária

Livros:

- ___ (2004): *O conto moçambicano – escritas pós-coloniais*. Lisboa: Ed: Caminho.
- Capela, José (2010): *Moçambique pela sua história*. Ribeirão: Ed. Húmus, Lda.
- Hernandez, Leila Leite (2005): *A África na sala de aula: Visita à história contemporânea*. São Paulo: Ed: Selo Negro
- (ed.) (2010): *História Geral da África VII: África sob dominação colonial: 1880-1935*. Brasília: UNESCO.
- Mateus, Dalila Cabrita (2004): *A Pide/ DGS na Guerra Colonial – 1961-1974*. Lisboa. Ed: Terramar.

Mazrui, Ali A. (ed.) (2010): *História Geral da África VIII: África desde de 1935*. Brasília: UNESCO.

Noa, Francisco (2002): *Império, Mito e Miopia. Moçambique como invenção literária*. Lisboa. Ed. Caminho.

Petrov, Petar (2010): *Lugares da Lusofonia a Atas do Encontro Internacional*. Lisboa. Ed. Colibri.

Ribeiro, Margarida Calafate; Meneses, Maria Paula (2008): *Moçambique das palavras escritas*. Lisboa. Ed. Afrontamento.

Webgrafia:

s/a (2012): “Onze perguntas para Mia Couto, uma entrevista inspiradora.” (4 de Fevereiro de 2012). Entrevista escrita. Internet. Disponível em <http://www.esquerda.net/artigo/onze-perguntas-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora>. (Consultado em 6 de Março de 2012)

s/a (2010): “Moçambique: Morte Eduardo Mondlane foi orquestrada por várias organizações – investigador.” Agência Lusa: (21 de Fevereiro 2010). Internet. Disponível em: <http://visao.sapo.pt/mocambique-morte-eduardo-mondlane-foi-orquestrada-por-varias-organizacoes-investigador=f548883> (consultado em 10 de Março de 2012)

Abreu, Wagner Coriolano de (2011): “A poesia no romance de Mia Couto.” In: *Crítica Cultural*: 441-450, Vol.6, nº2. Disponível em http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/774/pdf_27. (Consultado em 14 de Fevereiro de 2012).

Afonso, Maria Fernanda (2001): “Escrita e Identidade nas literaturas Africanas de língua Portuguesa”. In: *Revista Latitudes*: 3-10; nº12.

Agência Lusa (14 de Maio de 2009): “*Moçambique: Presidente acusa colonialismo de inculcar complexo de inferioridade cultural*.” Entrevista escrita a Armando Guebuza. Internet. Disponível em <http://expresso.sapo.pt/mocambique-presidente-acusa-colonialismo-de-inculcar-complexo-de-inferioridade-cultural=f514648> (Consultado em 15 de Junho de 2012)

Akiyama, Renata Satiko (2007): *Experiência de plajenamento e projeção em Caia – Moçambique*. Tese de Doutorado. Universidade Ferrera. Itália. Internet. Disponível em http://www.masterecopolis.it/mastermapaus.it/Downloads/Ediz05/Tesi/Tesi_MAPAUS_V_Renata%20Akiyama.pdf (Consultado em 16 de Março de 2012).

Almeida, Dalva Pontes; Almeida, Raquel Pontes; Caetano, Marcelo Moraes (2009): “Considerações sobre as literaturas africanas de expressão portuguesa.” In: *Soletras*, ano IX, Nº17: 51-60. Internet. Disponível em <http://www.filologia.org.br/soletras/17/06.pdf> (Consultado em 15 de Março de 2012).

Alberto, Carlos (10 de Novembro de 2009): “*Uma entrevista com Mia Couto*.” Entrevista escrita. In: *Diário da África*. Disponível em <http://www.diariodafrica.com/2009/11/uma-entrevista-com-mia-couto.html> (Consultado em 20 de Janeiro de 2012)

Albuquerque, Wlamyra R. de; Walter Fraga Filho (2006): “História da África e a escravidão africana.” In: *Uma história do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares: 12-35. Internet.

Disponível

em

http://www.ceao.ufba.br/livrosevideos/pdf/uma%20historia%20do%20negro%20no%20brasil_cap01.pdf (Consultado em 16 de Março de 2012).

Andrade, Edwilson da Silva (2010): “Vozes d’África e as incertezas fabricadas: uma releitura do conto “Entrada no Céu.” In: *Revista África e Africanidades*. Ano 3, nº10. Internet. Disponível em http://www.africaeaficanidades.com/documentos/10082010_11.pdf. (Consultado em 03 de Julho de 2012).

Araújo, Manuel (2001-2002): “Ruralidades-Urbanidades em Moçambique: Conceitos ou preconceitos?” In: *Revista da Faculdade de Letras*. I Série, vol. XVII – XVIII:5-1. Internet. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/293.pdf> (Consultado em 16 de Abril de 2012).

Baia, Alexandre Hilário Monteiro (2009): *Os conteúdos da urbanização em Moçambique: Considerações a partir da expansão da cidade de Nampula*. Tese de Doutoramento. São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Internet. Disponível em http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDUQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.teses.usp.br%2Fteses%2Fdisponiveis%2F8%2F8136%2Fde-19022010-173301%2Fpublico%2FALEXANDRO_HILARIO_MONTEIRO_BAIA.pdf&ei=C7ezUMuoJYTChAfslIGgBQ&usq=AFQjCNEI9Ter34hnDTF9mfDk3iJfgy85hw (Consultado em 18 de Julho de 2012).

Biazetto, Flávio Cristina Bandeca (2007): *Novos tempos, outros valores: Uma breve comparação entre as crônicas os computadores e EU e sangue da avó, manchando a alcatifa*. USP. Internet. Disponível em http://www.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/01_2007/06_artigo_flavia_cristina_bandeca_biazetto.pdf

Benevides, Ricardo (2008): “Histórias de Mia Couto: entre a oralidade e a descrição de uma paisagem cultural.” In: *Comum*: 78-93.

Benito, Ana Belén García (2007): “El comunicador Mia Couto” In: *Limite*, Vol.1:91-102. Internet. Disponível em <http://www.revistalimite.es/volumen%201/AnaBGarciaBenito.pdf> (Consultado em 20 de Maio de 2012).

_____(2005): “Ungulani Ba Kha Khosa/Mia Couto e a actualização da memória através da linguagem.” In: *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. XXVIII:71-89. Internet. Disponível em http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F1971230.pdf&ei=qr2zUO2XDsoXhAfFoD4DQ&usq=AFQjCNGQzqqNO3zfXU3RnF6IXsp_ixzzKQ (Consultado em 20 de Maio de 2012).

Beúla, Emídio (2007): *45 anos da FRELIMO ou do partido FRELIMO: Há diferença?*. In: *Savana:1-2e*. Tese de Mestrado. Ferrara; Itália: Universidade de Ferrara. Internet. Disponível em http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CDgQFjAC&url=http%3A%2F%2Fmacua.blogs.com%2Fmoambique_para_todos%2Ffiles%2F45_anos_da_frelimo_ou_partido_frelimo.doc&ei=Xr6zUIfcBYa0hAeG0oC4Dw&usq=AFQjCNFGPurvxxF4e9scrFh2z8_zyM8_aA (Consultado em 13 de Junho de 2012).

Braun, Ana Beatriz Matte (s/d): *Multiculturas, Pluralidades, Poligamia O Contexto da Literatura Moçambicana e Niketche, de Paulina Chiziane*. Moçambique. Internet. Disponível em http://www.utp.br/eletras/ea/eletras16/texto/resumo_16_1.pdf (Consultado em 02 de Julho de 2012).

Brito, Luís de; Castelo- Branco, Carlos Nuno; Chichava, Sérgio; Francisco, António (2010): *Desafio para Moçambique 2012*. Maputo. Instituto de Estudos Sociais e Económicos. Internet. Disponível em http://www.iese.ac.mz/lib/publication/livros/des2012/Desafios2012_IndiceIntroducao.pdf (Consultado em 18 de Junho de 2012).

Cabaço, José Luís (2007): *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. Tese de Pós-Graduação. São Paulo. Faculdade de Filosofias, Letras e Ciências Humanas. Internet. Disponível em

http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/2010/Historia/teses/8cabaco_tese.pdf (Consultado em 13 de Agosto de 2012).

_____(2004): “A questão da diferença na literatura moçambicana.” In: *Via Atlântica*, Nº7:61-69. Internet. Disponível em http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via07/via07_06.pdf (Consultado em 10 de Agosto de 2012).

Cavacas, Fernanda Maria Correia Lisboa de Almeida (2002): *Mia Couto: Um Moçambicano que diz Moçambique em Português*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa. Universidade de Nova Lisboa.

Chagas, Sylvania Núbia (2006): *Identidades culturais: preservação e transitoriedade em Guimarães Rosa e Mia Couto*. São Paulo. Brasil. Internet. Disponível em http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem03pdf/sm03ss13_06.pdf (Consultado em 19 de Agosto de 2012).

Chassot, Jaqueline (2010): “A alteridade e o conto “A Rosa Caramela”, de Mia Couto.” In: *Signos*: 67-72. Ano 31, n. 2. Internet. Disponível em <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/164/116> (Consultado em 20 de Junho de 2012).

Chaves, Teresinha Gema Lins Brandão (2010): “Uma estória de amor” e o último voo do flamingo: literatura e ambientalismo em Guimarães Rosa e Mia Couto.” In: *Revista Crioula*. Nº7. Internet. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/07/Dossie%20-%20Teresinha%20Chaves.pdf> (Consultado em 30 de Julho de 2012).

Chichava, Sérgio (2008): *Por uma leitura socio-histórica da etnicidade em Moçambique*. Instituto de estudos sociais e económicos. Internet. Disponível em <http://www.iese.ac.mz/lib/publication/outras/Etnicidade.pdf> (Consultado em 13 de Setembro de 2012).

Campos, Josilene Silva (s/data): *A historicidade das literaturas africanas de língua oficial portuguesa*. Internet. Disponível em http://pos-historia.historia.ufg.br/uploads/113/original_26_JosileneCampos_AHistoricidadeDasLiteraturas.pdf (Consultado em 12 de Junho de 2012).

Carvalho, Susana Maria Correia Poças de (2008): *Dois olhares sobre uma guerra: A Costa dos Murmúrios*. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares. Lisboa. Universidade Aberta. Internet. Disponível em <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1265/1/Tese%20do%20Mestrado.pdf> (Consultado em 20 de Agosto de 2012).

Cardoso, Noberto do Vale (2004): *Autgnose e (des)memória: Guerra Colonial e Identidade Nacional em Lobo Antunes, Assis Pacheco e Manuel Alegre*. Tese de Mestrado. Braga, Universidade do Minho. Internet. Disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/2865/1/Tese.pdf> (Consultado em 3 de Março de 2012).

Cunha, Zilda da (2010): *Língua portuguesa: ultrapassar fronteiras, juntar culturas*. Internet. Disponível em <http://www.simelp2009.uevora.pt/pdf/slg51/04.pdf> (Consultado em 18 de Junho de 2012).

Contraste/ Deutche Welle (18 de Agosto de 2012): “*Falta muito o jogo democrático em Moçambique*.” Entrevista áudio. Internet. Disponível em <http://www.podfeed.net/episode/Falta+muito+o+jogo+democrático+em+Moçambique+diz+o+escritor+Mia+Couto/3579237> (Consultado em 5 de Outubro de 2012)

Couto, Mia (6 de Agosto de 2011): “*Mas que conto mais (des)encantado!*”. Internet. Disponível em <http://ekehayiyowani.blogspot.pt/2011/09/bela-cronica-de-mia-couto-leia.html>. (Consultado em 26 de Janeiro de 2012)

Couto, Mia (s/data): “*Os sete sapatos sujos*.” Internet. Disponível em http://triplov.com/letras/mia_couto/sete_sapatos2.htm. (Consultado em 30 de Abril de 2012)

Daverni, Rodrigo Ferreira (2011): “Mia Couto e a arquitetura da desconstrução.” In: *Crítica Cultural*: Vol.6, nº2: 419-440. Internet. Disponível em <http://linguagem.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/critica/0602/060203.pdf> (Consultado em 2 de maio de 2012).

Dicotomia da Nação – cap. 4: 83-104. Internet. Disponível em <http://grupoautentica.com.br/download/capitulo/20090218120757.pdf> (Consultado em 13 de maio de 2012).

Domingues, Petrônio (2005): “Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica.” In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*: 25-40. Vol.10, nº1. Internet. Disponível em <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.uel.br%2Frevistas%2Fue1%2Findex.php%2Fmediacoes%2Farticle%2Fdownload%2F2137%2F2707&ei=hcOzUMe6Hs2LhQeq44DYBw&usq=AFQjCNEBdolL4ufNxptYgVQf3hZzfowRIw> (Consultado em 3 janeiro de 2012).

Eduardo, Namburete, (2003): “A comunicação social em Moçambique: da independência à liberdade.” In: *Anuário Internacional de comunicação lusófona*: Vol,1: nº1: 25-38. Internet. Disponível em <http://delagoabayword.wordpress.com/2011/12/21/sobre-a-comunicacao-social-em-mocambique-desde-a-independencia/> (Consultado em 4 de outubro de 2012).

Felipe, Gil (8 de Dezembro de 2008): “Entrevista Mia Couto.” Entrevista escrita. In: Revista Bula. Disponível em <http://www.revistabula.com/posts/entrevistas/entrevista-mia-couto>. (Consultado em 22 de Janeiro de 2012)

Felipe, Gil (2008): “Mia Couto e a CPLP: Moçambique é e não é país de língua portuguesa.” (25 de Junho de 2008) Entrevista escrita. Internet. Disponível em http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2008/06/entrevista---mi.html. (Consultado em 10 de Janeiro de 2012)

Firmino, Gregório (2008): Processo de transformação do Português no contexto pós-colonial de Moçambique. Moçambique: Universidade Eduardo Mondlane. Internet. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=83&Itemid=69 (Consultado em 2 de janeiro de 2012).

Fornos, José Luís Giovanoni (2011): “Amores marginais e hibridismo no conto de Mia Couto.” In: *Navegações*: Vol.4, nº2. 232-238. Internet. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/viewFile/10188/7169> (Consultado em 4 de abril de 2012).

Freire, Rita Silva (18 de Outubro de 2012): “Dar ancas às consoantes e devolver seios às vogais.” In: Sol. Internet: http://sol.sapo.pt/inicio/Cultura/Interior.aspx?content_id=6128 (Consultado em 05 de Novembro de 2012).

García, Flávio (2010): “Questões de identidade em artigos de opinião do moçambicano Mia Couto.” In: *Nonada*: Nº15.90-101. Internet. Disponível em <http://seer.uniritter.edu.br/index.php/nonada/article/viewFile/269/182> (Consultado em 2 de fevereiro de 2012).

Gomes, Simone Caputo (s/data): *Caminhos da Negritude na poesia moçambicana*. Universidade de São Paulo: 1-15. Internet. Disponível www.simonecaputogomes.com/textos/negritude.doc (Consultado em 3 de março de 2012).

Gonçalves, António Cipriano Parafino (2007): “A concepção de politecnia em Moçambique: contradições de um discurso socialista (1983-1992).” In: *Educação e Pesquisa*. v.33, n.3: 601-619. Internet. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ep/v33n3/a14v33n3.pdf> (Consultado em 10 de Maio de 2012).

Gonçalves, Vítor; Jesus, Manuel (3 de Julho de 2012): “*Mia Couto: escrevo para acalmar os fantasmas.*” Entrevista escrita. Internet. Disponível em: http://sol.sapo.pt/inicio/Cultura/Interior.aspx?content_id=53493 (Consultado em 20 de Agosto de 2012)

Guente, Matias; Nhamirre, Borges (8 de Fevereiro de 2012): “*Egídio Vaz: Partido Frelimo entrou na estratégia política da sobrevivência.*” Entrevista escrita. In: Jornal Canal de Moçambique. Disponível em <http://egidiovaz.wordpress.com/egidio-vaz-na-imprensa/> (Consultado em 6 de Março 2012)

Gasparini, Lavinia (2007): *Moçambique: educação e desenvolvimento rural*. Roma, Itália: Ed: Lavoro Roma Internet. Disponível em <http://www.fao.org/docrep/011/ah644p/ah644p00.htm> (Consultado em 3 de março de 2012).

Garcia, Flávio; Miranda, Maria Geralda e; Silveira, Regina da Costa (2011): *Insólitos, Mitos, Lendas e Crenças. Simpósio 3: Realismo fantástico, maravilhoso e animista: Vertentes do insólito nas literaturas africanas de língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Ed. Dialogarts Internet. Disponível em http://www.dialogarts.uerj.br/arquivos/VII_painel_II_enc_nac_simposio_3.pdf (Consultado em 1 de março de 2012).

Garcia, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença (2001): *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)*. Dissertação de Doutoramento. Porto: Universidade Portucalense. Internet. Disponível em http://www.triplov.com/miguel_garcia/mocambique/index.htm (Consultado em 5 de maio de 2012)..

Iglésias, Olga (2007): “África, a Mulher Moçambicana e a NEPAD”. *Campus Social*: 3/4: 133-151. Internet. Disponível em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campussocial/article/view/229/138> (Consultado em 15 de maio de 2012).

Issufo, Nádia (16 de Agosto de 2012): “*O olhar de Mia Couto sobre Moçambique.*” Entrevista escrita. In: *Acalmar as almas*. Disponível em <http://acalmarasalmas.blogspot.pt/2012/08/o-olhar-de-mia-couto-sobre-mocambique.html>. (Consultado em 30 de Setembro de 2012)

Júnior, João Olinto Trindade; García Flávio (2011): “Pão e Circo – Tradição e modernidade em Sangue da avó, manchando na alcatifa, de Mia Couto.” In: *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Internet. Disponível em http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307758947_ARQUIVO_joaoartigoconlab.pdf (consultado em 4 de setembro de 2012).

Jornal do Fundão (2012): “Mia Couto: na outra margem da palavra.” In: *Jornal do Fundão*, Suplemento: 1-16. Internet. Disponível em <http://www.jornaldofundao.pt/fotos/105/3907.pdf> (consultado em 1 de setembro de 2012).

Lains, Pedro (1998): “Causas do colonialismo português em África, 1822-1975.” In: *Análise Social*: Vol. XXXLLL:463-496: Internet. Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221843624G2dSJSnf7Oj14YK5.pdf> (Consultado em 2 de agosto de 2012).

Langer, Johnni (1997): “O mito do *Eldorado*: Origem e Significado no imaginário sul-americano (século XVI).” In: *Revista de História*. Internet. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n136/a02n136.pdf> (consultado em 25 de Novembro de 2012).

Laranjeira, Pires José (2001): “Mia Couto e as literaturas africanas de língua portuguesa.” In: *Revista de Filologia Românica*: 185-205. Vol.1. Internet. Disponível em <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CEgQFjAE&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FRFRM%2Farticle%2Fdownload%2FRFRM0101220185A%2F10937&ei=U8izULX5JouThgeAgYGIDQ&usq=AFQjCNGteO8IYUsUfPtFP-o6p-aG3bhljg> (Consultado em 30 de Setembro de 2012)

Lima, Marinei Almeida; Marquêa Vera (2005): “José Craveirinha e Mia Couto: utopia e construção do espaço nacional em África.” In: *Revista Ecos*:16/23. Internet. Disponível em Internet. Disponível em http://www.unemat.br/revistas/ecos/docs/v_03/16_Pag_Revista_Ecos_V-03_N-01_A-2005.pdf. (Consultado em 2012-06-24).

Lopes, José de Sousa Miguel (2011): “Pós-colonialidades e hibridismos: os desafios ao pluralismo cultural em Moçambique.” *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Brasil.

Macedo, Helder (2008): “Viagem à literatura moçambicana”. In: *Letras*: 24-25. Internet. Disponível em http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/518_final.pdf (Consultado em 3 de janeiro de 2012).

Meloni, Henrique Otavio (2010): “Um colar de experiências: O olhar cotidiano de Mia Couto em O fio das Missangas.” In: *Cadernos de Letras da UFF*, Nº41: 297-301. Internet. Disponível em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/41/resenha.pdf> (Consultado em 25 de fevereiro de 2012).

Markun, Paulo (2007): “*Mia Couto*.” In: *Roda Viva*, (10 de Julho de 2007). entrevista áudio. Internet. Disponível em http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/531/entrevistados/mia_couto_2007.htm (Consultado em 13 de Abril de 2012)

Marquêa, Vera (2003): “*Entrevista com Mia Couto*.” (dezembro 2003). Entrevista escrita. Maputo, Moçambique. Internet. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlev/posgraduacao/ecl/pdf/via08/Via%208%20cap13.pdf> (Consultado em 13 de Abril 2012).

Mendes, Maria do Carmo Pinheiro e Silva Cardoso (2009): *O neofantástico na ficção breve contemporânea latino-americana, portuguesa e moçambicana: Júlio Cortázar, Almeida Faria e Mia Couto*. Universidade do Minho: 505- 514. Internet. Disponível em http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/8713/1/neofantastico_LITERATURA_2008.pdf (Consultado em 6 de Janeiro de 2012).

Meneses, Maria Paula. G (2010). *O “indígena “africano” e o colono “europeu”: A construção da diferença por processos legais*. Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Internet. Disponível em http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/693_04%2520-%2520Paula%2520Meneses%252023_06.pdf (Consultado em 9 de Março de 2012).

Miranda, Marcelo (18 de Junho de 2011): “*Evolução do modo de produção capitalista*.” Internet. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/58190570/IFPE-Capitalismo-doc>

Miranda, Maria Geralda de (2008): “Representações da cultura Moçambicana: uma leitura de Cada Homem é uma raça, de Mia Couto.” In: *XI Congresso Internacional da ABRALIC – Tessituras, Interações, Convergências*. São Paulo, Brasil. Internet. Disponível em http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/077/MARIA_MIRANDA.pdf (Consultado em 10 de abril de 2012).

Moçambique para todos (21 de Junho de 2012): “*Mia Couto e a paz em Moçambique: “O retrato oficial da guerra civil é falso*.” Entrevista escrita. Internet. Disponível em http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2012/06/mia-couto-e-a-paz-em-mo%C3%A7ambique-o-retrato-oficial-de-guerra-civil-%C3%A9-falso.html (Consultado em 3de Maio de 2012).

Morais, Márcia Marques de (2006): “Vozes Entretécidas – Narrativas de Mia Couto e Guimarães Rosa em diálogo.” In: *Revista de Letras* – nº28 – 1/2- jan/dez. Internet. Disponível em <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl28Art10.pdf> (Consultado em 5 de maio de 2012).

Moreira, Fernando Alberto Torres (2011): “Palavra e identidade em Mia Couto”. In: *Revista África e Africanidades*. Ano IV – Nº14/15. Disponível em <http://www.africaeaficanidades.com/documentos/14152011-14.pdf> (Consultado em 8 de julho 2012).

Nascimento, Lidiane Alves do; Ramos, Marilúcia Mendes (2011): “A memória dos velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras.” In: *Crítica Cultural*, Vol.6, nº2: 453-467. Internet. Disponível em <http://linguagem.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/critica/0602/060205.pdf> (Consultado em 9 de abril de 2012).

Nhacumba, Vicente Amone (2011): “O processo de construção da identidade moçambicana no período de paz: Análise do programa Ver Moçambique da TVM como vínculo identitário.” In: *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*: 303-320. Internet. Disponível em <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/anuario/article/view/812> (Consultado em 28 de Fevereiro de 2012).

Oliveira, Ana Maria Abrahão dos Santos (2010): “Tecendo sonhos: a ficção de Mia Couto.” In: *Darandina* (revista eletrónica): 1-8. Internet. Disponível em <http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/01/artigo11.pdf> (Consultado em 30 de Janeiro de 2012).

Paradiso, Silvio Ruiz (2010): “A imagem do feiticeiro pós-colonial em Mia Couto.” In: *Colóquio de Estudos Linguísticos Literários*. Internet. Disponível em <http://www.cielli.com.br/downloads/725.pdf> (Consultado em 30 de Março de 2012).

Palhares, Carlos Vinícius Teixeira (2011): “Mula-Marmela e Rosa Caramela: a constituição da voz narrativa.” In: *Revista ContraPonto*. 4º Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários:250- 259. Internet. Disponível em http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDYQFjAB&url=http%3A%2F%2Fperiodicos.pucminas.br%2Findex.php%2Fcontraponto%2Farticle%2Fdownload%2F2256%2Fpdf_18&ei=Fru0UMKeD8aAhQfWlICACw&usq=AFQjCNH6IIXiPJPhaPMRExQNdXpqQ8LmzA (Consultado em 31 de Janeiro de 2012).

Pereira, José Maria Nunes (2006): O Pan-Africanismo. Congresso em Londres. Internet. Disponível em

Pereira, Claudiany da Costa (2008): “Moçambicanidade em processo ou Estar desiludido não é desistir.” (um estudo sobre a trajetória literária de Mia Couto): In: *Letras de Hoje*, Vol.43, nº4: 11-17. Internet. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/viewFile/5620/4094> (Consultado em 29 de Julho de 2012).

Pinheiro, Gabriela Ferreira (2009): *Vinte e Zinco, de Mia Couto: reconstruindo a identidade moçambicana*. Monografia. Porto Alegre. FALE. Internet. Disponível em <http://letraspuc2009.files.wordpress.com/2010/03/vinte-e-zinco-de-mia-couto-reconstruindo-a-identidade-mocambicana.pdf> (Consultado em 23 de Agosto de 2012).

Pinheiro, Paula Moura (6 de Maio de 2012): “*Mia Couto: o pavor de ser devorado.*” In: Camara Clara, entrevista áudio. Internet. Disponível em <http://camaraclara.rtp.pt/#/arquivo/254> (Consultado em 6 de Maio de 2012)

Rádio Moçambique (14 de Março de 2012): “*Mia Couto: Da cegueira colectiva à aprendizagem da insensibilidade.*” Entrevista áudio. Internet. Disponível em <http://comunidadeemocambicana.blogspot.pt/2012/03/mia-couto-da-cegueira-colectiva.html>

(Consultado em 2 de Outubro de 2012)

Ribeiro, Bessa Fernando (2005): *A invenção dos heróis: Nação, história e discursos de identidade em Moçambique*. Vila Real. Utad. Internet. Disponível em http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_09/N2/Vol_ix_N2_FBessaRibeiro.pdf (Consultado em 30 de Setembro de 2012).

Revista Nova Escola (27 de Agosto de 2010): “*Literatura por Mia Couto.*”: Entrevista Áudio. Internet. Disponível em <http://revistaescola.abril.com.br/lingua-portuguesa/pratica-pedagogica/video-liteartura-mia-couto-591820.shtml> (Consultado em 2 de Outubro de 2012)

Rocha, Elisângela Aparecida da (2011): “A tradição nas modernas literaturas caboverdiana e moçambicana: uma análise de Sangue da avó, manchando a alcatifa e Filho és, pai serás.” *XII Congresso Internacional da ABRALIC*. Brasil. Internet. Disponível em <http://www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0767-1.pdf> (Consultado em 31 de Julho de 2012).

Rodrigues, Etienne Mendes (2011): “Entre a tradição e a solidão – Leitura sobre a velhice a partir dos dois contos.” *XII Congresso Internacional da ABRALIC*. Internet. Disponível em <http://www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0706-1.pdf> (Consultado 30 agosto de 2012).

Salgado, Maria Teresa (2004): “Um olhar em direção à narrativa contemporânea moçambicana.” In: *Scripta*: 297-308. Vol.8, nº15. Internet. Disponível em http://www.ich.pucminas.br/cespuc/Revistas_Scripta/Scripta15/Conteudo/N15_Parte03_art07.pdf (Consultado 13 de outubro de 2012).

Secco, Carmen Lucia Tindó Ribeiro (2006): “Mia Couto: o outro lado das palavras e dos sonhos” In: *Via Atlântica*: 72-84, nº9. Internet. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via09/Via%209%20cap00.pdf> (Consultado em 13 de Outubro de 2012).

___ (1999): “Alegorias em abril: Moçambique e o sonho de um outro vinte e cinco (uma leitura do romance Vinte e Zinco, do escritor Mia Couto). In: *Via Atlântica*: 112-122, nº3. Internet. Disponível em http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via03/via03_09.pdf (Consultado em 15 de Outubro de 2012).

___ (2001): “Fernando Kafukeno: Uma poesia de catástrofe e dos sonhos.” In: *Scripta*: 179-186. Vol.4 – nº8. Internet. Disponível em http://www.ich.pucminas.br/cespuc/Revistas_Scripta/Scripta08/Conteudo/N08_Parte03_art01.pdf (Consultado em 19 de Outubro).

Serra, Carlos Manuel (s/data): *Estado, pluralismo jurídico e recursos naturais*. Internet. Disponível em http://www.cfjj.org.mz/IMG/pdf/Microsoft_Word_-_Trabalho_Pluralismo_Juridico_1_.pdf (Consultado em 25 de Novembro de 2012).

Silva, Ana Claudia da (2010): “Mia e Sophia: Diálogos em Jerusalém.” São Paulo: 67- 76. Internet. Disponível em <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CDkQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.revistacerrados.com.br%2Findex.php%2Frevistacerrados%2Farticle%2Fview%2F174%2F146&ei=Z8G0UIuWmtKihQe30YC4CA&usq=AFQjCNE1-UalPKnNU6w0fTYr9OLf0VNXA> (Consultado em 30 de Outubro de 2012).

Silva, Avani Souza (2010): “A escrita desarrumada de Mia Couto: diálogos com a obra rosiana.” In: *Revista Crioula*. Ed:07. Internet. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/07/Dossie%20-%20Avani%20Silva.pdf> (Consultado em 30 de Março de 2012).

___ (2010): “Da prosa poética aos textos de opinião: a questão da identidade em Mia Couto.” In: *Revista Crioula*, nº8. Internet. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/08/Artigos%20e%20Ensaios%20-%20Avani%20Souza%20Silva.pdf> (Consultado em 1 Abril de 2012).

Silva, Nilce da (2007): “Eduardo Chivambo Mondlane no século XXI E a luta continua!” In: *Revista Eletrónica Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa*: 14-68. Internet. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/reaa/v3n6/v3n6a02.pdf> (Consultado em 30 de Maio de 2012).

Sousa, Ilza Matias de (2003): “Guimarães Rosa e Mia Couto, contradições da herança: a língua portuguesa como língua metafísica na criação literária.” In: *Scripta*: Vol.07, nº13. 286-294.

Internet. Disponível em www.ich.pucminas.br/cespuc/Revistas.../N13_Parte04_art04.pdf. (Consultado em 13 de agosto de 2012).

Souza, Iracy (21 de Maio de 2010): “Entrevista com Mia Couto.” Entrevista escrita. In: Benfazeja Revista. Disponível em <http://www.benfazeja.com/2010/08/entrevista-com-mia-couto.html>.

(Consultado em 20 de Março de 2012).

Sousa, Luis de Manana (2009): “A intervenção do código linguístico em Mia Couto.” In: *Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução: Babilónia*, nº6/7127-144. Internet. Disponível em http://recil.grupolusofona.pt/jspui/bitstream/10437/2092/1/luis_manana_sousa.pdf (Consultado em 13 de agosto de 2012).

Taimo, Jamisse Uilson (2010): “*Ensino superior em Moçambique: História, Política e Gestão.*” Internet. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/75324227/4/O-sistema-de-colonizacao-portuguesa-em-Mocambique> (Consultado em 10 de Abril de 2012).

Tavares, Cristiane (2011): “O sujeito pós-colonial na narrativa de Mia Couto.” In: *Nau Literária*: Vol.07; nº02. 1-10. Internet. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/viewFile/20618/14232> (Consultado em 5 de maio de 2012).

Tedesco, Maria do Carmo Ferraz (2008): *Narrativas da Moçambicanidade: Os romances de Paula Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. Tese de Pós- Graduação. Brasília. Universidade de Brasília. Internet. Disponível em http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/3339/1/2008_MariadoCarmoFTedesco.pdf (Consultado em 5 de maio de 2012).

Thomaz, Omar Ribeiro (2006): “Raça”, nação e status: Uma história de guerra e “relações raciais” em Moçambique.” In: *Revista USP*. Nº68: 252-268. Internet. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/68/19-omar-ribeiro.pdf> (Consultado em 8 de maio de 2012)

Thomaz, Omar Ribeiro; Passador, Henrique Luís (2006): “Raça, Sexualidade e doença em Moçambique.” In: *Revista Estudos Feminista*: vol.14. 263-286. Internet. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a14v14n1.pdf> (Consultado em 1 de junho de 2012).

Vale, José Lemos (2009): *Guerra Colonial: As razões de Salazar*. Lisboa: Ed. Fonte da Palavra.

Venâncio, José Carlos (1992): *Literatura e Poder na África Lusófona*. Lisboa: Ed. Casa da Moeda.

Veiga, Luiz Maria (2010): “Uma obra de referência sobre Moçambique – Resenhas – Moçambique: Identidade, Colonialismo e Libertação.” In: *Revista Crioula*, nº8. Internet. Disponível em http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/2010/Historia/teses/8cabaco_tese.pdf (Consultado em 30 de Junho de 2012)

Ventura, Susanna Ramos (2006): “Pensatemos, de Mia Couto: na outra margem da ficção, o papel do escritor diante da realidade.” In: *Via Atlântica*, Nº9.253-257. Internet. Disponível em <http://www.slideshare.net/JoanaOrmundo/mia-couto-9228916> (Consultado em 12 de julho de 2012).

___ (2008): Páginas de terra: “O papel da escrita em quatro romances de Mia Couto.” In: *Academos (revista eletrónica)*: 28-41. Internet. Disponível em http://intranet.fainam.edu.br/acesso_site/fia/academos/revista4/3.pdf (Consultado em 19 de Março de 2012).

Vianna, Hudson; Ribeiro, João (2006): “*Mia Couto – Desenhador de palavras (Moçambique)*.” Entrevista áudio. Internet. Disponível em <http://www.rtp.pt/programa/tv/p22320>.

(Consultado em 20 de Março de 2012).

Vieira, Márcia Aparecida Lima (2006): *Educação de Adultos, Analfabetismo e Pobreza em Moçambique*. Tese de Pós-Graduação. Piracicaba, São Paulo. Internet. Disponível em http://www.cereja.org.br/site/shared%5CFiles%5Ccer_tesesDissertacoesTccs%5CAnx%5C20100408131927_educmocambique_marciaaplvieira_dompubl.pdf (Consultado em 22 de Março de 2012).

Vieira, Victor (7 de Novembro de 2011): “ *O falinventar do moçambicano Mia Couto.*”: In: Pra Ler. Entrevista escrita a Jane Tutikian. Internet. Disponível em <http://praler.org/2011/11/o-falinventar-do-mocambicano-mia-couto/> (Consultado em 05 de Novembro de 2012).

--- (“*Moçambique: Presidente acusa colonialismo de inculcar complexo de inferioridade cultural*” (14 de Maio de 2009): In: Jornal Expresso. Disponível em <http://expresso.sapo.pt/mocambique-presidente-acusa-colonialismo-de-inculcar-complexo-de-inferioridade-cultural=f514648#ixzz2Au1X9LDP>. (Consultado em 07 de Setembro de 2012).

Vivian, Ilse Maria da Rosa (2011): “Os caminhos da memória na obra de Mia Couto.” In: *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Universidade Federal da Bahia. Internet. Disponível em http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306881242_ARQUIVO_OscaminhosdamemorianaoeradeMiaCouto-Conlab.pdf. (Consultado em 22 de Março de 2012).