

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**BRANCA CABEDA EGGER MOELLWALD**

***A POIESIS DA NAÇÃO EM MIA COUTO. FRAGMENTOS DE UM OLHAR***

**Florianópolis**

**2008**

**BRANCA CABEDA EGGER MOELLWALD**

**A *POIESIS* DA NAÇÃO EM MIA COUTO. FRAGMENTOS DE UM OLHAR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Literatura da Universidade Federal de Santa  
Catarina, como requisito parcial para a obtenção  
do título de Doutor em Teoria Literária.

Orientador:

Prof. Dr. Cláudio Celso Alano da Cruz

**Florianópolis**

**2008**

## DEDICATÓRIA

Ao Mia e ao Benjamin, encontro que iluminou essa *passagem*. Mônadas abertas.

## AGRADECIMENTOS

A Chico, Marina e Gabriel, queridos companheiros de todas as minhas “viagens”;

Ao Ale, presença-ausência, *passagem* eterna em luz;

Aos meus pais, irmãs, irmãos, cunhadas e cunhados, a “casa” para onde sempre pude retornar;

A Daisy, Claudia, Thaís e Silvia, minhas “melhores amigas”, porto seguro onde atraco minhas descobertas, dúvidas, alegrias e tristezas nas minhas *passagens* entre Ijuí, Porto Alegre e Florianópolis;

Ao meu orientador, Claudio Celso Alano da Cruz, interlocução amiga para *além* do acadêmico;

Aos meus professores do Doutorado, em especial Simone Schmidt e Carlos Eduardo Capela, janelas iluminadoras para Said, Bhabha e Hall;

Aos colegas de Doutorado da UFSC, “novos” (também de juventude!) amigos e profícuas aprendizagens, especialmente Liliana e João;

À UNIJUÍ, apoio fundamental desta trajetória;

Aos meus colegas, professores e funcionários do DELAC-UNIJUÍ, uma solidária comunidade à minha vida nômade Porto Alegre-Ijuí-PortoAlegre;

E, enfim, a todos que não estão “visíveis” nesses agradecimentos, “os pequenos acontecimentos” que fizeram toda a diferença.

O real não está na saída nem na entrada: ele se dispõe para a gente no meio da travessia.

(Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*)

Os factos só são verdadeiros depois de serem inventados (Crença de Tizangara)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Epígrafe utilizada por Mia Couto em um dos capítulos de *O último voo do flamingo*. Tizangara é a vila onde a narrativa do romance se desenvolve.

## RESUMO

Este trabalho busca ler as formas de representação da nação moçambicana em gesta na literatura de Mia Couto, a partir da análise de três dos seus romances: *Terra sonâmbula*, *A varanda do frangipani* e *O último voo do flamingo*. Dialoga teórica e criticamente com fragmentos do pensamento benjaminiano, a grande moldura para essa reflexão, “atualizados” em alguns tropos das “teorias” pós-coloniais de Edward Said, Stuart Hall e Homi Bhabha. Interessa-me, neste trabalho, sobretudo a teoria da narração benjaminiana, sua especulação sobre o que é contar a História, as histórias, e as estórias de Couto, em que tempo e memória são seus eixos fundamentais. Em um tempo-espaço que resiste à perda da experiência (*Erfahrung*), ao declínio da capacidade de narrar em um mundo de vivências (*Erlebnisse*) fragmentadas, a palavra “salvadora” de Couto vai criando Moçambique, a *contrapelo* de qualquer modelo homogeneizador de nação, reafirmando a ambivalência dos seus interstícios. Suas metáforas e alegorias marcadas pelo movimento da errância, do exílio e de todo tipo de “des-locamento” revelam um universo social, político, cultural e religioso que se coloca em um lugar intervalar de “tradução” cultural, um “terceiro espaço”, *entre* uma tradição que ainda insiste em revisitar o passado, que não é mais concebido como fixo ou imutável, e um presente pós-colonial que configura um tempo de emergência, um tempo do “agora”, o *Jetztzeit* benjaminiano. Em um mundo cindido entre *Erfahrung* e *Erlebnis*, em constante territorialização/desterritorialização/reterritorialização, a literatura de Couto escreve e “fala” esse mundo movente, engendrando novos olhares para as tradicionais dicotomias *mythos/logos*, mundo dos vivos/mundo dos mortos, colonialismo/pós-colonialismo, tradição/modernidade, realidade/sonho, oralidade/escrita e rural/urbano. As suas estórias são os “pequenos acontecimentos”, as ruínas das vozes silenciadas dos “vencidos”, invisibilizados pela História da narrativa hegemônica do colonialismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura. Representação. Nação. Mia Couto. Walter Benjamin. Pós-colonialismo.

## ABSTRACT

The intention of this work is to analyze the representation forms of the Mozambican nation featured in Mia Couto's literature through the analysis of three of his novels: *Terra sonâmbula* (*Sleepwalking land*), *A varanda do frangipani* (*Under the frangipani*) and *O ultimo voo do flamingo* (*Last flight of the flamingo*). The work dialogues theoretically and critically with fragments of the Benjaminian thought – which can be considered the great framework for this reflection – “actualized” in some tropes of the post-colonial “theories” of Edward Said, Stuart Hall and Homi Bhabha. It is of my main interest in this work the Benjaminian narration theory, his speculation concerning the telling of History, histories, and Couto's tales, in which time and memory are fundamental axes. In a space-time that resists to the loss of experience (*Erfahrung*), to the decline of the capacity to narrate in a world of fragmented experiences (*Erlebnisse*), the “savior” word of Couto creates Mozambique, against all homogenizing models of nation, reaffirming the ambivalence of its interstices. His metaphors and allegories are marked by movements of wandering, exile and all sort of “dis-locations”, which reveal a social, political, cultural and religious universe that puts itself in an interspatial position of cultural “translation”, a “third space” *between* a tradition that still insists in revisiting the past, not conceived as fixed or immutable anymore, and a post-colonial present that configures a time of emergency, a “now-time”, the Benjaminian *Jetztzeit*. In a world divided between *Erfahrung* and *Erlebnis* in constant territorialization/deterritorialization/reterritorialization, Couto's literature “writes” and “speaks” this world, engendering new perspectives for the traditional *mythos/logos*, world of the living/world of the dead, colonialism/post-colonialism, tradition/modernity, reality/dream, orality/writing and rural/urban dichotomies. Couto's tales, the “small events”, are the ruins of the silenced voice of the “defeated”, invisibilized by the History of the hegemonic narrative of colonialism.

**KEYWORDS:** Literature. Representation. Nation. Mia Couto. Walter Benjamin. Post-colonialism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 UM AUTOR “MAIS VELHO QUE A NAÇÃO”: MIA COUTO CONTA-SE E CONTA MOÇAMBIQUE .....</b>	<b>27</b>
1.1 O ESCRITOR: UM “CICERONE CEGO DE UM LUGAR EM RISCO DE INVENÇÃO”.....	34
1.2 UMA “LITERATURA MENOR” EM UMA LÍNGUA “CORTA-MATO” .....	46
1.3 MOÇAMBIQUE: UMA COMUNIDADE “POR-VIR” .....	54
<b>2 RUÍNAS DE UM TEMPO E DE UM CONCEITO.....</b>	<b>66</b>
2.1 UM “PREÂMBULO” NECESSÁRIO: FRAGMENTOS DO COLONIALISMO PORTUGUÊS .....	66
2.2 O PÓS-COLONIAL: “UMA EPISTEME EM-FORMAÇÃO” .....	70
<b>3 EM BUSCA DE NOVAS CONSTELAÇÕES. A FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN: UMA “PRECIOSA SEMENTE” PARA A LITERATURA E A CRÍTICA PÓS-COLONIAL .....</b>	<b>90</b>
3.1 PRIMEIRO MOVIMENTO. O DECLÍNIO DA <i>EFAHRUNG</i> E O FIM DA NARRATIVA TRADICIONAL .....	96
3.2 SEGUNDO MOVIMENTO. A HISTÓRIA COMO RESTAURAÇÃO E INACABAMENTO: AS VOZES DOS VENCIDOS NA INTENSIDADE DO “TEMPO DO AGORA” ( <i>JETZTZEIT</i> ).....	114
3.3 TERCEIRO MOVIMENTO. <i>PASSAGENS</i> DE BENJAMIN EM SAID, HALL E BHABHA, “HOMENS HIFENADOS”, TRADUZIDOS .....	125
3.3.1 O olhar “exilado” e a história “nômade e contrapontística” de Said.....	131
3.3.2 Hall e as identidades em devir na diáspora da nação .....	138
3.3.3 Bhabha e a “tradução cultural” no tempo-espaço disjuntivo da nação .....	144
<b>4 COM E ALEM BENJAMIN. GUERRA, MORTE E SONHO: AS ESTÓRIAS DE MIA COUTO NARRAM A NAÇÃO EM DEVIR .....</b>	<b>154</b>
4.1 AS ESTÓRIAS: OS “PEQUENOS ACONTECIMENTOS” REDIMEM A HISTÓRIA .....	154
4.1.1 <i>Terra sonâmbula</i> : “deslocar (se) é preciso” no mundo ambivalente e cindido entre a <i>Erfahrung</i> e a <i>Erlebnis</i> .....	166



4.1.2 <i>A varanda do frangipani</i> : a morte do “antigamente”, “a casca da laranja onde já não há nem sobra de fruto” .....	191
4.1.3 <i>O último vôo do flamingo</i> : a “tradução cultural” em mundos em conflito.....	208

<b>CONCLUSÃO: O ÚLTIMO TRAÇADO DA CONSTELAÇÃO. PALIMPSESTO PARA MUITAS OUTRAS HISTÓRIAS .....</b>	<b>221</b>
---	------------

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>227</b>
--------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro. (Fala de Tuahir<sup>1</sup>)

Minha trajetória acadêmica e pessoal percorreu diversas *passagens*, alguns desvios de percurso e muito deslocamento até chegar a Florianópolis, onde concluo esta tese de doutorado. Talvez o primeiro caminho que tenha me levado a estudar o que pesquisei tenha origem, ou contingência, no fato de ter nascido em uma ilha, São Luís, no Maranhão. Dizem que todo o ilhéu sofre de um ambíguo sentimento que lhe coloca entre o desejo de partir e o de ficar: a “cinta do mar que detém ímpetos ao nosso arrebatamento” é a mesma “que insinua horizontes para lá do nosso isolamento”, diz o poeta cabo-verdeano Jorge Barbosa. Partir foi a escolha da minha família. E partir tem sido também, de certa forma, uma constante em minha vida. Partir e também retornar. À minha origem nortista fui agregando outras raízes dos muitos lugares por onde transitei, alguns foram passagens efêmeras, mas, nem por isso, menos intensas. Na longa trajetória de São Luís para Florianópolis, me reencontro com a ilha. “Ilha do Desterro”, do meu desterro acadêmico, que foi povoado por muitas vozes, muitas letras, muitos amigos. Ilha em que encontrei o “próximo” e o “estrangeiro”, um lugar de decifração.

Nesse deslocamento, conviver com muitas culturas diferentes – as das cidades do interior, como Ijuí-RS, ou as das metrópoles como Porto Alegre, Florianópolis, Rio e São Paulo; as do “Primeiro Mundo” norte-americano e da Europa e também as da “periferia” africana de Guiné-Bissau e Cabo Verde – foi fundamental para o fascínio que a híbrida fertilidade resultante dessas trocas culturais exerceu sobre o meu pensar e o meu sentir. Assim, cheguei à filosofia de Walter Benjamin, assim, descobri a beleza da palavra de Mia Couto. Foi o pensamento aberto e o olhar exilado, “contrapontístico” como diria Said, desses autores que me fascinaram. Fascinação que me levou a uma certa “devoração antropofágica” de seus textos em exaustivos exercícios de decifração: Benjamin com seus textos, entre-textos, colagens, constelações, e uma escrita cheia de encontros fulgurantes, e Couto com sua dicção lírica desvelando um mundo cheio de estranhamentos e, ao mesmo tempo, tão familiar. Familiar, especialmente depois de minha estada

---

<sup>1</sup> Uma das epígrafes do romance *Terra sonâmbula*, de Mia Couto.

em fevereiro de 1991, em Bissau, capital de Guiné-Bissau, para um trabalho como consultora da UNESCO em um projeto intitulado “Reforma da Educação Básica”, cujo interesse era propor uma nova metodologia de ensino da língua portuguesa no Ensino Fundamental. Uma verdadeira *experiência*, como a pensou Benjamin, em que me foi possível conviver com uma sociedade em que se misturavam mundos tão diversos, em que era possível ouvir ainda os sons dos tambores anunciando a morte ou o casamento de um parente e que anunciava sua “modernidade” inaugurando, à época, a sua programação de televisão. E, é claro, com a novela da Globo que reunia grandes agrupamentos à frente da tela em praça pública, ou em frente à casa de um cidadão mais abastado dono de um aparelho de televisão. Um lugar acolhedor, pobre e cheio de vitalidade.

Certamente, a experiência em Bissau – e em Cabo Verde que tive também a oportunidade de visitar – reafirmou, definitivamente, meu desejo de estudar esse mundo que falava a nossa língua e onde ela soava tão distinta. Língua crioula, “crioulização” do Português, a “língua cortamato” como apontou Mia Couto. Experiência de viagem que não é só a do deslocamento horizontal, mas, fundamentalmente, a vertical, a interior, aquela que nos “exila” dos preconceitos, das idéias fixas e das identidades dadas.

Antes de chegar à África, contudo, tive experiências importantes que incluíram, especialmente, minha docência na UNIJUÍ, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, que começa em 1982, e minha estada nos Estados Unidos, de 1987 a 1991. Em Ijuí, conheci as literaturas africanas em língua portuguesa que, em final dos anos 70, constituíam disciplina obrigatória no currículo do Curso de Letras. A UNIJUÍ foi pioneira na inclusão desse componente curricular que, além de estudar a produção africana lusófona de cinco países, também inclui no seu *corpus* a produção contemporânea portuguesa pós-salazarista, voltada à reflexão das relações do Portugal contemporâneo com o espaço africano de suas ex-colônias. Uma opção que, para muitos que vivem nessa região de origem acentuadamente européia, sempre pareceu um pouco anacrônica, ou pelo menos instigadora. A justificativa “oficial”: o grupo de professores à época no Curso de Letras da Instituição, de majoritária tendência de “esquerda”, prestava seu tributo às novas nações que inauguravam sua independência em 1975.

No afã de aprofundar estudos nessa área, desenvolvi, inicialmente, uma pesquisa voltada ao entendimento das formas de representação da história na literatura, tendo como ponto de partida o estudo das imagens que a guerra colonial assumiu na obra *A costa dos murmúrios* (1988), de Lídia Jorge, verificando como esse tempo de guerra era refigurado pela ficção, num diálogo entre linguagem, tempo e memória.

Além dessa pesquisa, desenvolvi também, paralelamente, um outro estudo centrado na leitura das obras de José Luandino Vieira e Mía Couto, em que busquei refletir sobre a escrita literária de seus textos, que revela práticas discursivas ancestrais da oralidade, percebidas como uma forma possível de lutar contra a hegemonia do discurso do colonizador, através de uma linguagem híbrida, em que se misturam as várias contribuições dos falares africanos. Essas obras tributárias do griotismo,<sup>2</sup> por sua concepção como *falescrita*, ou por sua intenção crítica aliada ao ludismo, recuperam a tradição ancestral em formas literárias da nossa modernidade, afirmando sua *diferença*. A partir daí, especialmente a literatura de Mía Couto tem ocupado minhas leituras e me fascinado cada vez mais.

Nos Estados Unidos, mais especificamente em Bloomington, Indiana, onde estive por quatro anos, convivi com uma comunidade multicultural que foi fundamental para novos encontros com a África. Na Universidade de Indiana fiz alguns créditos em Estudos Africanos – história e cultura – e três semestres de Swahili, para poder realizar um número de créditos necessário para completar uma área menor de estudos - poderia escolher entre África, América Latina e Portugal - que foram fundamentais também para o meu amadurecimento intelectual nesse campo de estudos.

O meu primeiro projeto de doutorado tinha como objetivo estudar a representação da guerra nos romances de Lídia Jorge, *A costa dos murmúrios*, e Mía Couto, *Terra sonâmbula*, sob um olhar benjaminiano. Interessava-me comparar o olhar da “metrópole” e da “colônia” que, no caso desses autores, deslocava qualquer pretensão de se colocarem dicotomicamente. Em Lídia Jorge, a palavra é da mulher, em Couto, pela sua inscrição dupla, o ambíguo diálogo entre colonizador e colonizado. Projeto inicial que foi se modificando com o agenciamento de novas

---

<sup>2</sup> Transmissão de histórias orais na África Ocidental.

leituras, realizadas no Doutorado, que acabaram por orientá-lo exclusivamente para o estudo da obra de Mia Couto, ainda sob um olhar benjaminiano, mas com a inclusão de estudiosos do pós-colonialismo, que dialogam constelatoriamente<sup>3</sup>, com o filósofo alemão, mostrando o profícuo trânsito de suas idéias. Um encontro multicultural de *experiência* a partir de fragmentos de um olhar.

A escrita deste trabalho se faz pela via do fragmento. Fragmentos que, constelatoriamente, tecem uma leitura da obra do escritor moçambicano Mia Couto que se apresenta também fragmentada, na medida em que ela é produto de um escritor vivo que se dá a conhecer no devir de sua escrita. Escritor de uma literatura que podemos chamar de “fundacional”, em que se inscrevem as multiplicidades étnicas, raciais e conseqüentemente políticas e culturais de uma nação que se desenha, que busca um “retrato” nas fronteiras tênues *entre* um mundo tradicional, fundado na oralidade limitadamente aculturada pelo colonialismo, e um presente estilhaçado pelos efeitos de uma recente guerra civil.<sup>4</sup> Sua fabulação da nação se faz pela “memoração” do passado, que se abre potencialmente ao presente e que também “desencanta” o futuro: a “estreita porta”, parodiando Benjamin, por onde o “Messias” pode penetrar,<sup>5</sup> luta por permanecer aberta pela insistência em narrar, em “sonhar” outros mundos possíveis, como nos aponta a fala do personagem Tuahir, na epígrafe desta introdução.

Buscando ler as formas de representação da nação moçambicana em gesta na literatura de Mia Couto, sua obra romanesca é estudada, a partir da análise de três dos seus romances: *Terra sonâmbula* (1992), *A varanda do frangipani* (1996) e *O último voo do flamingo* (2000) em eventual diálogo com outras de suas obras. Três romances que narram histórias em que a presença da guerra ocupa papel preponderante. Tempo diegético da guerra civil – que fragmentou os sonhos da utopia da independência –, e os desdobramentos de sua violência “nos tempos de

---

<sup>3</sup> Conceito benjaminiano de constelação como “junção de estrelas afastadas umas das outras pela força de uma figura nova que permite renomeá-las”. SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Double bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999. p. 11. Esse conceito de constelação é de certa forma um “método”, um modo de propor as relações fundamentais para este trabalho.

<sup>4</sup> Logo após a independência, em 25 de junho de 1975, Moçambique vai enfrentar uma guerra civil que se estende de 1977 a 1992.

<sup>5</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 232.

paz”. Memórias de guerras também entre indivíduos, entre homens e mulheres, entre pais e filhos, entre um tempo passado e um tempo presente que se encontra em *ruínas*. Em *Terra sonâmbula*, a guerra civil “tinha morto a estrada” onde “só as hienas se arrastavam, focinhando entre cinzas e poeiras”.<sup>6</sup> Em *A varanda do frangipani*, terminada a guerra, “o país era uma machamba de ruínas”<sup>7</sup> e em *O último voo do flamingo* vive-se os “primeiros anos do pós-guerra e tudo parecia correr bem, contrariando as gerais expectativas de que as violências não iriam nunca parar”<sup>8</sup>, até que soldados das Nações Unidas, “que vinham vigiar o processo de paz”<sup>9</sup>, começaram, misteriosamente, a explodir.

Ao me propor estudar a representação da nação em gesta na ficção de Mia Couto é necessário definir, inicialmente, um lugar para um conceito tão complexo como o de representação, de *mimesis*. Falar de representação, hoje, parece constituir uma espécie de retorno a primitivos tempos que desconheciam Foucault, Nietzsche, Freud, Barthes, só para citar alguns. Fugimos do termo como se ele nos incluísse numa esfera de pensamento em que um referente, o “real”, pudesse se revelar na sua totalidade por uma “traduzibilidade” plena. Suspendemos o seu “perigo” com aspas, com “desvios” de grafia, para não proferir “seu nome em vão”. Mas por que negamos e continuamos representando, dizendo de uma perda, de uma falta, de uma “ausência” que se faz “presente”, mas que nunca se entrega completamente à simbolização? Por que insistimos em representar, mesmo quando não se pode dizer o real *todo*?<sup>10</sup> Por que somos tão “assombrados” contemporaneamente por esse conceito? Por que a representação, a simbolização, como nos indica Maria Rita Kehl, “é a marca e a evidência de nossa descontinuidade?”<sup>11</sup>

Como nos aponta Edward Said<sup>12</sup>, é quase impossível lembrar “uma época em que as pessoas não falavam de uma crise da representação.” Quanto mais a crise é analisada e discutida,

<sup>6</sup> COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 9.

<sup>7</sup> COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996. p. 15.

<sup>8</sup> COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Maputo: Ndjira, 2000. p. 11.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*. p. 12.

<sup>10</sup> KEHL, Maria Rita. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 138.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*. p. 140.

<sup>12</sup> SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 114.

mais antigas parecem ser suas origens. De Platão<sup>13</sup>, para quem a *mimesis* é subversiva, daí a necessidade de expulsar os poetas da cidade ideal, a Barthes, para quem ela é repressiva, por estar ligada à ideologia (a *doxa*), muitas passagens marcaram o trajeto desse conceito que, paradoxalmente, alcançaram para o mesmo referente posições tão antagônicas.

A representação, as “correspondências”, diria Benjamin, entre conhecimento e arte, entre realidade e ficção, que ainda move muitos dos debates atuais na realidade multifacetada e ambivalente da nossa contemporaneidade, institui um espaço teórico importante para o entendimento da “ficção política”<sup>14</sup> de Mia Couto, nas suas várias representações da nação moçambicana. Sua obra não busca nenhuma restauração ingênua e nostálgica de um “realismo” perdido, mas uma forma de reafirmar a materialidade, um “real histórico”, “cujas estruturas podem não durar muito tempo, podem não ser para sempre, podem não ser transcendentais, mas enquanto existem, de fato, estruturam um campo específico.”<sup>15</sup> Como forma discursiva, sua literatura representa “conteúdos”, narra o mundo extralingüístico, não como um princípio constituído *a priori*, mas como troca discursiva dialógica. Ao recusar uma lógica essencialista e um referente mimético à representação, sua ficção abre espaços híbridos que traduzem outras “realidades”, outros dizeres, dado ao caráter de sua linguagem. Como nos aponta Benjamin, uma obra poética diz, comunica, “[m]uito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é a comunicação, não é o enunciado, [...] [m]as aquilo que está [...] para além do que é comunicado.” Pergunta-se o filósofo, “[...] não será isto aquilo que se reconhece como o inaferrável, o misterioso, o ‘poético’”?

Entretanto, a discussão sobre a aceitação ou a negação de uma possibilidade de representação literária parece não alterar a consciência do que precisa ser dito, ou seja, a necessidade de um “retorno” figurado que permite *a posteriori*, uma imagem, ou uma palavra

<sup>13</sup> O entendimento da *mimesis* platônica é tarefa complexa que se estende para além da noção difundida como sinônimo de cópia e do veemente repúdio expresso no Livro X da *República*. Esse conceito está presente em quase toda a sua obra: em suas idéias sobre a educação dos jovens, em sua teoria do conhecimento e em uma pluralidade de concepções que não forma, necessariamente, um todo coerente e lógico.

<sup>14</sup> Ficções revolucionárias, em oposição não-polar, contra as *ficções de controle* que fundam as ideologias, na medida em que corrompem as idéias políticas desde dentro, sem com isto, tornarem-se programáticas na sua eventualidade complexa. (Conforme consta no programa da disciplina, “Ficções políticas”, ministrada pelo Prof. Dr. Wladimir Garcia, no Programa de Pós-graduação em Literatura da UFSC).

<sup>15</sup> ANGUS, Ian et al. Reflexões sobre o modelo de codificação e decodificação. Uma entrevista com Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003 p. 375.

ativa. Como evento de linguagem, a literatura deve ser compreendida como uma modalidade de *realização da verdade*, para além do que está disponível a contrapelo de qualquer visão que concebe o real como algo que estaria “ao alcance de nossas mãos”. Uma realização de verdade por intermédio de uma representação sempre insuficiente, mas que reafirma a necessidade de uma espécie de “volta à história”, sem os riscos do positivismo e do historicismo.<sup>16</sup> Uma representação que reafirma a necessidade de simbolizar lingüisticamente o “real” sem cair na dicotomia excludente entre “realidade e descrição”, “sujeito e objeto da análise”, ou ainda, “descrição e seu meio lingüístico”.

Ao colocar seus textos “em situação”, enfatizando sua “mundanidade”<sup>17</sup>, Mia Couto parece reconhecer a precariedade de sua autonomia e, ao mesmo tempo, a sua indispensável vinculação com a materialidade do mundo e sua historicidade. Fugindo da “maldição do binarismo”<sup>18</sup>, que tem pensado a literatura ora como “imitação” da realidade, ora como “auto-referencializada”, a ficção de Mia Couto fala aditiva, e não opositivamente, da relação mundo e linguagem, ou seja, ela fala do mundo e também dela mesma.

A escolha desses três romances de sua extensa obra, dentre crônicas, contos, poesias e demais romances, se justifica porque essas narrativas me parecem fragmentos, “mônadas”<sup>19</sup> benjaminianas, exemplares para o entendimento do tema da pesquisa, na medida em que englobam histórias pós-coloniais – e também coloniais lidas a partir do presente enunciativo pós-colonial – que possibilitam visibilizar a nação em um amplo espectro de seu tempo histórico e porque constituem, nas palavras do próprio Mia Couto, também uma espécie de trilogia.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Orgs.) *Catástrofe e representação*. Op. cit., nota 10. p. 73- 98.

<sup>17</sup> Conceito de Edward Said. “Mundanidade” em dois sentidos que lhe são inerentes: primeiro, de estar no mundo secular em oposição a estar “no outro mundo” e, em um segundo sentido, que remete à sugestão que a palavra (*mondanité*) adquire no francês, isto é, “gosto pela vida mundana, [...] um conhecimento do mundo e das ruas”. SAID, Edward. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 122.

<sup>18</sup> COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. Humanitas. p. 102.

<sup>19</sup> Conceito de origem neoplatônico e que, em Leibniz, é um reflexo de todo o universo. Conceito fundamental para a filosofia da história benjaminiana, como concentrados de totalidade histórica, como veremos no terceiro capítulo desta tese.

<sup>20</sup> Conforme depoimento que Mia Couto faz ao Círculo de Leitores *on line* sobre seu romance *O voo do flamingo*: “Não sei, a minha sensação é que fechei um ciclo, uma espécie de trilogia que começou com *Terra sonâmbula* e prosseguiu com *A varanda do frangipani*. Mas a idéia não é exactamente de um fim ou de um princípio. Quando



Fragments de “totalidade” histórica, uma espécie de “resumo” da pós-colonialidade moçambicana<sup>21</sup> que me interessa “traduzir”. Cada uma dessas narrativas se institui como uma espécie de metonímia do espaço moçambicano. Mônadas “abertas”<sup>22</sup> que se interpenetram em uma constelação crítica da escrita da nação.

Este trabalho dialoga, teórica e criticamente, com fragmentos do pensamento benjaminiano, que são, na tese que defendo, também “atualizados”<sup>23</sup> nas “teorias” pós-coloniais de Edward Said, Homi Bhabha e Stuart Hall, quando eles refletem sobre o pós-colonial na dupla dimensão indicadora de seu prefixo “pós”: cronológica e epistemológica, pois ele, *ao mesmo tempo*, remete para um fechamento de um certo evento histórico ou era, e *também* para uma dimensão crítica, na qual um movimento intelectual passa a existir a partir do estudo de um campo do conhecimento. Ao estabelecer essa relação constelatória, reforço a importância do pensamento benjaminiano, a grande moldura para a reflexão que realizo, no sentido de ler esse tempo-espaço aparentemente tão distante de suas reflexões<sup>24</sup>. Uma proposta de leitura da agenda cultural do pós-colonial e da ficção de Mia Couto *com* Benjamin e *além* dele por intermédio da apropriação, sempre outra, de alguns *topoi* de sua obra pelos críticos citados.

Esta tese se organiza em dois grandes movimentos (*passagens*<sup>25</sup>), um de ordem mais teórico-epistemológica, que busca demarcar conceitos e teorias que possibilitam “iluminar” a leitura do texto literário, e outro que concentra a análise da ficção propriamente dita. Esses dois movimentos se conectam, dialogam em uma tessitura que vai articulando, relacionalmente, as

---

começa a nascer um livro dentro de nós? Em que momento ele ganha configuração de coisa iniciada? O meu próximo livro não se estava iniciando no Voo do flamingo?” COUTO, Mia. Sou um poeta que conta estórias. Entrevista. Disponível em <[http://www.circuloleitores.pt/clartigofree.asp?cod\\_artigo=68379](http://www.circuloleitores.pt/clartigofree.asp?cod_artigo=68379)>. Acesso em 03/04/07.

<sup>21</sup> No segundo capítulo, o conceito de pós-colonial e seus termos congêneres são abordados na sua complexa demarcação.

<sup>22</sup> Conforme conceito de Gabriel Tarde em seu livro *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 46.

<sup>23</sup> Conforme o conceito deleuzeano de atual. Ver “O atual e o virtual”. In: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 173-179.

<sup>24</sup> O pós-colonialismo é pós-benjaminiano se significamos o “pós”, de pós-benjaminiano, como mero índice cronológico, ou seja, considerando a inserção de Benjamin na modernidade europeia entre-guerras e também que o seu último texto, o ensaio sobre as teses da história, é de 1940 e a agenda crítico-teórica do pós-colonial se “inaugura”, de certa forma, como o livro de Edward Said, *O orientalismo*, na década de 70 do mesmo século. Mas, aqui, interessa menos o seu caráter cronológico e mais o epistemológico, pois o “pós” de pós-benjaminiano está sendo tomado, fundamentalmente, na esfera do *além*, como uma presença ausente que se reinscreve em um outro tempo, analogicamente quando pensamos, por exemplo, no pós-colonialismo, na perspectiva de que o colonialismo não se esgota com a descolonização, mas se expande rizomaticamente com novas “máscaras” na descolonização em devir, como veremos ao longo deste trabalho.

reflexões crítico-teóricas e a narrativa de Couto.<sup>26</sup> Um *método* de leitura da obra literária que conecta a estética aos campos da crítica cultural, da filosofia e da história, procurando seguir os ensinamentos de Benjamin para quem o trabalho com a literatura dá-se numa via de mão dupla, apresentando um movimento constante entre o seu próprio pensamento e o texto, entre a sua reflexão e a reflexão contida no texto. Crítica como *medium-de-reflexão*<sup>27</sup> que procura lidar com a obra literária dentro de um universo mais amplo da história da literatura, de modo a possibilitar um encontro entre o pensamento de quem critica e o texto, entre a reflexão do crítico e a reflexão contida no texto, enfatizando a história e a historicidade dos objetos de análise. A crítica deixa de ser julgamento de obras de arte e passa a ser vista como um momento de reflexão, um conjunto de infinitas passagens, superações, *traduções (Über-Setzungen)*, criação<sup>28</sup>. Em síntese, proponho-me a usar um método de leitura crítica das obras e do referencial teórico desta pesquisa como o colecionador de Benjamin, que recolhe e observa os pedaços, os menores fragmentos, como um “local das Verdades”.<sup>29</sup>

A agenda teórica que estuda o pós-colonial, especialmente a de Said, Bhabha e Hall,<sup>30</sup> é tomada como uma “comunidade afiliativa” em que se podem perceber alguns “empréstimos” benjaminianos na leitura que eles fazem do pós-colonial. Ao apropriarem-se de suas idéias, o fazem para *além*<sup>31</sup> do que ele deixou como “preciosas sementes”<sup>32</sup>, instituindo novas *passagens* nos caminhos abertos pelo filósofo alemão. Um filósofo judeu-alemão errante que escreve uma das mais importantes histórias da modernidade europeia do século XIX; pensadores “mestiços”,

<sup>25</sup> Uso o termo como na alegoria benjaminiana em que a noção de passagem é polivalente, plural.

<sup>26</sup> A forma como os capítulos estão dispostos não segue necessariamente uma linearidade argumentativa. Algumas das idéias que aparecem, por exemplo, no segundo capítulo, são novamente “citadas”, de forma mais aprofundada ou estabelecendo novas constelações de sentido em capítulos subsequentes.

<sup>27</sup> Este conceito de crítica como *medium-de-reflexão* exige um entrecruzamento entre as diversas áreas das chamadas ciências humanas, sem a abdicação dos seus elementos propriamente estéticos, já que é por meio fundamentalmente desses elementos que a crítica benjaminiana se realiza. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. Op. cit., nota 3. p. 15-46.

<sup>28</sup> Idem, ibidem. p. 19. Esse método benjaminiano de leitura crítica, para Seligmann-Silva, re-inscreve o romantismo alemão de Schlegel e Novalis, a escola romântica de Iena, a partir da concepção do entendimento do “eu” como construção de infinitas passagens, traduções.

<sup>29</sup> Idem, ibidem. p. 18.

<sup>30</sup> Mesmo não se incluindo, mais especificamente, no campo dos chamados Estudos pós-coloniais, pois Stuart Hall é mais lembrado como crítico dos Estudos Culturais, suas teorizações sobre o pós-colonial são fundamentais para este trabalho.

<sup>31</sup> Aqui, é importante citar Bhabha, quando ele faz uma leitura do que chama de tropo dos nossos tempos: colocar a questão da cultura na esfera do além, que não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado. *Além* como um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para frente e para trás. BHABHA, Homi. Locais da cultura. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 19.

produtos da diáspora do colonialismo, preocupados em desconstruir os alicerces sobre os quais a modernidade europeia se construiu; um texto literário africano mestiço, produto do encontro entre essa modernidade “civilizatória” e o Outro “bárbaro” são pontos que se articulam pelo meu olhar, também mestiço, produto do encontro entre o Norte e o Sul do Brasil, em “exílio” acadêmico na ilha de Florianópolis: uma constelação, uma “montagem”<sup>33</sup> inusitada?

A inclusão de Walter Benjamin, para ler a agenda do pós-colonial e a literatura de Mia Couto, pode parecer para alguns críticos consagrados de sua obra como uma “apropriação indevida”. Como ler nos textos desses teóricos contemporâneos da cultura a filosofia de Benjamin? Como lê-lo no pós-colonialismo? É possível estabelecer aproximações, aberturas e relações entre seu pensamento e as idéias que têm tentado entender nossa contemporaneidade, em especial os espaços colonizados? Como uma geração que pensa as descontinuidades, os momentos intersticiais, o exílio e as migrações do Império contemporâneo e suas redes nas sociedades periféricas pós-coloniais poderia ficar indiferente ao pensamento benjaminiano? Como buscar, em “afinidades eletivas”, parafraseando Benjamin, o pensamento deste filósofo para “além dele”, para aquilo que ele deixou como “ruínas”, para que se possa, assim, visibilizar os “esquecidos” da História do colonialismo na narrativa poética do espaço africano pós-colonial?

Sem buscar sua canonização, o que o destituiria do lugar de um pensador que foi o teórico do declínio da aura, mas ir *com* ele e também *além* dele, reconhecendo que sua obra faz uma complexa construção constelatória da modernidade europeia e, mesmo que não tenha refletido especificamente sobre a internacionalização de seus espaços, o colonialismo e o imperialismo, essas preocupações estão latentes em sua obra, como veremos no terceiro capítulo.

Sua análise das formas literárias declinantes, do desaparecimento da experiência (*Erfahrung*) e do fim da arte aurática, bem como a elaboração de uma *arqueologia* da modernidade em que formula conceitos originais de tempo, memória e história, que

---

<sup>32</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 5. p. 231.

<sup>33</sup> Benjamin toma o historiador como tradutor, na medida em que a ele cabe “atualizar” o já ocorrido na forma de montagem, ao “invés do registro do argumento lógico e da exposição linear do discursivo, [ele] apela para a exposição fragmentária e para uma temporalidade pontual, vinculada ao registro do visual”, da montagem. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. Op. cit., nota 3, p. 37.

possibilitaram a problematização de sua época, ganham ecos para o entendimento de nossa contemporaneidade que também vive um declínio, muito mais acentuado, da *experiência*.

A concepção de história de Benjamin, anti-historicista, que quebra qualquer linearidade progressista, em que estão ausentes as idéias de uma ordem, de um *telos*, própria de uma historiografia que canoniza os vencedores, fragmenta o *continuum* dessa história e revela, alegoricamente, num *outro dizer*, a narrativa dos vencidos. Concepção fundamental para este trabalho, porque ela é, também, uma das únicas que recupera a oralidade como uma instância de registro importante dessa historiografia não oficial, conforme podemos observar especialmente nos textos “O narrador: acerca da obra de Nikolai Leskov” (1936) e “Experiência e pobreza” (1933).

“Decifrar a *nossa* época através dos textos dele [Benjamin] [...] [é] uma exigência nada fácil de cumprir”, como nos aponta Bolle.<sup>34</sup> Entre o filósofo e a nossa época existe um intervalo de tempo em que ocorreram transformações importantes que nos desafiam a compreendê-lo numa perspectiva histórica. Quando vivenciamos uma pós-modernidade (não vou entrar, aqui, na discussão da multiplicidade conceitual deste termo) que vai problematizar as utopias da Modernidade, constatamos, obviamente, uma nítida diferença desse tempo em relação ao de Benjamin, mas sua obra, construída sob o signo do palimpsesto e do fragmento, vai *além* do seu tempo.

Trazer o pensamento de Benjamin para ler o espaço africano contemporâneo, portanto, não implica nenhuma pretensão de lhe dar um novo rótulo, de “pós-moderno”, ou “pós-colonial”, ele que foi tão avesso a isso, mas por entender que seu pensamento aberto, constelacional<sup>35</sup>, e, sobretudo ético, na medida em que se voltou para os vencidos da história, continua sua “pós-vida” nas teorias pós-coloniais, especialmente quando elas criticam as formações discursivas eurocêntricas, que têm privilegiado uma escrita da história do imperialismo/colonialismo

<sup>34</sup> BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 412.

<sup>35</sup> Gagnebin aponta um exemplo da constelação benjaminiana quando ele aproxima a teoria do *Urphänomen* de Goethe, a teologia judaica da salvação e a doutrina das idéias de Platão, revelando nessa heterogeneidade de fontes “originais” a riqueza do seu pensamento. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ocidental a partir de uma empatia (*Einfühlung*) com os “vencedores” e, como nos alerta Benjamin, “[e] esse inimigo [...] não tem cessado de vencer.”<sup>36</sup>

“Destruir” a linha homogênea e vazia da história dos vencedores é uma tarefa que permite escavar os escombros de um passado fixo e imutável do “Era uma vez” dos relatos logocêntricos europeus sobre o Outro colonizado e dar voz aos silenciados, ainda insepultos do passado, que guardam histórias a serem “salvas” no “agora” do seu reconhecimento. Tarefa que tem sido a de teóricos, críticos, e de poetas como Mia Couto, que relêem o colonialismo e a descolonização em devir também no sentido de arrancar do esquecimento a história desses vencidos em uma dupla libertação: os do passado, que sofreram o jugo do colonialismo, e também os do presente, agora sob o jugo de outras formas de poder e controle do pós-independência, quando a força “messiânica”, revolucionária, dos combatentes pela libertação do jugo colonial foi logo oprimida pelas elites “nacionalistas” condutoras da criação dos novos Estados-nação.

Toda a tentativa de sistematização do pensamento benjaminiano é problemática e incerta e não é esta a intenção deste trabalho. Tomo alguns dos seus textos<sup>37</sup> que considero fundamentais para a leitura da pós-colonialidade moçambicana, porque encerram, na forma de fragmentos a serem resgatados pelo pesquisador, uma “totalidade” histórica, política, poética e ética do seu pensamento, sem tentar reduzir a complexidade de sua obra a esses fragmentos.<sup>38</sup>

Interessa-me, neste trabalho, sobretudo sua teoria da narração, sua especulação sobre o que é contar a História, as histórias, e as estórias de Couto, e seu declínio no mundo capitalista da modernidade europeia do entre-guerras, o que isso significa, para que serve: questões fundamentais para a leitura da narrativa de ficção. Tempo, memória e narração são os eixos fundamentais da sua teoria da narração na qual a literatura ganha espaço importante: a “palavra

<sup>36</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 3. p. 225.

<sup>37</sup> Os textos abordados preferencialmente, já que outros são também citados mais marginalmente, são: “Experiência” (1913), “A tarefa do tradutor” (1923), “Experiência e pobreza” (1933), “O narrador” (1936) e “Sobre o conceito da história” (1940). Como o pensamento de Benjamin se “organiza” constelatoriamente, suas idéias são retomadas em diferentes textos, às vezes como se fossem citações de suas próprias citações, mas sempre abrindo para novas relações como podemos observar, por exemplo, nos ensaios “Experiência e pobreza” e “O narrador”.

<sup>38</sup> Como a fortuna crítica de Benjamin é muito extensa e devido ao caráter “aberto” do seu pensamento, o que tem possibilitado leituras de variados matizes teóricos e ideológicos, privilegio, especialmente, alguns autores que, penso, acentuam mais o estatuto ético e “político” dos seus escritos, como Jeanne-Marie Gagnebin, Michael Löwy, Sérgio Paulo Rouanet e Márcio Seligmann-Silva.

salvadora” que, no jogo entre o lembrar e o esquecer, vai resistindo à perda da experiência, ao declínio da capacidade de narrar em um mundo de vivências fragmentadas, no tecer de novas formas de narratividade.

A tese que orientou esse trabalho é a de que a literatura de Couto representa uma nação em devir, uma comunidade “por-vir”, que vai se narrando, se “imaginando”, em uma espécie de contra-discurso ao estatuto homogeneizante do conceito de nação eurocêntrico, mas *também, a contrapelo* dos discursos “nativistas” oficiais do poder local instituído no pós-independência. Um Estado em busca de uma nação que só pode se “imaginar” na ambivalência de seus interstícios, em um lugar intervalar (uma “terceira margem”, um “Terceiro Espaço”?) entre uma tradição cultural, que ainda insiste em revisitar um passado que não é possível conceber como fixo e imutável, e um presente que configura um “tempo de emergência”, o tempo do “agora”, o *Jetztzeit* benjaminiano, em que começam a ser construídas as bases de uma nação nova, marcada pelo hibridismo de suas formas. Pelas metáforas da errância, do deslocamento, do exílio e das migrações que engendram novos olhares para as tradicionais dicotomias *mythos/logos*, mundo dos vivos/mundo dos mortos, colonialismo/pós-colonialismo, tradição/modernidade, realidade/sonho, oralidade/escrita, rural/urbano, a literatura de Mia Couto vai escrever esse mundo movente em busca de uma nação, em constante territorialização/ desterritorialização/ reterritorialização<sup>39</sup>, um mundo cindido entre a *Erfahrung* e a *Erlebnis*.

Em um país em que existem muitas etnias, com suas línguas e culturas em intenso fluxo, migrações em massa do campo para as cidades, especialmente como efeito da guerra civil, que durou mais de uma década e meia, produzindo populações dispersas e deslocadas de suas culturas de origem num complexo processo de interação, a literatura de Couto desconstrói a “ficção” moderna de Estado-nação, de caráter homogeneizador, “herança” que a modernidade européia

---

<sup>39</sup> A noção de território é entendida, a partir de Deleuze e Guattari, para quem os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante. In: GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

nos legou: uma comunidade imaginada, limitada e soberana, na análise de Benedict Anderson<sup>40</sup>, “idêntica a si mesma, dona de si própria e fabricante de seu próprio futuro.”<sup>41</sup> Como, também, o resultado do *pathos* comunitário dos primeiros anos de independência colonial, que emerge como denúncia do etnocentrismo das culturas dominantes e como defesa da necessidade das culturas colonizadas de reafirmar sua identidade e reescrever sua própria história, tem reatualizado, “com outras roupagens, aspirações de totalidade”,<sup>42</sup> Mia Couto institui, como forma de resistência a esses dois modelos, o espaço movente da nação. Não só viajam os sujeitos, mas também a terra “sonâmbula”, à espera de um novo tempo para despertar. Ao evitar qualquer “centro” que afirmaria o comprometimento com essas duas visões totalizantes de nação, Couto mantém um olhar sempre “exilado”, questionando a idéia totalitária de comunidade nacional ocidental moderna sem cair em outra idéia, não menos totalitária, que é sustentada pelo discurso nacionalista de hoje que também exclui a alteridade (entendida como “habitada por outro”) de Moçambique.

É uma tarefa complexa construir uma nação que ainda recolhe os destroços de uma longa colonização e de uma recente guerra civil em uma era de globalização constante. Trinta anos após a Independência como é imaginada a nação moçambicana? Onde começam e terminam suas fronteiras, cujo traçado artificial foi definido pelo império colonialista? A partir de que formas, configurações, devem ser pensadas as identificações individuais e coletivas e o pertencimento a essa nação em construção no mundo híbrido de Moçambique pós-colonial?

Contrariando a história teleológica, redentora e mítica, em que possuir uma identidade cultural é “estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e temporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”,<sup>43</sup> a situação de Moçambique abre-se para a existência de muitos povos, muitas identidades, cujas origens não são únicas, mas diversas, o

---

<sup>40</sup> ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.

<sup>41</sup> TÉLLEZ, Magaldy. A paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.49.

<sup>42</sup> Idem, ibidem. p. 50-1.

<sup>43</sup> HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Op. cit., nota 15. p. 30.

que exige um olhar que precisa se localizar *a contrapelo* dessa visão histórica. E a literatura tem sido um fator fundamental para essa reflexão, para essa construção de comunidade nacional.

No primeiro capítulo, apresento a inserção artística e política de Mia Couto no lugar ambivalente de um branco (português)-africano e as conseqüências criativas deste lugar. Mais do que dados biográficos, tento mostrar que a sua dupla inscrição lhe possibilita uma visão “contrapontística” sobre Moçambique. Seus testemunhos, que disponho constelatoriamente em diálogo com outros textos, servem de tela para que ele vá revelando, em fragmentos discursivos, alguns de seus “muitos disfarces”, a partir do limite e potencialidade do meu olhar. Tessitura que constitui uma tentativa de esboçar um retrato de um poeta moçambicano cuja obra é referência primeira desta pesquisa, e ao mesmo tempo, desvelar o “lugar” de onde ele fala. Moçambique, mesmo integrado na comunidade lusófona, o que nos aproxima histórica e culturalmente, é um lugar ainda bastante “estrangeiro” para nós.

O segundo capítulo abre com um preâmbulo em que apresento alguns fragmentos da do colonialismo português na África, como uma espécie de “referente” histórico para ler a “ficção política” de Mia Couto, nas suas várias representações da nação moçambicana. Descrever processos longos e complexos, como o imperialismo e o colonialismo, força-nos, algumas vezes, a trabalhar dentro de cronologias dadas e de algumas generalizações históricas. Como não me propus aqui a nenhum aprofundamento histórico ou antropológico desses processos, aponto alguns momentos, fragmentos, que me parecem importantes para entender sua representação no mundo da ficção de Mia Couto, especialmente o colonialismo português em Moçambique, que ganha contornos bastante peculiares, comparativamente às demais colônias portuguesas na África.

Em um segundo momento desse capítulo, busco delimitar um conceito de muitas *passagens* como o “pós-colonial”, designado para definir um tempo histórico e ao mesmo tempo uma agenda “teórica”, ou seja, um conjunto de práticas discursivas em que predominam a crítica e a resistência à ideologia colonial – os Estudos pós-coloniais<sup>44</sup> – e inseri-lo no contexto da

---

<sup>44</sup> Os Estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica, mas uma variedade de contribuições com orientações distintas que apresentam uma característica comum: o método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes da modernidade iluminista. Dentre seus principais



literatura de Mia Couto. Nos seus múltiplos e controvertidos argumentos, é uma espécie de “sintoma”, um efeito das dissonâncias, das descontinuidades e dos fragmentos que ele próprio se propõe a descrever, “um pensamento limite”, uma “episteme em-formação”, que defende uma lógica não da ordem dedutivo-analítica, mas desconstrutora, nas palavras de Stuart Hall<sup>45</sup>. No campo aberto e contingente da contemporaneidade, a diversidade conceitual do “pós-colonial”<sup>46</sup> é “sintomática” também da crise que ele denomina de “inteligibilidade transparente dos conceitos”<sup>47</sup> que não é gratuita, nem aleatória, mas construída quando as posições não se revelam mais fixas e não se repetem “de uma situação histórica a outra, nem de um teatro de antagonismo a outro sempre em seu ‘lugar’, em uma infinita iteração”<sup>48</sup>.

O terceiro capítulo resgata alguns fragmentos do pensamento benjaminiano que vão iluminar minha leitura da obra de Mia Couto, no seu nível diegético e “extradiscursivo”, o que implica em ler sua ficção e seu lugar de escritor cuja narrativa inscreve-se *entre* a voz e a letra, *entre* a narrativa tradicional e o romance. Na apropriação desses fragmentos, reafirmo a “atualidade” do pensamento benjaminiano para ler o tempo-espaço pós-colonial ao traçar uma espécie de constelação em que o seu pensamento vai se re-inscrevendo também em alguns fragmentos da agenda pós-colonial de Said, Bhabha e Hall, revelando a extensão do seu pensamento para *além* dele, para *além* de sua contingência e tempo histórico. Suas idéias sobre a narrativa da história, que é tomada no seu sentido lato de qualquer narrativa, ou seja, a da História, das histórias e das “estórias” de Mia Couto e sobre o fim, ou o declínio da experiência (*Erfahrung*) que Benjamin ilustra na sua conhecida alegoria do retorno dos soldados, incapazes de narrar o trauma das trincheiras na “terra de ninguém” da Primeira Guerra, bem como seu

---

teóricos estão os intelectuais da diáspora negra ou migratória, fundamentalmente imigrantes oriundos de países pobres que vivem na Europa Ocidental e na América do Norte, como Edward Said (falecido em 2002), Homi Bhabha, Spivak e muitos outros. O nome de Stuart Hall está mais associado ao campo dos Estudos culturais, mas ele tem sido referência fundamental para a área do pós-colonialismo. Também não é difícil reconhecer a relação próxima do pós-colonialismo com o pós-estruturalismo, especialmente com os trabalhos de Foucault e Derrida, e com o pós-modernismo, mais especificamente na aceitação da idéia de uma condição de pós-modernidade, como categoria empírica que descreve o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, temas-chave da discussão sobre o pós-colonial.

<sup>45</sup> HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Op. cit., nota 15. p. 121.

<sup>46</sup> Em todo o seu brilhante ensaio, quando Hall coloca os termos pós-colonial e colonial entre aspas revela a multiplicidade que atravessa esses conceitos, na medida em que eles, diferentemente de uma hermenêutica que defende posições mais fixas e que se dá por oposições certo/errado, e/não é, constituem *passagens* conceituais que “carregam” simultaneamente sobredeterminação e diferença, condensação e disseminação”. Idem, *ibidem*. p. 112.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*. p. 104.

conceito de narrativa aberta da história entre restauração e inacabamento e principalmente seu caráter político e ético na “destruição” da continuidade historicista burguesa e progressista da modernidade iluminista “vencedora” nortearam minha leitura do tempo-espaço pós-colonial de Mia Couto que, ao “revisitar seus antepassados”, tenta configurar novas relações com eles nas tramas do *presente*.

No movimento de aproximar o pensamento benjaminiano de Said Hall e Bhabha, dada a complexidade deste *corpus*, privilegio alguns de seus textos<sup>49</sup>, principalmente idéias que se relacionam mais diretamente com os conceitos de nação, nacionalismo e identidade coletiva e individual, e que ganham novas formas de representação no pós-colonialismo, marcadas, no caso moçambicano, pelas metáforas do exílio, errância, migrações e toda sorte de “des-locamentos” da “tradução cultural” que a literatura de Mia Couto vai “inventar” ao narrar a nação em “busca de um retrato”. Para tanto, uso os conceitos de exílio, de “crítica descentrada” e contrapontística de Said; a leitura de Hall sobre as novas identificações em devir nas nações dispóricas pós-colonizadas e a imagem de nação pós-colonial, concebida por Bhabha, que se “inventa” como um tempo-espaço disjuntivo de “tradução cultural”.

No quarto capítulo, a análise da trilogia de Mia Couto *com e além Benjamin*. As histórias de Mia Couto *a contrapelo* da narrativa historicista, homogênea e vazia do colonialismo, vão dar voz e lugar aos silenciados, invisibilizados que jazem em “ruínas” aos pés do Anjo da História benjaminiano. Restos que estilhaçam essa história linear e qualquer sonho progressista de nação, instituindo nessa “destruição” novas formas de narratividade do mundo híbrido e cindido de Moçambique, dividido entre um mundo tradicional, nos moldes como Benjamin o descreveu – principalmente nos seus ensaios “Experiência e pobreza” (1933) e “O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov” (1936) –, o da *Erfahrung*, e o da *Erlebnis* da “modernidade” pós-colonial. A guerra, a morte e sonho são os temas que movem minha leitura. Com a fragmentação da “guerra” – a da longa resistência ao colonialismo, e a do pós-independência que dividiu a terra moçambicana –, um mundo que parece não poder mais ser

---

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*. p. 104.

<sup>49</sup> Tomo como textos-base os seguintes: de Said, *O orientalismo, Cultura e imperialismo* e alguns ensaios dos seus livros *Reflections on exile and other essays*, e sua tradução para o português, e *The world, the text and the critic*; de Hall, fundamentalmente, *Da diáspora: identidades e mediações culturais* e de Bhabha, *O local da cultura*. .

narrado pelo *Erzähler* benjaminiano, um mundo em que a experiência está em declínio, mas de onde, também, e por isso mesmo, surgem outras narratividades possíveis. Nesse novo mundo, entre a voz e a letra, entre o “tradicional” e o “moderno”, ganha força os movimentos de errância e de exílio, no sentido de marcar o devir de uma nação.

No capítulo final, “O último traçado da constelação”, as considerações “finais” da pesquisa, uma “versão” possível, em fragmentos e por fragmentos, da obra literária de um escritor que, assim como a nação que sua literatura representa, vai se constituindo no devir de sua escrita que se abre para as surpresas do porvir.

# 1. UM AUTOR MAIS VELHO QUE A NAÇÃO: MIA COUTO CONTA-SE E CONTA MOÇAMBIQUE

escrevo mediterrâneo  
na serena voz do índico  
sangro norte  
no coração do sul  
sou areia do oriente  
a areia náufraga  
de nenhum mundo  
hei-de começar mais tarde  
sou a pegada do passo a acontecer.<sup>1</sup>

História de um homem é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo o tempo, ainda nascente. Ninguém segue uma única vida, pois todos se multiplicam em diversos e transmutáveis homens.<sup>2</sup>

Agora, quando desembrulho minhas lembranças eu aprendo muitos idiomas. Nem assim me entendo. Porque enquanto me descubro, eu mesmo me anoiteço, fosse haver coisas só visíveis em plena cegueira.<sup>3</sup>

O escritor africano é produto de um espaço social, cultural e político que Mary Louise Pratt<sup>4</sup> chamou de “zona de contato”<sup>5</sup>, lugar que invoca o convívio transcultural de sujeitos anteriormente isolados cujas trajetórias se cruzaram. Encontro produzido inicialmente pelo colonialismo e, quase sempre, “no interior de relações de poder radicalmente assimétricas”<sup>6</sup>, e que, contemporaneamente, ganha outros fluxos na leitura e “tradução” do(s) lugar(es) dos imigrados, exilados e minorias colonizadas que continuam a viver em uma língua e cultura que não lhes são “originárias”. Essas comunidades africanas que hoje podemos chamar de pós-colonizadas globalizadas<sup>7</sup>, revelam em suas narrativas um mundo em que coabitam culturas ainda

---

<sup>1</sup> COUTO, Mia. Poema mestiço. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

<sup>2</sup> COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. Lisboa: Editorial Caminho, p. 18.

<sup>3</sup> COUTO, Mia. *Cada homem é uma raça: estórias*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1998. p. 29

<sup>4</sup> PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 27.

<sup>5</sup> Para Ania Loomba, ao renomear a área do conflito colonial como “zona de contato”, Pratt afirma a relação entre colonizador e colonizado como diálogo transcultural, que problematiza qualquer oposição binária entre a Europa e os “outros”, abrindo espaço para o hibridismo, um importante tema nas teorias do discurso colonial. Alguns críticos, e Loomba cita especialmente a palavra de Aimé Césaire, discordam, porém, dessa posição, porque pensar a arena do colonialismo como um “encontro” entre civilizações descaracteriza a violência colonial e suas relações de submissão e dominação. In: LOOMBA, Ania. *Colonialism/postcolonialism*. London/New York: Routledge, 1998. p. 68-9.

<sup>6</sup> PRATT, Mary Louise. Op. cit., nota 4. p. 27.

<sup>7</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista. *Educação & Realidade*. Porto Alegre: FAGED/UFRGS, 2001. v. 26, n.1. jan./jun. 2001. p. 13-32.

muito alicerçadas na tradição, que garantiram por muito tempo a existência de uma experiência coletiva, a *Erfahrung*<sup>8</sup> benjaminiana, e as novas cartografias produzidas pelos processos de descolonização e globalização, cujos efeitos se fazem presentes nas novas formas híbridas de narrar.

Boaventura Santos<sup>9</sup> aponta a existência de duas “zonas de contato” entre a modernidade ocidental e as sociedades não ocidentais, a “colonial” e a “epistemológica”, ambas caracterizadas por drásticas desigualdades de poder, e que foram, progressivamente, transformando-se uma na outra em um processo fusional que contribuiu para que o colonialismo como relação social sobrevivesse ao colonialismo como relação política.

Mia Couto começa a escrever a partir desse tempo pós-colonial<sup>10</sup>, depois da conquista da independência. Sob o jugo, agora, de diferentes “patologias de poder”<sup>11</sup> e corrupção, pobreza, dependência e subdesenvolvimento, a sociedade civil emergente moçambicana vai se escrevendo sob os auspícios de um projeto de nacionalidade ainda às voltas com os efeitos mortais das terríveis guerras coloniais e das cisões violentas de poder instituídas no pós-independência, especialmente a catástrofe gerada pela guerra civil, deflagrada ainda nos primeiros anos da independência. Com a dissipação do sonho utópico de fervor patriótico de criar uma nação “nova” com raízes na celebração do passado pré-colonial e na homogeneização do presente, seus textos abrem-se, contemporaneamente, para novas *passagens* no entendimento da nação híbrida e diaspórica de Moçambique. Tentativa de ler uma terra em cujas vozes é possível ouvir as esperanças continuamente silenciadas, “ruínas”, à espera de alguém que as “salve” do esquecimento.

---

<sup>8</sup> Conceito elaborado por Benjamin especialmente nos seus textos “O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov” e “Experiência e pobreza”. Experiência coletiva transmitida por uma palavra – especialmente a dos agonizantes e dos viajantes – e memória comuns, própria das comunidades pré-capitalistas baseadas em um trabalho (artesanal) e um tempo partilhados. Este conceito é fundamental, como veremos no terceiro capítulo mais detalhadamente, para a “teoria da narração” de Benjamin.

<sup>9</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. O pós-moderno e o pós-colonial e para além de um e de outro. Disponível em: <[http://www.ces.pt/misc/Do\\_pos-moderno\\_ao\\_pos-colonial.pdf](http://www.ces.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf)> Acesso em 01/09/2007.

<sup>10</sup> Devido ao caráter ambivalente do termo pós-colonial, que será analisado no próximo capítulo, em que se mesclam significados de ordem cronológica e epistemológica, envolvendo tanto o tempo histórico propriamente dito e os campos críticos e teóricos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, uso, aqui, “pós-colonial” tanto para marcar o tempo pós-independência, como também a inserção da literatura de Mia Couto no tempo-espço da agenda teórica dos estudos referidos.

<sup>11</sup> Expressão cunhada pelo crítico Eqbal Ahmad e citada por Edward Said em seu texto *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 328.

Sua origem, ser filho de portugueses nascido em solo moçambicano, lhe designa um lugar no mínimo ambivalente, uma fronteira difusa em que se mesclam colonizador e colonizado. Uma inscrição cultural e política que vai transformar o caráter originário destrutivo da relação colonial em um encontro de aceitação da diferença, e também de resistência, que resulta numa cultura que já não pode identificar-se com um único referente, mas somente na fusão do Outro com o Si-Mesmo em um “Terceiro Espaço”<sup>12</sup>, como sugere Homi Bhabha, isto é, um “entre-lugar” “que expõe e desloca a lógica binária através da qual identidades de diferença são freqüentemente construídas – negro/branco, eu/outro”<sup>13</sup>.

Esse escritor, que se define também como um tradutor de mundos por “um acaso” da história de sua família<sup>14</sup> que migra para Moçambique, conta suas histórias/estórias e as de seu país no tempo da emergência de uma nação nos múltiplos aspectos que conformam sua realidade híbrida, e que revela pela sua contingência filiativa um lugar também híbrido. Seu lugar é o de estar *entre*, no vértice, desses dois mundos que deixaram de se constituir como fronteiras, no dicotômico traçado colonialista, para se tornarem fluxos rizomáticos<sup>15</sup>, estabelecendo contínuas relações, como bem ilustram suas palavras no poema, epígrafe desse capítulo, em que se define como “a areia naufraga de nenhum mundo”, “a pegada do passo a acontecer”.

Quando questionado sobre sua identidade, ou sobre o fato de melhor definir-se como moçambicano ou português, Mia Couto ora enfatiza sua condição de moçambicano<sup>16</sup>, ora a própria condição da ambivalência desse lugar, já que ele é produto de uma dupla inscrição. Para ilustrar sua condição identitária, conta:

<sup>12</sup> O conceito de Terceiro Espaço de Bhabha será melhor detalhado no terceiro capítulo.

<sup>13</sup> BHABHA, Homi. Locais da cultura. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p. 22.

<sup>14</sup> COUTO, Mia. Sou um poeta que conta estórias. Entrevista. Disponível em: <[http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod\\_artigo=68379](http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod_artigo=68379)>. Acesso em 03/04/07.

<sup>15</sup> Conforme conceito deleuzeano de “rizoma” como uma rede ou multiplicidade descentrada, cujos princípios são conexão, heterogeneidade, multiplicidade e ruptura. In: BONTA, Mark; PROTEVI, John. *Deleuze and Geophilosophy*. A guide and glossary. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. p. 134.

<sup>16</sup> [...] sou um escritor moçambicano, eu não me considero português. Quer dizer, eu sei que eu tenho um lado português, mas não sou português. Não por uma razão de nascimento no sentido geográfico, mas porque eu só me concebo..aquilo que me falta nascer só pode nascer lá – Moçambique. [...] Às vezes que eu nasci, todas elas foram lá. É mais nesse território da fé, no território da minha geografia cultural que está ali em Moçambique. In: COUTO, Mia. Entrevista a Elisa Andrade Buzzo. Disponível em: <<http://www.digestivocultural.com/colunista/colunas.asp?codigo=2047>>. Acesso em 06/02/07.

Posso lembrar um episódio que em Moçambique não é extraordinário: uma cobra ocupou o edifício da administração central, na região do Dondo. Passou a morar lá e dizia-se ter provocado várias mortes, embora nenhuma tivesse sido confirmada. Essa cobra tinha outra coisa misteriosa: à noite cantava o hino nacional. A evolução esteve, durante duas semanas, nas páginas do jornal governamental, o principal do país. Os habitantes da vila andavam um pouco atónitos. Foram mandadas para lá equipas de cientistas e delineadas estratégias e planos de acção. Um colega meu fez uma palestra às autoridades locais, montou diapositivos. Eles ficaram satisfeitos com a explicação, mas disseram que ele tinha falado de todas as cobras, menos daquela que cantava à noite. Desesperado, o meu colega perguntou-lhes, finalmente, se “aquela coisa” que lá aparecia era ou não uma cobra. “Quase é, doutor, quase é”. Shakespeare não conhecia esta categoria, quando fez a dicotomia “ser ou não ser”, mas é fantástica. Quando me perguntam se me considero mais português ou mais moçambicano, mais biólogo ou mais escritor, resolvi adoptá-la: “Quase sou, quase sou”.<sup>17</sup>

Abro espaço, então, para que Mía Couto fale de si, de sua escrita e de seu país. Suas palavras proferidas em textos de variadas procedências contam suas histórias e “estórias”, tecendo textos nos quais, como nos aponta um dos seus narradores, “[t]oda a estória se quer fingir verdade” e “[t]oda a verdade aspira ser estória”. Como “[a] palavra [...] leve demais para se prender na vigente realidade”, também “[os] factos sonham palavra, perfumes fugindo do mundo”<sup>18</sup>:

Não sei se existe isso de dentro e de fora, essa fronteira que nós fazemos entre o acontecimento verdadeiro e o acontecimento inventado ou ficcionado. Eu acho que exatamente o segredo da inspiração é quando quebramos esta barreira. Quando aquilo que é a realidade (ou a verdade) passa a ser alguma coisa que é olhada como se fosse uma coisa inventada, ou vice-versa. [...] O segredo está exatamente na situação de delinear a fronteira enquanto olhamos o mundo, naquele momento em que nem é dia, nem é noite. “Twilight zone”, zona de penumbra<sup>19</sup>.

A *Twilight zone*<sup>20</sup>, esse “território misterioso [...] onde o sensível e inteligível, espírito e matéria, forma e conteúdo, o dentro e o fora se tornam um”,<sup>21</sup> de onde escreve Mía Couto, é a

<sup>17</sup>COUTO, Mía. Entrevista a Maria Leonor Nunes. Disponível em: <http://www.visao.clix.pt/default.asp?CpContantId=330444> Acesso em 06/07/07.

<sup>18</sup>COUTO, Mía. Op. cit, nota 2. p. 65

<sup>19</sup>COUTO, Mía. O jogo das reinvenções. Entrevista a Sophia Beal. Disponível em: [http://www.lainsignia.org/2005/marzo/cul\\_030.htm](http://www.lainsignia.org/2005/marzo/cul_030.htm). Acesso em 02/02/07.

<sup>20</sup> A imagem dessa *Twilight zone* lembra o estado intermediário entre o dormir e o despertar de que nos fala Benjamin. Uma espécie de encontro fulgurante que acolhe a justaposição de elementos heterogêneos, um “entre-lugar” que revela a impossibilidade de qualquer síntese salvadora. Para o filósofo, nesse estado de vigília, se encontram *mythos* e *logos*, na forma de imagens dialéticas que revelam contigüidade e semelhança em contraposição ao pensamento excludente regido pela lógica da identidade e não identidade.

<sup>21</sup> KANGUSSU, Imaculada. Walter Benjamin e Kant II: *twilight zone*: o lugar da beleza em Kant & Benjamin. In: Marcio Seligmann-Silva (Org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999. p. 157.

zona da opacidade da palavra poética, a zona de penumbra de um lugar situado sobre fronteiras que passam por todo o lugar. Um entre-lugar em que a arte, como o sonho, é quase sempre um ato antagônico da vida diurna, um lugar difuso entre invenção e verdade. Na fronteira entre o “dentro” e o “fora” do texto emerge o mundo da ficção de Couto, em que o signo poético simultaneamente remete e não remete, em um processo de semiose ilimitada, a um referente; ele existe e não existe, é ao mesmo tempo um ser e um não ser, ou um “quase-ser”.

Quando elaboramos um texto sobre as palavras do outro, uma relação dialógica se estabelece, para lembrar Bakhtin, pois nenhuma voz jamais fala sozinha. Não fala sozinha, porque a linguagem é inelutavelmente dupla. Ao juntar suas palavras, inexoravelmente já contaminadas pelo olhar de “fora”, pela ipseidade do meu olhar, que constrói para Couto outras “ficções” para ele, vou criando também um “personagem”. Lugar que, analogamente, me coloca naquele que Bakhtin chamou de “autor-contemplador”, quando ele analisa a relação entre o autor e o herói do romance. Para ele, “o autor não encontra uma visão do herói que se assinale de imediato por um princípio produtivo [...] o herói revelará muitos disfarces, máscaras aleatórias, gestos falsos, atos inesperados [...]. O artista que luta por uma imagem determinada e estável de um herói luta, em larga medida, consigo mesmo.”<sup>22</sup>

Mia Couto é um escritor cuja atuação literária não tem “a pretensão de desenrolar-se dentro de molduras literárias”, o que seria “a expressão usual de sua infertilidade”,<sup>23</sup> como nos aponta Walter Benjamin, mas institui-se “em rigorosa alternância de agir e escrever”, situando-se “nos contextos sociais vivos”,<sup>24</sup> pois, para Couto, é “necessário devolver à rua os processos que os outros chamam de ‘criação’ artística, misturar arte e vida, deitar livro e quadro à deriva, entornar tinta e palavra no caldo da vertigem de onde elas emergiram. Devolver a arte à trama da vida, praticar o incesto entre a [literatura] e a realidade que lhe deu parto”<sup>25</sup>. Ao “devolver a arte à trama da vida”, Mia Couto reafirma o caráter “mundano” de sua literatura, na acepção que lhe

<sup>22</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 26.

<sup>23</sup> BENJAMIN, Walter. Posto de gasolina. In:\_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras Escolhidas II. p. 11.

<sup>24</sup> BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. In:\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 122.

<sup>25</sup> COUTO, Mia. Os desabitantes da tela. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Op. cit., nota 1. p. 132.



atribui Said, pois a palavra poética nunca está isolada de suas filiações mundanas, mistura “arte e vida”, pratica ato incestuoso com a realidade.

Narrando uma nação que “se torna maiúscula a partir dos mínimos rabiscos, entretecidos com alguma ternura e muita mentira”,<sup>26</sup> Mia Couto vai também se escrevendo, tecendo fragmentos, diferentemente dos historiadores, que, para ele, costumam “esses trapos, atribuindo um sentido para ordenar os soltos e salteados retalhos” em um ofício semelhante ao de um “alfaiate do Tempo”, mas em que “há sempre algo que se perde”. Para ele, o que se perde na mão dos historiadores não são os séculos, mas “preciosos instantes que valem mais que milênios”.<sup>27</sup>

Como aponta Jeanne-Marie Gagnebin<sup>28</sup>, Walter Benjamin em sua teoria da narração e em sua filosofia da história, em particular, diz que “o indício de verdade da narração não deve ser procurado no seu desenrolar, mas, pelo contrário, naquilo que ao mesmo tempo lhe escapa e a escande, nos seus tropeços e nos seus silêncios”, que parece ser também a verdade do escritor moçambicano cuja narrativa privilegia o “que se perde”, as “porções de pano que não se ajustam”<sup>29</sup>.

É preciso, diz Mia Couto, “desocultar os múltiplos sentidos do acontecido, libertar o tudo que poderia ter sido naquilo que simplesmente foi”<sup>30</sup> ou, como disse Benjamin, “[a]rticular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”<sup>31</sup>. Narrar o que ficou invisível “pela sua reelaboração” (“memoração”, *Eingedenken*, diria Benjamin), como aponta Couto, no fluxo contínuo e linear do tempo, e que só se deixa fixar quando o presente se sente visado por ele.

<sup>26</sup>COUTO, Mia. As nossas imaginografias. In: ANGIUS, Fernanda e ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p.113.

<sup>27</sup>Idem, ibidem. p. 113. É interessante notar aqui como as palavras de Couto ecoam as de Benjamin em seu ensaio sobre a história. Diz Benjamin: “Ele [o fato] se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar separados dele por milênios. [...] Ele [o historiador] capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior [...]. Com isso ele funda um conceito do presente como um ‘agora’”. Os “preciosos instantes” de Couto como o “agora” benjaminiano? BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 23. p. 232.

<sup>28</sup>GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Op. cit., p. 100.

<sup>29</sup>COUTO, Mia. Op. cit., nota 26. p. 114.

<sup>30</sup>COUTO, Mia. Op. cit., nota 25. p. 115.

<sup>31</sup>BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 27. p. 224.

Em um texto, “Os deuses espreitaram por seus olhos”<sup>32</sup>, que escreveu para o catálogo de fotografias do moçambicano Ricardo Rangel, em 1994, Mia Couto avalia a obra do artista:

Não se trata de cada foto ter uma história. Cada uma destas imagens tem a História. E cada imagem, o olhar criador de quem a construiu [...]. Ele [o fotógrafo] tocou o fundo dos homens, os conflitos e as ilusões de um tempo de mudança. Ele registrou a História movendo-se, não em sua gradual e preguiçosa marcha, mas nesses bruscos solavancos em que emerge todo o espetáculo da vida humana. [...] O tema deste álbum é o nosso País, suas feridas, suas fantasias, suas asas, seu chão. Estão aqui os homens, suas infinitas dimensões.

Tomo suas palavras para estendê-las a uma avaliação de sua própria arte. Seus textos também são pedaços de uma viagem pelo tempo moçambicano e revelam as várias histórias/estórias de uma História que deixou no silêncio vozes que esperam para despertar. Cada uma de suas histórias é como uma “mônada”, porque cada uma delas se institui como uma espécie de metonímia do espaço moçambicano. Uma figura-síntese para onde convergem linhas de força do mundo pré-colonial, colonial e pós-colonial. Mônadas “abertas” que se interpenetram em uma constelação crítica da escrita da nação.

Como afirma Couto, é preciso “expor na margem da rua onde a História tropeçou na história e se fez ruína. Ruínas [em que] o tempo está ele mesmo em exposição”<sup>33</sup>. No mundo do possível da ficção, essas “ruínas” se articulam em diferentes narrativas, suas estórias, revelam mais “verdades” que a História, naquilo que Benjamin chamou de “historiografia inconsciente”, porque, independentemente do autor, deixam emergir, “em bruscos solavancos”, “o que poderia ter acontecido” e ficou guardado como “preciosas sementes”<sup>34</sup>.

Para Benjamin, todo o conhecimento “deve conter um mínimo de contra-senso, como os antigos padrões de tapete ou de frisos ornamentais, onde sempre se pode descobrir, nalgum ponto, um desvio insignificante de seu curso normal, [...] o decisivo não é o prosseguimento de conhecimento em conhecimento, mas o salto que se dá em cada um deles.”<sup>35</sup> Os saltos, “os

<sup>32</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 26. p. 116-7.

<sup>33</sup> Idem, ibidem. p. 113.

<sup>34</sup> Expressão usada por Benjamin na tese 17 de “Sobre o conceito da história” In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica arte e política*. Op. cit., nota 27. p. 231.

<sup>35</sup> BENJAMIN, Walter. *Imagens do pensamento: sombras curtas*. (ii) In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II. p. 264.

bruscos solavancos” na imagem de Mia Couto, que fazem emergir “todo o espetáculo da vida humana”, rompem a linearidade “homogênea e vazia” que prossegue “de conhecimento em conhecimento”, - na “gradual e preguiçosa marcha” da História, nas palavras de Mia Couto - e dá lugar a várias histórias “inventadas” por diferentes sujeitos da enunciação que, em sua maioria, são histórias de marginalidade enredadas nas temporalidades disjuntivas da nação, que se “cristalizam” no momento de sua emergência, inscrevendo “novos dizeres” na performance da nação.

Olho as pedras e vejo que sonham, sonham serem casas. Como sei? sei porque estou aprendendo a língua do chão, modos que a terra fala. E vou sabendo: a nossa voz, afinal, nasceu antes de nós. Palavras de antepassados que ficaram cativas das areias, em jeito de raiz. [...] Ser, estar escritor, é apenas isto: ficarmos em infância, não deixando que nos impeçam de escutar as vozes subterrâneas.<sup>36</sup>

### 1.1 O ESCRITOR: UM “CICERONE CEGO DE UM LUGAR EM RISCO DE INVENÇÃO”<sup>37</sup>

Esse “cicerone cego”, para Mia Couto, é também, um “cientista de miragens que sabe saborear ignorâncias, com o vagar das ilhas como se fosse um navio sem jeito de acostar”,<sup>38</sup> que pode “brinciar” com as palavras. Mas aquilo que ele desencanta é o seu “pequeno mundo”, pois só “quando a vida adopta a invenção, porque dela se pode servir, é que a palavra do escritor sobrevive e abandona o ninho onde nasceu”.<sup>39</sup>

O “pequeno mundo” de Mia Couto, que suas palavras vão descortinando, revela uma trajetória na qual a experiência literária já se avizinha desde seus primeiros anos. Nasceu em Beira, capital da Província de Sofala, à beira do Oceano Índico, no bairro Maquinino a 5 de julho de 1955. Seus pais haviam se mudado para Moçambique em fevereiro de 1953. Cresceu em uma zona popular da cidade onde convivia lado a lado com culturas bastante heterogêneas:

Beira era uma cidade muito particular porque existia esse estigma da divisão racial, se calhar era o lugar em Moçambique onde essa hierarquia espacial por raças era mais evidente. A Beira acabou por ser até a Independência, uma cidade misturada onde essas margens dos territórios negros, brancos e de outras raças se entrecruzavam. E, por

<sup>36</sup> COUTO, Mia. Carta ao mano Nelson. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 60.

<sup>37</sup> COUTO, Mia. Camões na Mafalala. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 204.

<sup>38</sup> Idem, ibidem. p. 204.

<sup>39</sup> COUTO, Mia. O estorinhador Mia Couto. A poética da diversidade. Entrevista a Celina Martins. Disponível em: <<http://www.rbleditora.com/revista/artigos/celina3.html>>. Acesso em 7/07/2006.

circunstâncias da minha vida, vivi nessa margem, os outros estavam do outro lado da rua: os indianos, os pretos, os mulatos chineses – que só existiam na Beira. Isso me ajudou a encontrar a mestiçagem.<sup>40</sup>

Nasci e cresci numa pequena cidade colonial, num mundo que já morreu. Desde cedo aprendi que devia lutar contra 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 “branco de segunda categoria”.<sup>41</sup>

Como “branco de segunda categoria”, expressão usada para distinguir os brancos moradores da metrópole e os assentados nas colônias, Mia Couto refere-se, também, com essa expressão, à inscrição de sua família ao grupo de portugueses considerado “progressista” e dissidente em relação à política salazarista para as colônias. Eram políticos indesejáveis pelo Estado Novo, refugiados, exilados com tendências socialistas, republicanas liberais e marxistas e que exerciam uma espécie de contra-discurso às políticas imperialistas da metrópole, como era o caso do pai do escritor, o poeta e jornalista Fernando Couto que se aliou aos quadros da Frelimo, durante as lutas pela independência da colônia. Havia, também, entre os colonos de segunda e terceira geração, muitos jovens críticos da lei colonial portuguesa e com uma experiência de convívio grande com os africanos.

Mesmo para o padrão da África lusófona, Moçambique foi uma colônia muito pouco integrada pelos portugueses com uma mistura racial muito mais complexa que a da maioria das colônias africanas. A colônia era dividida em dois grandes centros, Lourenço Marques, hoje Maputo, a capital, e Beira, integrados respectivamente com a África do Sul e a Rodésia, e pouco relacionados com o restante do país. O Sul e o Norte de Moçambique eram dois territórios muito diferentes<sup>42</sup>. As ligações, a partir do século XV entre a Índia portuguesa e o território africano, embora tenham diminuído ao final do século XIX, deixaram em Moçambique uma forte herança dessas culturas. Em acréscimo a isso, ocorreu no século XX um influxo significativo de indianos

---

<sup>40</sup>COUTO, Mia. Trinta anos da Independência de Moçambique. Disponível em: <<http://www.swissinfo.org/spt/swissinfo.htm?siteSect=105&sid=5895454>>. Acesso 07/07/07.

<sup>41</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>42</sup> O Norte é predominantemente matrilinear e muçulmano e o Sul, patrilinear e cristão. No que concerne ao desenvolvimento sócio-econômico, as disparidades entre as regiões sul e norte são enormes: em 1998, o índice das Nações Unidas que mede o desenvolvimento humano e o PIB da região sul era duas vezes maior que o das regiões norte e central. Em 1997, somente 40% da população total era alfabetizada (28%, no Norte, 37%, na região central e 61%, no Sul). Além disso, havia uma grande disparidade entre os sexos, já que somente 25% das mulheres eram alfabetizadas na comparação com os homens que alcançavam a marca de 55%.

não portugueses que, como no resto da África oriental britânica, veio como trabalhadores, mas com uma grande experiência no comércio. Nos anos 1970, eles controlavam a maior parte do comércio da colônia. Finalmente, um número de trabalhadores e mercadores chineses contribuiu, também, com seu fluxo migratório, para a complexidade étnico-cultural da colônia.

Moçambique era a “província ultramarina” onde se encontrava a “aristocracia” dos colonos portugueses, não no sentido dos que controlavam propriedades africanas vivendo na Europa, mas dos que, efetivamente, tinham optado por viver no continente africano<sup>43</sup>. Nos anos 1970, década da independência da colônia, a maior parte da economia moçambicana (agrária e industrial) estava nas mãos dos portugueses.

No Sul também habitava uma pequena mais importante comunidade de mestiços, de africanos e europeus, grupo de grande importância para a vida cultural e literária da colônia, cuja chegada é anterior à imigração branca mais efetiva, que aconteceu depois da Segunda Guerra Mundial. Esses imigrantes metropolitanos eram, em sua maioria, portugueses pobres, frequentemente do norte de Portugal que vieram para ser colonos fazendeiros de vastas extensões territoriais. Como poucos tiveram sucesso nesse trabalho acabaram nas cidades, ocupando praticamente todo o mercado de trabalho.

Em resumo, Moçambique era a menos integrada dentre as colônias portuguesas. Um território profundamente dividido onde poucos africanos eram alfabetizados e onde divisões sociais e raciais eram bastante complexas. Dado a esse contexto, não surpreende o fato de que a vida literária moçambicana, desde os seus primórdios, estivesse centrada nas atividades culturais dos portugueses e dos mestiços. Nem é acidental que essas atividades tenham tido muito pouco em comum com a vida cultural da maior parte da população africana.

Como aponta Mia Couto: [n]ão creio que haja uma coisa que se possa chamar de Moçambique, há um retrato sem moldura, mas esse retrato pode ser definido, há certos traços

---

<sup>43</sup> A escolha por Moçambique refletia o poder aquisitivo desses colonos, já que a viagem até lá era a mais longa e dispendiosa, comparativamente, por exemplo, a Angola. Outro fator importante para a escolha deveu-se à sua fronteira com dois dos mais importantes centros de cultura europeia na África, África e Rodésia. Forma-se, assim, uma cultura de raiz mais anglo-saxã do que latina.

comuns que permitem estabelecer uma certa identidade”<sup>44</sup>. “Traços comuns” que, como revela sua ficção, são importantes para narrar uma nação que há pouco mais de trinta anos ainda era colônia portuguesa. Traços que buscam uma certa unidade, um retrato de nação, “ainda sem moldura”, que se desenha estabelecendo novas configurações que deslocam formações discursivas remanescentes do colonialismo e, também, aquelas produzidas por uma burguesia nacional pós-independência que tem, fundamentalmente, criado uma espécie de “discurso invertido”<sup>45</sup>, uma espécie de espelho anti-etnocêntrico, que reflete o outro como o mesmo europeu, e que apenas inverte certas demonizações colonialistas, um tipo de narcisismo europeu às avessas, responsável, de certa forma, pelo fracasso do projeto marxista-leninista do pós-independência:

O escritor moçambicano encontra-se perdido entre crenças desfeitas e sonhos degolados. Mas existe luz neste estar perdido. Porque há que estar sozinho para inventar caminhos. As certezas de ontem, as ideologias de esquerda ou de direita esgotaram-se. Não foi o Leste que tombou. Foram todos os pontos cardeais. Os africanos procuraram fora os modelos para a construção e gestão das sociedades. Esses modelos têm mostrado não servirem. Há centenas de tratados atribuindo culpas, agitando a maniqueísta tentação de apontar os maus. [...] Os culpados da derrota não estão apenas do outro lado. Os inimigos de África também emergem de dentro de África.<sup>46</sup>

Nessas novas configurações sociais, políticas e culturais de Moçambique pós-colonial, um novo mapa se desenha refazendo identidades, comportamentos, inclusões/exclusões. A configuração do inimigo “enquanto configuração externa ameaçadora”, “oposto necessário para a determinação do ‘nós’ como o mesmo, o interno, o dentro”<sup>47</sup>, desliza para a ambigüidade do “inimigo interno”. Isto não significa que a percepção do outro “externo”, aquele que normalmente está ainda ligado ao colonizador europeu ou a qualquer outro não africano, especialmente ao negro africano, tenha desaparecido. O que se evidencia, nas palavras de Mia Couto, é a figura do inimigo que está ao lado, “dentro”, mais difícil de identificar,

porque a ele não se pode responder nem com uma luta frontal, nem com uma aceitação discriminada. Não é nem o um nem o outro; não pertence totalmente a nós mesmos, nem

<sup>44</sup>COUTO, Mia. Celebrar uma cultura mulata. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 110.

<sup>45</sup>Discurso em que os termos da resistência já foram dados e a contestação é apanhada na armadilha da matriz cultural ocidental que se pretende questionar.

<sup>46</sup>COUTO, Mia. Op. cit., nota 44. p. 110.

<sup>47</sup>TÉLLEZ, Magaldy. A paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA, Jorge e SKLIAR, Carlos. (Orgs.). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 54.

a eles; porque é justamente a identidade que rompe a lógica binária, o enfrentamento e o choque “a dois” a que a Modernidade nos habituou.<sup>48</sup>

Esses “inimigos internos”, “os que sobram” no projeto político hegemônico da construção do Estado-nação moçambicano, são personagens constantes na ficção de Mia Couto, como veremos mais tarde.

As viagens empreendidas por Mia Couto para “chegar à escrita” percorreram caminhos que procuraram fugir do “centro perfumado da cidade”, tecendo-se “nas fronteiras dos subúrbios”, “nesses bairros indecisos entre pobreza e fausto”. Os heróis lhe chegavam “por caminhos sem acesso, por entre sussurros, entrevendo-se, adivinhando-se”. Para o poeta “tratava-se de excluir o que [lhe] incluía, de invadir de futuro esse tempo que [lhe] impedia de dispor de [si]”.<sup>49</sup>

Nesse caminho, Mia Couto começa o curso de Medicina, em Maputo, então Lourenço Marques, em 1971, desistindo em 1974, quando opta por seguir a carreira jornalística. Foi redator em *A tribuna* e nomeado diretor da Agência de Informação de Moçambique (AIM), em 1978. Diretor da revista *Tempo*, de 1979 a 1980, passando a dirigir o *Notícias* e o *Domingo*<sup>50</sup>, de 1981 a meados de 1987. No *Notícias*, sob o pseudônimo de Nelson Malangabi, escrevia a coluna “Quotidiano” e foi ainda responsável pela coluna “Cronicando”. Iniciou sua atividade no teatro em 1981 e, em 1987, começa a trabalhar na adaptação de seus textos para o teatro com o grupo Mutumbela Gogo, de Maputo, com qual continua ainda fazendo parceria. Em 1985, volta à universidade para cursar Biologia, formando-se em 1992. Atualmente como biólogo leciona Ecologia em diferentes faculdades da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, e realiza trabalhos de pesquisa e consultoria na área do meio ambiente. Mantém sua colaboração regular com o semanário *Domingo*, onde foi responsável pela coluna intitulada “Queixatório”, publicada do início de 1994 ao fim de 1995 e ainda mantém, desde 1995, a coluna “Imaginadâncias”. É ainda colaborador do diário *Público*, de Lisboa, e da TVM (Televisão de Moçambique).

---

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

<sup>49</sup> ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 29.

<sup>50</sup> Todos os periódicos citados são moçambicanos.

Sua produção literária é bastante significativa para um escritor que começa a escrever há pouco mais de vinte anos. Além de *Raiz de orvalho* (1983), seu único livro de poemas, publicou três livros de crônicas, *Cronicando* (1998), *O país do queixa andar* (2003) e *Passatempos: textos de opinião* (2005); seis livros de contos: *Vozes anoitecidas* (1986), *Cada homem é uma raça* (1990), *Estórias abensonhadas* (1994), *Contos do nascer da terra* (1997), *Na berma de nenhuma estrada* (1999) e *O fio das missangas* (2003). Escreveu nove “romances” (nem sempre é fácil identificar estes textos como “romances”, na acepção que lhe deu Lukács, por exemplo, no seu livro *Teoria do romance*): *Terra sonâmbula* (1992)<sup>51</sup>, *A varanda do frangipani* (1996), *Mar me quer* (1998), *Vinte e zinco* (1999), *O último voo do flamingo* (2001), *O gato e o escuro* (2001)<sup>52</sup>, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2002), *A chuva pasmada* (2004)<sup>53</sup> e *O outro pé da sereia* (2006)<sup>54</sup>.

Começa, seguindo a tradição paterna, a escrever poesias, depois se dedica à prosa, inicialmente ao gênero da narrativa curta, conto e crônica, que para ele tem linhas bastante fluidas de diferenciação e, depois, às narrativas longas. Algumas de suas crônicas publicadas em jornais vão mais tarde ser compiladas como contos, como é o caso de alguns textos publicados em *Vozes anoitecidas*. Seus romances parecem também ser estruturados como um grande livro de contos, uma narrativa de muitas histórias como revelam as tramas de *Terra sonâmbula* e *A varanda do frangipani*, e *O último voo do flamingo*, textos *corpus* desta pesquisa. Utilizando um sistema de histórias encaixadas, os narradores desses romances vão dando lugar a outros narradores, outras tantas vozes moçambicanas que, ao longo dos livros, vão protagonizando episódios e acrescentando, ao tecido narrativo, relatos que lhe asseguram uma consistência simbólica. Processo que possibilita ao leitor (ouvinte?), como o faz a experiência da oralidade, acumular

---

<sup>51</sup> Esse romance recebeu o Prêmio Nacional de Ficção da AEMO (Associação Nacional de Escritores Moçambicanos) em 1995 e foi considerado na Feira Internacional de Zimbabwe um dos doze melhores livros africanos do século XX.

<sup>52</sup> Com ilustração de Danita Wojciecowska.

<sup>53</sup> Também ilustrado pela mesma artista.

<sup>54</sup> Com esse romance Couto ganhou, em 2007, o Prêmio Zaffari & Bourbon de Literatura, na Jornada Nacional de Literatura de Passo Fundo-RS. Em 1999, já havia recebido o Prêmio Vergílio Ferreira pelo conjunto de sua obra e, também em 2007, o Prêmio União Latina de Literatura Românica. Couto também é Sócio Correspondente da Academia Brasileira de Letras.



camadas de conhecimento.<sup>55</sup> “Quero contar é uma história. Algumas dessas histórias realizam-se num quadro de um livro maior. Outras são iluminações súbitas.”<sup>56</sup>

Ao ser inquirido sobre o “método” que utiliza para criar suas narrativas longas, Mia Couto responde:

Não tenho um método. Sou um bocado caótico, mas agora acabei um romance: parto sempre de uma sugestão e depois essa sugestão faz nascer personagens. São os personagens que pedem que haja uma história e essa história é interligada de maneira a criar um fio condutor.<sup>57</sup>

Eu venho da poesia. Comecei a escrever poesia e penso que nunca deixei de ser poeta no sentido de traduzir o sentido mágico da palavra e, ainda hoje, considero que estou escrevendo histórias de forma poética. Também creio que a poesia pode ajudar no trabalho de transgressão que eu quero fazer. Porque a realidade que eu quero revelar é uma realidade que só pode ser contada através de um certo sentido mágico e de certa transgressão de fronteiras entre o verso e a prosa, a escrita e a oralidade. E a poesia ajuda a fazer essa desmontagem.<sup>58</sup>

Mia Couto nasceu entre livros. Seu amor a eles, como ele nos conta, foi sua “primeira devoção religiosa” e também o primeiro contato com um “certo tipo de desobediência”. Como a família não tinha condições financeiras para a compra de livros, - aos “olhos práticos” de sua mãe eles eram artigos supérfluos -, era necessário introduzi-los em casa como a “saltar barreiras de vigilância, em percursos tão acidentados como mercadorias de contrabando”, fazendo com que as estantes fossem “crescendo, atapetando quartos e corredores, forrando as paredes da [sua] infância”<sup>59</sup>:

Essa subversiva invasão da escrita era executada com paciência guerrilheira. Nesse jogo de esconde-esconde me acabei cúmplice de meu pai. À entrada da porta ele me passava o material interdito e eu me encarregava de o camuflar nas prateleiras. O livro começou para mim como um objeto de ilegalidade, uma transgressão que fazia de meu pai um menino igual a mim. Ao livro devo esta maravilhosa operação: me fazer de meu pai um companheiro de pequenas travessuras.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> CHABAL, Patrick. Mozambique. In: \_\_\_\_\_ et al. (Orgs) *The postcolonial literature of lusophone Africa*. Witwatersrand University Press, Johannesburg, South Africa: 1996. p. 83-4.

<sup>56</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 38.

<sup>57</sup> Idem, ibidem.

<sup>58</sup> Idem, ibidem.

<sup>59</sup> COUTO, Mia. Palestra sobre literatura portuguesa. In: ANGIUS, Fernanda e ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 121.

<sup>60</sup> Idem, ibidem. p. 121.

Seu fascínio pelo livro passa dessa transgressora atividade a uma “relação de higiene”, já que ajudava o pai a organizar a limpeza mensal das prateleiras (“eu não sabia ler e já espanava o pó à poesia”). Mais tarde descobre que o pai não era, apenas, um leitor e colecionador de livros, mas também escrevera um livro, de poemas. Ao ouvir o pai, ainda menino não alfabetizado, lendo seus poemas, vai vivenciar pela primeira vez, o poder da palavra poética. Mesmo não entendendo as palavras recitadas pelo pai (“Meu pai nunca falara assim, nunca usara tais palavras”), ouve-as “em suspenso, roubado pela magia do momento”. E é esse fascínio “de escutar sem entender” que ele vai reencontrar, já na adolescência, ao ouvir os velhos africanos contadores de histórias “sob as palmeiras da Munhava”, encontro que vai marcar definitivamente o namoro de sua escrita com o mundo da oralidade<sup>61</sup>:

Eu sempre abro as portas para que esta oralidade me invada e desarrume a escrita em tudo até o limite. Até o limite que deixe de ser literatura, não me importo que isso aconteça...Inevitável que a invasão do mundo da oralidade ocorra. [...] O desvio lingüístico com relação à norma portuguesa faz parte desse país, da oralidade, onde eu bebo, onde eu vivo... e como eu tenho o pé em cada mundo, me apercebo destes desvios como qualquer coisa que pode introduzir beleza, que pode funcionar do ponto de vista estético ou, mais importante, pode funcionar como qualquer coisa que interroge aquilo que é familiar. Outra função é mostrar que está a operar neste nível real, onde pessoas estão expressando, e uma história é relatada numa língua, que não é a língua própria das pessoas. Esta fratura tem que ser descoberta, tem que ser revelada, e os desvios lingüísticos são sinais que podem mostrar isto.<sup>62</sup>

Para Couto, é preciso escrever “fora da escrita para não ser capturado pela Arte”. Uma escrita “que anseia saltar dos limites que são impostos por uma linguagem codificada [que] olha com ciúme a linguagem oral, a sua mobilidade”.<sup>63</sup>

Mia Couto diz sonhar em “ser um daqueles criadores de magia” que fazem “adormecer o mundo como se ele fosse uma criança doente”, como os *griots*<sup>64</sup>. O pai, ao vê-lo lendo quando jovem, o convidava a sair, a brincar lá fora: “vai ler o mundo” era o seu convite. Tudo o que encontrava nos livros, deveria primeiro encontrar lá fora, onde estava a verdadeira escola:

<sup>61</sup>COUTO, Mia. Op. cit., nota 59. p. 122.

<sup>62</sup>COUTO, Mia. Escrita desarrumada. Entrevista a Omar Ribeiro Thomaz e Riita Chaves. Mais! *Folha de São Paulo*. 23 de agosto de 1998. p. 10.

<sup>63</sup>COUTO, Mia. Op. cit., nota 25. p. 132.

<sup>64</sup>Tipo muito conhecido de pessoa que transmite histórias orais na África Ocidental

Aquele que tanto amava os livros era, afinal, um implacável adversário da cultura livresca. Era a vida que ele queria que eu lesse. Era a terra que eu devia soletrar. A escrita está em toda a parte. Está, sobretudo, dentro da gente. Todos somos escritores. A diferença está em que alguns de nós deixamos de o ser. [...] O segredo está em sabermos guardar a nossa infância em nós. As coisas precisam ser renomeadas. O bom senso e a rotina nos impedem de ver um mundo sempre nascente. [...] Ser escritor ou estar escritor é apenas isto: não deixar que a rotina e o bom senso nos impeçam de escutar as vozes subterrâneas<sup>65</sup>.

O escritor foi também militante da Frelimo, Frente de Libertação de Moçambique, à qual se filiou ainda muito jovem na luta pela independência da colônia. A constante ameaça de prisão que pesava sobre seu pai lhe fez abraçar “a causa revolucionária como se fosse uma predestinação”:

Na minha casa vivíamos paredes-meias com o medo, perante a ameaça de prisão que pesava sobre meu pai que era jornalista e nos ensinava a não baixar os olhos perante a injustiça. 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.<sup>66</sup>

No dia da Independência de Moçambique, Mia Couto tinha 19 anos e “alimentava a perspectiva de ver subir num mastro uma bandeira para o [seu] país”. Acreditava que “o sonho de um povo se poderia traduzir numa simples bandeira. Em 1975 eu era jornalista, o mundo era minha igreja, os homens a minha religião, e tudo era ainda possível”:

Na noite de 24 de junho, juntei-me a milhares de outros moçambicanos no Estádio da Machava para assistir a proclamação da Independência Nacional que era anunciada na voz rouca de Samora Moisés Machel. O anúncio estava previsto para meia-noite em ponto. Nascia o dia, alvorecia o país. Passavam vinte minutos da meia-noite e ainda Samora não emergira no pódio. Sem dar confiança ao rigor do horário, o Presidente proclamou a zero hora de hoje, 25 de junho... Um golpe de magia fez os ponteiros recuarem. A hora ficou certa, o tempo ficou nosso.<sup>67</sup>

Esse interessante depoimento remete-me ao texto benjaminiano, especificamente à sua tese 15, em “Sobre o conceito da história”. Como os revolucionários franceses que atiraram no relógio da torre *pour arrêter le jour*, o ato revolucionário e “mágico” de Samora Machel recua o tempo, tornando a “hora certa”. Como revela Benjamin, “a consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria das classes revolucionárias no momento da ação. A Grande

<sup>65</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 59. p. 123.

<sup>66</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 40.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*.

Revolução introduziu um novo calendário”<sup>68</sup>. O que o novo presidente de Moçambique fez foi parar o tempo, “introduzir um novo calendário”, mudar o curso linear e progressista das horas do relógio e instituir um “tempo do agora”, o *Jetztzeit*, cheio de tensões, que revela uma temporalidade como mônada que pára e se imobiliza, momento que é uma possibilidade revolucionária de “restauração” do passado oprimido, mas também, do presente oprimido. No gesto de Samora Machel, concretiza-se a apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia. No ato de parar o tempo, a cristalização, em “iluminação súbita” na imagem de Mia Couto, do tempo presente que estabelece uma cesura no fluxo homogêneo e vazio do poder colonial: o *Chronos* dá lugar ao *Kairós*, tempo que retém o fluxo das horas na vibração e na intensidade de um “relâmpago”, o tempo histórico pleno, de acordo com Benjamin, no qual cada instante contém uma possibilidade única, uma constelação singular entre o relativo e o absoluto.

Não esqueço os rostos iluminados por um irrepetível encantamento. Não esqueço os gritos. Havia festa, a celebração de sermos gente, termos chão e merecermos o céu. Mais que um país, celebrávamos um outro destino para nossas vidas. Quem tinha esperado séculos não dava conta de vinte minutos a mais.<sup>69</sup>

Hoje, um pouco mais de 30 anos de independência, Mia Couto pergunta-se:

[p]oderíamos 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 ingénuo, 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, outros predadores.<sup>70</sup>

Já distantes da dominação colonial, os moçambicanos, para o escritor, estão ainda longe de “cumprir o sonho que [os] fez cantar e dançar na noite de 25 de junho”. “Os trinta anos de Independência não são apenas um momento já vivido. São um tempo vivo cujas potencialidades ainda irão se revelar por inteiro”.<sup>71</sup> O que ficou na expectativa de se realizar abre-se para a incompletude do passado e para a “narrativa salvadora” da sua ficção, no sentido que lhe atribui Benjamin, para quem o presente é o local da experiência histórica, o passado está na dependência

---

<sup>68</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota. 27. p. 230.

<sup>69</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 40.

<sup>70</sup> Idem, ibidem.

<sup>71</sup> Idem, ibidem.

da ação do presente e toda a imagem do passado que não é reconhecida pelo presente como uma de suas imagens, tende a desaparecer irrecuperavelmente<sup>72</sup>.

Depois da independência, resolve percorrer o país, na função de jornalista, na eufórica esperança de ler e retratar um país no limiar de sua gestação como nação, quando, então, recolhe muitas histórias “dessas vozes rurais” que ecoavam em sua cabeça. Seu primeiro livro de contos *Vozes anotecidas* nasce dessa recolha de vozes “que [lhe] chegava[m] do outro lado do mundo e que precisavam ser “desocultadas”: “Eu não era um autor, eu era uma caixa de ressonância”. “Jornalista, eu andei a ler este país e me apercebia, maravilhado, das suas infinitas dimensões. [...] Foi preciso essa viagem para descobrir o país que nos está mais dentro. Quando regresssei à escrita eu já não era mais o mesmo”.<sup>73</sup>

Outra função que Mia Couto exerce, a de biólogo, tem sido também uma parceira importante na escrita da nação: “Quando estou nas zonas rurais [...] não é trabalho. É uma espécie de ponte para eu estar desse outro lado em que eu sou escritor. [...] A biologia permite mostrar que estas coisas que são seres vivos são construções que estão em movimento, espécie de pequenos brinquedos”.<sup>74</sup>

O que eu aprendo é desaprender: apetece colocar em causa aquilo que são as minhas certezas, não para adquirir outras certezas, não é isso. O que apetece é a viagem, escutar já é uma aprendizagem. Por causa do nosso tipo de vida acelerada, nós somos convidados a deixar de escutar. Portanto, ter atenção às falas, aos silêncios, às pausas é também uma forma de aprendizagem.<sup>75</sup>

Seu apelido Mia<sup>76</sup> tem também uma história (ou estória?): “[p]or causa dos gatos. Eu era miúdo, tinha 2 ou 3 anos e pensava que era um gato. Comia com os gatos. Meus pais tinham que me puxar para o lado e me dizer que eu não era um gato. E isto ficou. Eu, lá fora, sou sempre esperado como preto ou como mulher”.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 27. p. 224.

<sup>73</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 14.

<sup>74</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 19.

<sup>75</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 38.

<sup>76</sup> O nome de batismo de Mia é António Emílio Leite Couto.

<sup>77</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 62.

A ambigüidade gerada pelo seu nome que o coloca nessa fronteira difusa de gênero e raça, como ele próprio nos conta, fez com que vivenciasse um momento, no mínimo pitoresco, quando em viagem a Cuba, acompanhando a comitiva do presidente Samora Machel, Fidel Castro lhe presenteou com colares e saias: “essas questões de identidade me divertem muito, quer seja de sexo, quer seja de raça. Eu não tenho raça. Minha raça sou eu mesmo”.<sup>78</sup> Palavras também de um dos seus personagens, João Passarinheiro, que ao ser inquirido pela polícia colonialista sobre sua raça, responde: “– Minha raça sou eu mesmo. A pessoa é uma humanidade individual. Cada homem é uma raça, senhor polícia”.<sup>79</sup>

Como informa Mia Couto, “[a]qui [em Moçambique] o nascimento de uma literatura nacional é contemporâneo do nascimento da própria nacionalidade. Eu sou mais velho que o meu país. É uma circunstância histórica realmente singular”<sup>80</sup>. Ser “mais velho que o país” define o lugar deste escritor como “tradutor” de uma nação “por-vir”, em que “o passado foi mal embalado, e chega [...] deformado, carregado de mitos e preconceitos. O presente vem vestido de roupa emprestada. E o futuro foi encomendado por interesses [...] alheios”.<sup>81</sup> Vivendo uma situação em que “todas as gerações vivas são contemporâneas da construção dos alicerces da nação”, Moçambique “é assunto de todos, uma inadiável urgência a que ninguém pode se alhear. Todos são cúmplices dessa infância, todos deixam marcas num retrato que está na gesta”.<sup>82</sup>

Dentre os “seus parceiros de língua portuguesa” encontram-se Fernando Pessoa, Luandino Vieira, Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. Na sua tarefa de “inventar um país” marcado pela mestiçagem cultural, Pessoa lhe “ensinava a multiplicidade do ser”, o “convívio dos contrários”, lhe dava “um coração para o pensamento”, lhe ensinava a crescer sem ter de matar os seus “outros”, a conviver com um ser cindido:

[...] Pessoa me surge na altura em que transito da adolescência para a maturidade, território em que eu me sentia (e ainda hoje me sinto) estranho e estrangeiro. Pessoa era o habitante de lugar nenhum, o estrangeiro absoluto. [...] Afinal, a nossa alma não está

<sup>78</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 62.

<sup>79</sup> Epígrafe do livro de contos *Cada homem é uma raça*, de Mia Couto. Personagem do conto “O embondeiro que sonhava pássaros” do mesmo volume. Mote que vai também dar título à coletânea. p. 12

<sup>80</sup> COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista a Marilene Felinto. Disponível em: <<http://www.php.uol.br/tropico/html/textos/1393.1.shl>>. Acesso em 04/04/07.

<sup>81</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 38.

<sup>82</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 26. p. 113.

toda dentro de nós. No percurso da nossa vida, andamos a recolher fragmentos da nossa alma exterior. [...] Eu já escrevi “Cada homem é uma raça”. Mas Pessoa me havia ensinado que cada homem é uma nação.<sup>83</sup>

Com Guimarães Rosa e o angolano Luandino Vieira, Couto “compreendia a descoberta da outra margem”<sup>84</sup> ( a “terceira margem”?) da língua portuguesa:

achava urgente fazer da paisagem um personagem e não um simples cenário, o tambor deve não apenas decorar mas pulsar no papel. Era preciso vestir o homem de água, vestir o homem de céu, vestir o homem de terra. [...] Neles eu descobria como outras culturas se apropriavam e manejavam o português, fazendo dele uma nova língua.<sup>85</sup>

## 1.2 UMA “LITERATURA MENOR” EM UMA LÍNGUA “CORTA MATO”

Venho brincar aqui no Português, a língua. Essa que dá gosto a gente namorar e que nos faz a nós, moçambicanos, ficarmos mais Moçambique. [...] A língua que eu quero é essa que perde função e se torna carícia. O que me apronta é o gosto da palavra, o mesmo que a asa sente aquando o vôo. Meu desejo é desalinhar a linguagem, colocando nela as quantas dimensões da vida. E quantas são? Se a Vida tem é idimensões.<sup>86</sup> Assim, embarco nesse gozo de ver como a escrita e o mundo mutuamente se desobedecem.<sup>86</sup>

Como nos revela Kwame Appiah<sup>87</sup>, no mundo posterior ao colonialismo europeu na África, um mundo em que centro e periferia já não são dicotômicos e excludentes, mas mutuamente constitutivos, o uso de línguas eurófonas na escrita literária ainda é um problema delicado de tratar. Como a maioria dos escritores africanos recebeu uma educação ocidental, suas relações como o mundo dos seus antepassados e com o mundo industrializado “moderno” fazem parte de sua localização/deslocamento cultural característico. Escrever para e sobre eles mesmos, ainda segundo Appiah<sup>88</sup>, ajuda a constituir a moderna comunidade da nação, a despeito de terem de fazê-lo em línguas impostas pelo colonizador, uma espécie de agente duplo “sob perpétua suspeita”. Mesmo quando a língua do colonizador é “crioulizada”, instituindo uma nova língua, as queixas do uso e do não uso dessa reduzem-se a uma disputa estéril, em que se contrapõem, fundamentalmente, duas posições: de um lado, uma espécie de concepção sentimental sobre o

<sup>83</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 59. p. 125-6.

<sup>84</sup> Idem, ibidem. p. 127.

<sup>85</sup> Idem, ibidem. p. 126.

<sup>86</sup> COUTO, Mia. Perguntas à língua portuguesa. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 62.

<sup>87</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 77-110.

papel e o uso das tradições africanas, como essência coletiva de uma comunidade tradicional pura e original e, de outro, uma concepção positivista, instrumentalista, do uso das línguas européias, que prega o vínculo indissociável entre língua e cultura originária, o que impossibilitaria que um escritor pudesse escrever sobre uma cultura “estrangeira” à língua usada.<sup>89</sup>

A primeira visão encontra-se freqüentemente no cerne do que podemos chamar “nativismo”, a afirmação de que uma verdadeira independência africana exige uma literatura própria não “maculada” pela língua do colonizador e voltada a resgatar, na memória dos antepassados, uma tradição que se encontra acabada, pronta, numa franca oposição entre “universalismo” e “particularismo”. Para os que defendem essa posição, a literatura africana é uma entidade autônoma separada e distinta de qualquer outra literatura.

Ao se oporem ao “universalismo”, aqui entendido como hegemonia européia *fazendo-se passar por* universalismo, como afirma Appiah, os escritores nativistas não questionam essa ideologia e respondem com a outra face da mesma moeda instituindo uma espécie de afrocentrismo, ocultando a diferença local. Estes particularismos afrocêntricos podem ser dissimuladamente universalistas, já que organizam suas especificidades numa cultura que é, na verdade, também produto da modernidade ocidental. Embora os critérios ocidentais sejam questionados, o modo como se estrutura a contestação não o é, criando-se o já referido discurso invertido.

O fato de a literatura africana contemporânea funcionar numa esfera de linguagem eurófona que é prontamente identificável como produto da escolarização, plenamente acessível

---

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*. p. 110-30.

<sup>89</sup> Essa questão tem gerado posicionamentos bastante diversos. O escritor e crítico nigeriano Chinua Achebe produz um argumento a favor do uso da língua inglesa por escritores africanos defendendo que a história, que impôs as línguas européias e as tornou um fato irreversível da moderna cultura africana, não impôs formas e valores culturais relacionados a elas, porque eles são, por definição, heterogêneos e variáveis, o que pode ser observado na rica “africanização” dessas línguas. Essa postura é também defendida por Appiah. Contrariamente a ela, o escritor queniano Ngugi wa Thiong’o, mesmo reconhecendo que a língua e a cultura são móveis, ele as percebe como um fator ideológico importante para a contínua disseminação da ideologia hegemônica na África, o que pode ser a causa e consequência do neocolonialismo. Para um maior aprofundamento desses posicionamentos, ver Appiah, na obra citada, e os ensaios: “The African writer and the English language”, de Chinua Achebe, e “The language of African literature”, de Ngugi wa Thiong’o, In: CHRISMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick. (Orgs..) *Colonial Discourse and Post-colonial theory*. New York: Columbia University Press, 1994.



somente a uma elite, certamente estimula a identificação da literatura escrita nas línguas coloniais como sendo simplesmente *estrangeira*. No caso específico de Moçambique, o português é ainda uma língua muito pouco falada pela grande parte da população. É mais falado nas cidades do que nas regiões rurais e, entre os idosos e as crianças (entre 4 e 9 anos), o índice de falantes é bastante baixo, sendo ainda menor entre as mulheres. Esta situação reflete o baixo grau de absorção da educação formal pelo sistema, principal fonte de aprendizado do português.<sup>90</sup> A inclusão do português, como língua estrangeira, é reforçada ainda mais pelo reconhecimento de que existe, na África, um corpo oral de produtos culturais nas vigorosas práticas da cultura popular, na maioria das línguas do continente, a que têm acesso os cidadãos providos de menor instrução formal e que não estaria contemplado pela escrita lusófona.

Porém, o mito de que o “povo” se agarrou a uma tradição nacional ativa e de que apenas a burguesia escolarizada é composta de “filhos dos dois mundos”, não procede, como bem atesta Appiah, no texto já referido, pois também a cultura popular é remanescente de um fluxo contínuo de tradições que são constantemente relidas, e na era da produção em massa ela dificilmente chega a ser “nacional”, entendendo-se este conceito como somente aquilo que é “próprio”.

O nativismo e o nacionalismo são criaturas diferentes, mas algumas vezes elas se combinam incomodamente. A necessidade de buscar nas tradições africanas pré-coloniais um retorno a uma unidade continental anterior é no mínimo ingênua, já que o continente não era unificado antes da colonização. O que tem sido buscado mais contemporaneamente é um nacionalismo que se volta ao porvir<sup>91</sup>, e não a um passado mítico unificado que na verdade nunca existiu, e que se opõe a certas historiografias que criaram uma narrativa oficial que pretendeu

---

<sup>90</sup> Mia Couto critica a idéia de uma verdadeira comunidade lusófona. Existem laços que a história criou, mas “falta um longo caminho para tecer esses laços em rede familiar”. Para ele, há “muitos porta-estandartes”, mas “não há território para fixar os mastros”. Em Moçambique, o idioma português é a segunda língua de apenas magra fatia da população. O mesmo se passa na Guiné-Bissau e, em menor grau, em Angola. Para ele, é um equívoco a idéia de proximidade cultural dada pela língua: um falante moçambicano tem mais a ver, do ponto de vista cultural, com um sul-africano ou zimbabueano do que com um português, brasileiro ou cabo-verdiano. Outra ilusão: os traços de afeto. Mesmo reconhecendo a força da afetividade, ela não é o motor de comunhão nos dias de hoje, pois estamos falando de países, governos, interesses nacionais. Qualquer uma das nações da lusofonia se integra em interesses regionais diferentes. COUTO, Mia. Uma luso-afonia? In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 133-34.

<sup>91</sup> A temporalidade do porvir, diferentemente da do futuro, é aquela que escapa à medida do nosso saber, poder e vontade. Diferentemente do futuro que toma o presente como um tempo utilitário para a consecução daquilo que ele antecipou, o porvir é descontinuidade do tempo aberto. LARROSA, Jorge. Dar a palavra. Nota para uma dialógica da transmissão. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). Op. cit., nota 47. p. 286.

definir nacionalidades apenas por uma “memória comum”. O texto africano é produto do encontro colonial, sempre violento e assimétrico, e não uma simples continuação de uma tradição ativa, nem mera intromissão instrumentalista, via língua de sua escritura, da antiga metrópole.

Geralmente, o universo tratado quando se reflete sobre a situação lingüística dos escritores africanos oriundos, em sua grande maioria, de uma elite intelectual assimilada, é o de sociedades normalmente ágrafas, que usam a língua eurófona para escrever. Universo que revela a situação de indivíduos e povos que, em circunstâncias políticas, históricas e outras, se viram obrigados a abandonar sua língua materna por outra língua, freqüentemente imposta. No lugar de suas línguas maternas, que aprenderam em um contexto geográfico determinado e que constituem um componente fundamental de suas identidades, esses povos adotam uma ou várias línguas secundárias com as quais não se identificam de todo. Essas línguas, que se mesclam para criar um novo substrato lingüístico, sofrem deste modo um processo de desterritorialização. A língua (ou as línguas) que substitui a língua materna não corresponde a um território geográfico com o qual os indivíduos mantêm uma relação afetiva mais próxima.

A situação enfrentada por Mia Couto, que se declara um escritor africano, “não por uma razão no sentido geográfico”, mas porque só se concebe nesse espaço, nesse “território da fé”, o de sua “geografia cultural”, tem uma outra especificidade: sua língua materna é o português, língua que vem “sendo desbotada” pelos falares moçambicanos, vem sendo “desalinhada”, “que perde função e se torna carícia”. Uma língua “corta-mato”, como a designou uma camponesa da Zambézia, como nos lembra Mia Couto:

Eu falo o português corta-mato. Sim é isso que ela fazia, afinal, trabalho de todos nós. Colocar o português na travessia dos matos, fazer com que ele descalce pelos atalhos das áfricas e florestas, e nesse caminho lhe ir somando colorações [...] Urge adicionar-lhe enfeites, somar-lhe o volume da superstição e da graça da dança. É urgente recuperar brilhos antigos, devolver a estrela ao planeta dormente.<sup>92</sup>

A língua portuguesa de Mia Couto, em constante “namoro” com as línguas africanas, especialmente o ronga, mas também com outras línguas bantu, criando um diálogo entre o português e as línguas orais autóctones, pode ser caracterizada por aquela que Deleuze e

---

<sup>92</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 86. p. 63.

Guattari<sup>93</sup>, ao estudarem a obra de Kafka, mais especificamente um extenso registro do diário do escritor tcheco, datado de 25 de dezembro de 1911<sup>94</sup>, chamaram de “língua menor”. Nesse texto, conforme Bogue<sup>95</sup>, Kafka desenvolve uma espécie de ensaio sobre a sociologia da literatura, listando os benefícios que uma literatura pode trazer a uma nação e a um povo, mesmo que não seja a literatura de um grupo grande. Kafka refere-se, mais especificamente, à “literatura menor” (*kleine Literatur*) tcheca e judia de Varsóvia, mas está também traçando um retrato de uma comunidade literária ideal da qual ele gostaria de fazer parte. Uma comunidade ideal que pode ser fortalecida em nações pequenas, mas não depende necessariamente, para sua existência, dessas circunstâncias. Para ele, a “literatura menor” é a literatura tal como deveria funcionar no mundo, e é nesse sentido que Deleuze e Guattari dela se apropriam, ampliando seu significado para outras situações e autores, e depois para toda a literatura.

Em uma nação pequena, de acordo com Kafka, há um vínculo estreito entre a literatura e política, sem com isso revelar qualquer preocupação com o fato de que a literatura em tal contexto possa servir de mera propaganda política, pois “a independência inerente da literatura torna inofensiva a conexão externa com a política”.<sup>96</sup> As literaturas menores são fortalecidas pelo conflito vivido, não estão manietadas pelos grandes mestres e estão estreitamente envolvidas com a vida do povo.

“Menor” não se refere a uma inferioridade de nenhum tipo na comparação de uma literatura com outra, mas às condições revolucionárias de toda a literatura no seio daquela que se chama grande, ou estabelecida. Como certas tradições literárias têm sido historicamente consideradas por convenção (ou cânone) como “oficialmente estabelecidas”, a expressão “literatura menor” permite, também, reconhecer no seio dessas grandes literaturas as obras que conseguiram um exercício “menor” de uma língua maior, ou no caso de Mia Couto, um exercício “menor” da língua portuguesa, herdada por filiação, que o coloca no lugar de um moçambicano que escreve como “estrangeiro” dessa língua.

---

<sup>93</sup> DELEUZE Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

<sup>94</sup> BOGUE, Ronald. *Deleuze on literature*. Nova York: Routledge, 2003, p. 91-114.

<sup>95</sup> Idem, ibidem. p. 112.

<sup>96</sup> KAFKA, Franz. Discurso sobre o ídiche. Texto mimeografado, com tradução do francês do Prof. Dr. Tomaz Tadeu da Silva.

Para Deleuze e Guattari, “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”.<sup>97</sup> Ela possui as condições revolucionárias de toda a literatura no seio daquela que chamamos de grande:

Mesmo aquele que tem a infelicidade de nascer no país de uma grande literatura, deve escrever em sua língua, como um judeu tcheco escreve em alemão (Kafka), ou como um usbeque escreve em russo. É preciso [e]ncontrar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio patoá, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto.<sup>98</sup>

Segundo Deleuze e Guattari, é central ao conceito de literatura menor uma forma de desterritorializar a língua por um uso particular e pela intensificação de características já inerentes no seu interior. Um uso menor da língua que se exerce por meio de um agenciamento<sup>99</sup> coletivo de enunciação e funciona como uma forma política de ação. Conceito que mantém uma estreita relação com o uso das línguas coloniais nas literaturas africanas, haja vista que se refere às práticas literárias que podem surgir em um grupo lingüístico em que se reconhece uma variante da língua “oficial”.

A desterritorialização da língua seria, pois, a decomposição de uma língua maior recomposta com elementos (estruturas sintáticas, gírias, léxico, etc.) de outras línguas, freqüentemente orais. Este processo de modificação lingüística é próprio das populações que têm sofrido um exílio forçado ou voluntário como, por exemplo, o que aconteceu com os grandes fluxos migratórios durante e depois do colonialismo ocidental do século XIX. As línguas maiores seriam as coloniais, línguas impostas por algumas nações ocidentais imperialistas que, por suas origens, se converteram em “línguas de poder”.

Couto utiliza-se de uma língua desterritorializada que se caracteriza pela apropriação criativa de novos vocábulos e significados que não existiam previamente em português. Esses

<sup>97</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. cit., nota 93. p. 25.

<sup>98</sup> Idem, ibidem. p. 28.

<sup>99</sup> Agenciamento, para Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, significa o ato de arranjar, organizar e dispor um conjunto qualquer de elementos para significar qualquer combinação ou ligação díspares – sem qualquer hierarquia ou organização centralizada – de elementos, fragmentos ou fluxos das mais variadas e diferentes naturezas: idéias enunciadas, coisas, pessoas, corpos, instituições. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 15. Conceito semelhante ao de constelação proposto por Benjamin, porém bem mais amplo, já que inclui nessa possibilidade de arranjo sistemas maquímicos, por exemplo.

“neologismos” são a expressão de um segmento cultural que nunca havia sido nomeado pela língua colonial. Manipulando a língua portuguesa, segundo os caprichos de seu imaginário (que se forjou em um contexto cultural e geográfico específico), cria uma “literatura menor” em uma língua menor, a “corta-mato”, com sua deformação sintática, ausência de concordância de tempo e gênero, e apropriação do léxico das línguas africanas, em que é possível ver representado o fim do monolíngüismo e, conseqüentemente, da “pureza cultural”. Um uso que tem uma dimensão artística e política, porque diz respeito ao manejo voluntário e transgressor de uma língua, antes dominadora, e que agora se manifesta na diferença, na “tradução”, possibilitando uma relação dialógica entre a língua escrita européia e as línguas orais autóctones na criação de uma outra língua, híbrida.

Couto também transgride estruturas próprias das línguas orais moçambicanas, como, por exemplo, os provérbios e as frases feitas, que expressam algo reconhecido como verdadeiro ou que envolvem percepções acerca dos aspectos práticos da vida comunitária, subvertendo-os, deslocando sentidos, “brincando” com suas formas enunciativas fixadas pela memória, criando a “diferença” que desterritorializa a “tradição”, instituindo o novo.

Os problemas de uma literatura menor são os mesmos enfrentados por todos os escritores: “como arrancar de sua própria língua uma literatura menor, capaz de escavar a linguagem e de fazê-la seguir por uma linha revolucionária sóbria? Como se tornar um nômade, um imigrado, um cigano de sua própria língua?”<sup>100</sup> Mia Couto parece estar em sua própria língua como “um estrangeiro”<sup>101</sup>, na medida em que se apropria criticamente de elementos e códigos da língua maior e por força subversiva, política, “carnavaliza” poeticamente seus códigos semântico, sintético e léxico, servindo-se do que Deleuze e Guattari chamaram de “polilingüismo em sua própria língua”<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. cit., nota 93. p. 30.

<sup>101</sup> Larrosa e Skliar falam de uma “experiência da língua”, quando ela não nos pertence, não se submete à nossa vontade, enfatizando a necessidade de pensá-la e habitá-la babelicamente, como dispersão, desordem e multiplicidade. LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. Babilônios somos. A modo de apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). Op. cit., nota 47. .p. 20.

<sup>102</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. cit., nota 93. p. 41-2.

A literatura de Mia Couto, portanto, pertence a uma categoria de textos que, por motivos extraliterários, é o resultado de um processo de imperialismo cultural e está escrita em línguas “menores”, principalmente porque em qualquer contexto pós-colonial todo ato de criação literária é indiscutivelmente um ato político: escrever como um sujeito originário de uma antiga colônia na língua colonial tornada “menor” representa uma tomada de posição a respeito do mundo herdado do imperialismo, pois como diz Couto: “A adoção de uma língua comum longe de uniformizar, é um meio de afirmar a nossa individualidade enquanto nações. Paradoxal nos parece: a língua do outro fazendo-nos soberanos e únicos.”<sup>103</sup>

Mia Couto está criando “uma língua apta para o futuro, veloz como a palmeira, que dança todas as brisas sem deslocar seu chão”. Acusado de “desgastar a língua”, o escritor reafirma o direito de “saborear ignorâncias”, fazendo da língua portuguesa um veículo da originalidade de Moçambique, capaz de “produzir um pensamento novo”, um pensamento próprio. Para o escritor, a invenção desse novo, que também é reinvenção do “antigo”, implica colocar-se em causa, “inaperfeiçoar-se, ressalvar vazios, desafinar silêncios”.<sup>104</sup>

A língua menor de Mia Couto revela, pois, o intersticial, a temporalidade intervalar entre a língua portuguesa e as línguas africanas. A descanonização da língua maior “dessacraliza as pressuposições transparentes da supremacia cultural, exige uma especificidade contextual, uma diferenciação histórica no interior das posições minoritárias”.<sup>105</sup> No movimento contrário ao do racionalismo que “trabalha que nem lixívia” “a desbotar a língua portuguesa”, Couto quer recuperar “brilhos antigos, adicionar-lhe enfeites, somar-lhe o volume da superstição e da graça da dança”,<sup>106</sup> na narrativa da nação moçambicana que se abre, sem elegia ou epicidade, contra a paralisia do passado, a seguridade do presente e a imprevisibilidade do porvir<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> COUTO, Mia. Uma arte à procura de sua cultura. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 112.

<sup>104</sup> COUTO, Mia. O imprevisonário. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 1. p. 119.

<sup>105</sup> BHABHA, Homi. Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural. In: \_\_\_\_\_. Op. cit., nota 12. p. 314

<sup>106</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 104. p. 112.

<sup>107</sup> LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. Op. cit., nota 101. p.7.

### 1.3 MOÇAMBIQUE: UMA COMUNIDADE “POR VIR”

A nossa pátria não nos foi passada por herança. Nós a sonhamos, peregrinos de nossa própria errância. Quem vem de muitos mundos, não vai nunca para lugar nenhum: o sonho é a única emigração possível.<sup>108</sup>

As palavras de Couto, na epígrafe acima, ilustram a importância de “sonhar” a nação, “imaginá-la na errância do texto literário que vai construindo a “nacionalidade” que nunca se segmenta como alguma idealidade utópica e perene, mas está sempre em construção. No caso de Moçambique, uma comunidade de muitos mundos, em que tudo está tudo no início, cabe ao escritor uma “tarefa”<sup>109</sup> fundamental: destacar a “instabilidade constitutiva [da nação], seu caráter dinâmico e narrativo, seu caráter relacional”,<sup>110</sup> sua invenção. A vida dos moçambicanos é tão mutante como a de todos os grupos humanos e boa parte dela se fixa, temporalmente, na trama das narrativas da nação.

Em uma época em que não mais construímos “grandes relatos de emancipação, mas pequenos relatos de convivência”,<sup>111</sup> esse país vai se contando na flexibilidade de seus limites, de suas fronteiras sociais, culturais e políticas. Há pouco mais de dez anos estava em guerra civil, deflagrada logo após a Independência, consequência, em grande parte, do insucesso do modelo político e cultural assumido pela Frelimo, cujos intelectuais revolucionários conheciam muito pouco das realidades concretas e históricas dos grupos sociais que compunham, nos primeiros anos de independência, os treze milhões de moçambicanos, dos quais 80% eram camponeses ou viviam em zonas rurais.<sup>112</sup>

Logo após a independência, buscando uma política de integração, compreensível para quem se colocou a responsabilidade de construir uma nova nação sob os auspícios da “utopia revolucionária” enfrentando um universo de “particularismos e dissonâncias que caracterizam

<sup>108</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 25. p. 131.

<sup>109</sup> Conforme definição benjaminiana de tarefa (*Aufgabe*) isto é, dever ético é político de transmissão, mas também de renúncia à vontade onipotente de tudo dizer. Algo que se impõe e exige uma resposta.

<sup>110</sup> LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. Op. cit., nota 101. p. 16.

<sup>111</sup> Idem, ibidem. p. 30.

<sup>112</sup> COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique do período colonial ao regime socialista. In: FRY, Peter. (Org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 99.

esse país [...] ao mesmo tempo imenso, diverso e precariamente integrado”<sup>113</sup>, os políticos e revolucionários da Frelimo deslocaram populações inteiras do seu *modus vivendi*, caracterizado por diferentes usos e costumes ancestrais, para uma pretensa sociedade moderna moldada pela homogeneidade e unanimidade. Eles exigiam o rompimento com a visão de mundo das sociedades tradicionais africanas, impossibilitando a prática de rituais sagrados de vários grupos étnicos de Moçambique, o que contribuiu para o colapso do seu projeto marxista-leninista.<sup>114</sup>

A resistência armada contra o exército português, prolongada e sangrenta, que começa mais efetivamente a partir de 1964 e culmina com a independência, em 1975, foi também uma luta entre o Ocidente que apoiou o governo português e o bloco soviético que deu apoio militar à Frelimo.

Mostrando sua oposição ao colonialismo e ao *apartheid* sul-africano, a Frelimo estabelece, logo após a independência, como metas prioritárias para garantir a soberania nacional e sua saída do subdesenvolvimento, num espaço de dez anos, o fim do “tribalismo”, do colonialismo, do capitalismo e do “obscurantismo”, o que, na prática, significava o fim do passado colonial e das cosmologias tradicionais, animistas, cristãs e islâmicas, na busca do “homem [sic] novo socialista”<sup>115</sup>. Os sistemas de governo das populações rurais foram substituídos pelas “estruturas” do partido: secretários e “grupos dinamizadores”. O capitalismo foi substituído pela socialização dos meios de produção, a indústria e o comércio foram nacionalizados e as populações rurais saíram das suas casas para as “aldeias comunais”, antigas fazendas coloniais tornadas estatais. Era o triunfo do “socialismo científico” frente ao obscurantismo, como exortavam os seguidores da Frelimo.

Conforme Fanon<sup>116</sup>, o grande erro, o vício congênito da maioria dos partidos políticos nas regiões subdesenvolvidas foi ter seguido o esquema clássico, dirigindo-se prioritariamente aos elementos mais conscientes: o proletariado das cidades, os artesãos e os funcionários, isto é, uma íntima parcela da população que não representa mais de um por cento da população.

---

<sup>113</sup> FRY, Peter. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Org.) Op. cit., nota 112. p.18.

<sup>114</sup> COLAÇO, João Carlos, Op. cit., nota 112. p. 99.

<sup>115</sup> FRY, Peter. Op. Cit., nota 112. p. 14.

<sup>116</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 90.



Na tentativa de criar uma linguagem universal (classe, camponeses e operários) capaz de negar a diversidade social e cultural do país, “[a] ideologia ‘marxista-leninista’ se tornou um corpo dogmático, o instrumento conceitual da invenção do país imaginário e o fiador da coerência interna da ficção na qual se sustentava o projeto do poder nacionalista”.<sup>117</sup> A única instituição colonial que, além de sobreviver efetivamente, se fortaleceu foi a língua portuguesa, mantida como língua oficial e energeticamente disseminada através de um programa de alfabetização em massa.

Com o recrudescimento da Guerra Fria e a determinação das vizinhas África do Sul e Rodésia do Sul de não abrir mão da supremacia branca na região, Moçambique independente, aliado ao bloco soviético e a Cuba, torna-se uma séria ameaça à hegemonia do capitalismo na África Austral, bem como base de operações para guerrilheiros nacionalistas que o primeiro presidente, Samora Machel, recebeu em seu território. De 1979 a 1980, tropas rodesianas castigam as zonas fronteiriças, matando refugiados e civis e destruindo as infra-estruturas. Dissidentes da Frelimo, apoiados pelo governo da África do Sul e da Rodésia, fundam a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana). “Em 1980, quando a Rodésia se tornou Zimbábue, a Renamo mudou de ‘dono’, sendo incorporada pelo exército da África do Sul e, sob a bandeira ideológica da ‘democracia’, ganhou o apoio de certas Igrejas protestantes americanas e de antigos colonos portugueses”.<sup>118</sup>

Arma fundamental da África do Sul na sua política de desestabilização de Moçambique, a Renamo se lançou numa guerra civil com a Frelimo. Até o final de 1980 a guerra tinha atingido quase todas as zonas rurais de Moçambique. Somente em outubro de 1992, Frelimo e Renamo assinaram um Acordo Geral de Paz que vai por fim à guerra civil, dar o descanso necessário a uma terra devastada que já se encontrava debilitada pelas lutas anteriores que levaram à independência:

Estão aqui pedaços de uma nação retalhada por um dos mais terríveis genocídios praticados em toda a História, imagens de um povo massacrado em que quatro dos treze milhões de habitantes tiveram que abandonar suas terras para encontrar

---

<sup>117</sup> GEFFRAY, Christian. *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d’une guerre*. Paris: Karthala, 1990. p. 82.

<sup>118</sup> FRY, Peter. Op. cit., nota 112. p.15.

refúgio dos bandidos armados, treinados e financiados a partir da República da África do Sul. Sentimento que caracteriza a nação moçambicana: uma terra livre capaz de construir o rosto de sua nascente identidade.<sup>119</sup>

Conforme Peter Fry<sup>120</sup>, dezenas de milhares de pessoas foram mortas nos combates, e centenas de milhares pela fome e por doenças associadas à guerra e cerca de quatro milhões de pessoas se refugiaram nos países vizinhos enquanto muitos procuraram abrigo nas cidades. Para agravar ainda mais a situação de flagelo, as últimas duas décadas do século XX foram assombradas por sucessivas secas que contribuíram para reduzir ainda mais a atividade econômica de Moçambique.

Os efeitos da guerra civil se revelam também nas migrações em massa do campo para a cidade, numa escala jamais vista no país, o que produziu populações dispersas e deslocadas de suas culturas de origem num complexo processo de interação:

[...] estão [as pessoas] sempre colocadas numa situação de viverem em diferentes mundos, têm que fazer alguma pose, alguma representação: se são do mundo rural quando estão no mundo urbano, têm que parecer urbanos. [...] Território um pouco estranho, o que implica lidar com códigos que não os seus de nascença, não são os mais profundos. Isto faz com que as pessoas estejam sempre recriando-se, reinventando-se. Esta situação é muito rica, porque se vive com mundos que atravessam o interior das pessoas. As almas das pessoas são atravessadas por este mundo. As pessoas estão sempre viajando de um mundo para outro. Quando casam, têm uma cerimônia num e noutro lado. Quando nascem, quando morrem, é como se houvesse duas mortes, como se houvesse duas vidas. As pessoas vivem sempre nesta situação de se dividirem, distribuírem.<sup>121</sup>

De acordo com Téllez<sup>122</sup>, a nossa contemporaneidade, ao questionar as ficções modernas de caráter homogeneizador que outorgam um certo *telos* à produção social da identidade pessoal e coletiva, tem revelado o que parece ser um certo esgotamento do que ela chama de “comunidade de destino” que aliada à idéia do Estado nacional, pressupõe para a nação uma idéia de comunidade “idêntica a si mesma, dona de si própria e fabricante de seu próprio futuro”.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> COUTO, Mia. Moçambique: retratos de esperança. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., nota 24. p. 97-8.

<sup>120</sup> FRY, Peter. Op. cit., nota 114. p.15-6.

<sup>121</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 120. p. 99.

<sup>122</sup> TÉLLEZ, Magaldy. Op. cit., nota 47. p. 49.

<sup>123</sup> Idem, ibidem. p. 49.

Em uma crônica intitulada “A porta”<sup>124</sup>, Mia Couto ilustra as dificuldades de estabelecer essa “comunidade de destino”, a partir da multiplicidade moçambicana .

A crônica começa assim: “Era uma vez uma porta que, em Moçambique, abria para Moçambique. Junto da porta havia um porteiro”, espécie de guardião do país, que fiscalizava suas fronteiras. O primeiro a pedir passagem foi um indiano moçambicano. Vozes convencem o porteiro a recusar-lhe a entrada: “essa gente tem mania que passa à frente!” Depois, foi a vez de um mulato moçambicano. As mesmas vozes indignadas incitam o porteiro a negar sua entrada: “esses são a maioria”. Mais tarde, achega-se à porta um branco moçambicano que também tem sua entrada recusada pelo porteiro, novamente convencido pelos protestos: “esses não são originários!” O próximo a aparecer foi um negro moçambicano: “Esse aí é do Sul, estamos cansados dessas preferências...” O porteiro negou passagem. Outro moçambicano negro vê sua entrada também impedida: “Se você deixar esse aí, nós vamos-te acusar de tribalismo!”. Ao final da narrativa, surge um “estrangeiro, mandando em inglês, com a carteira cheia de dinheiro. Comprou a porta, comprou o porteiro e meteu a chave no bolso.” Nunca mais “nenhum moçambicano passou por aquela porta que, em tempos, se abria de Moçambique para Moçambique.”

Para Couto<sup>125</sup>, a mestiçagem da cultura moçambicana começou bem antes da chegada dos portugueses, dos árabes e dos asiáticos: grandes movimentos migratórios já haviam ocorrido e mesclado as diferentes culturas africanas. Hoje, Moçambique concretiza esse fluxo desenhando-se a partir de um mosaico de raças, etnias e culturas que estão “em situação de namoro e viagem”. “No final desse noivado todos estaremos mudados”, profetiza Couto: “[n]enhuma raça, etnia ou cultura está mais preparada para empreender essa viagem, nenhuma tem o passaporte que confere o automático ingresso na moçambicanidade.”

“[E]stamos prisioneiros de uma imagem de África que, afinal, foi criada fora de África.[...] Dizemos ‘África’ como se houvesse uma única realidade homogênea e monolítica. Quantas Áfricas existem em África?”, questiona o autor. Em nome de uma “identidade

<sup>124</sup> COUTO, Mia. A porta. In: COUTO, Mia. *O país do queixa-andar: crônicas jornalísticas*. Maputo: Ndjira, 2003. p. 9.

<sup>125</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 25. p. 131.

moçambicana” corre-se o risco de “adotar visões redutoras e simplistas da nossa verdadeira e complexa identidade.” “Todas as culturas possuem influências recíprocas, todas as culturas são “mulatas”, em maior ou menor grau”<sup>126</sup>:

A Europa e a Ásia não são apenas realidades geográficas exteriores. [...] [E]xistem dentro de nós, africanos, como fios de um tecido em construção. Esse tecido é a nossa modernidade. A aprendizagem será esta: aceitarmos todas as Áfricas, todas as Europas, todas as Ásias que existem em nós. E não olhar nunca essas heranças históricas como qualquer coisa que devemos erradicar, como mancha que devemos depurar em nome da pureza inicial. Do mesmo modo, a Europa necessita aceitar as Áfricas (e Ásias) que habitam sua actualidade. Todos os continentes necessitam, afinal, assumir a sua mestiçagem racial, cultural e religiosa.<sup>127</sup>

Assim como a África, a Europa também é uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias. A noção de sua “pureza” advém do seu nascimento na Grécia clássica e se apóia em exclusões que vão desde as influências africanas e semíticas sobre a própria Grécia clássica até as afiliações com as culturas islâmicas e judaicas durante a Idade Média e o Renascimento. Shohat e Stam<sup>128</sup> lembram, ironicamente, que, ao atribuir à Idade Média a designação de Idade das Trevas, o discurso eurocêntrico representa, negativamente, um período de supremacia oriental.

O Ocidente é uma herança coletiva de mescla cultural cuja idealização se forjou pelo discurso dicotômico que designa para o não-ocidental, a “matéria prima” e o “corpo”, e para o ocidental, o refinamento da “mente”. Pseudodiscurso de legitimação, tendo em vista que de fato há alguns séculos era a Europa que se apropriava da ciência e da “tecnologia” dos não-ocidentais, como o alfabeto, a álgebra, a astronomia, a imprensa e a bússola, para citar apenas alguns. A Europa não apenas “bebeu” das influências não-européias, mas é de fato formada por elas”<sup>129</sup>.

A imagem da África, como uma massa uniforme constituída por uma única cultura e “raça” (no imaginário eurocêntrico o predomínio é sempre a do negro, selvagem e ahistórico), é um legado do discurso colonialista. Na verdade, a África é, e sempre foi, uma formação mista, mesmo se considerarmos apenas a chamada “África Negra”, em oposição à “África Branca” de

<sup>126</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 44. p. 110.

<sup>127</sup> Idem, ibidem. p. 111.

<sup>128</sup> SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem etnocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 38.

<sup>129</sup> Idem, ibidem. p. 39.

predominância muçulmana. Mesmo os movimentos da negritude e pan-africanistas ajudaram a disseminar, em um contradiscurso anticolonialista e solidário que se propôs a resgatar a dignidade de ser negro, uma visão também marcada pela raça como unificadora de toda humanidade africana habitante do continente ou dispersa pelo mundo na diáspora.

Como revela Couto, os moçambicanos estão “vivendo de culpas alheias desde há muito tempo”: primeiramente, o culpado era o colonialismo, depois as culpas transitaram da herança cultural às suas próprias deficiências. “Se havia falha era devido a um ‘infiltrado’, à ‘mão externa’”. “A tal mão estrangeira acabou por vir mesmo a sério”, [como ilustra a crônica de Couto]. [...] Se não há culpa clara então se invente, rápido, qualquer crime: o de ter raça, aquela etnia, aquele sexo. Culpados são sempre os outros”.<sup>130</sup>

Mesmo quando reconhecemos a importância de um certo *pathos* comunitário da sociedade moçambicana, em reafirmar sua identidade e reescrever sua história, em uma clara oposição ao colonialismo eurocêntrico que lhe foi imposto, é também importante ressaltar que essas posições têm se caracterizado, majoritariamente, como reatualizações de velhas aspirações totalitárias e excludentes, que acabaram por fechar a porta que precisa se abrir “de Moçambique para Moçambique.”

Em uma época, caracterizada pela “dissolução de paisagens” que nos eram familiares, como a de uma noção de Estado-nação em que os indivíduos reconheciam-se a si mesmos e entre si mesmos como identidade coletiva em uma sociedade “imaginada” orgânica, mas sempre imposta a realidades bastante heterogêneas<sup>131</sup>, as imagens de Moçambique, aos olhos de Couto, se fazem na “assunção da dessemelhança, da diferença” em uma complexa “cena híbrida de tempos e lugares, de linguagens, relações, identidades, desejos e formas de vida, que escapam àquilo que é calculável e previsível”:<sup>132</sup>

Cortados do passado mas sem visão do futuro, navegamos em viagem de ninguém. Outros necessitam de previsibilidade, de antever além-horizonte. O futuro para nós não há. Pior: é interdito. Para além do hoje estão brumas e fantasmas. as ilhas são

<sup>130</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 25. p. 131.

<sup>131</sup> TÉLLEZ, Magaldy. Op. cit., nota 47. p. 51.

<sup>132</sup> Idem, ibidem. p. 51-2

um lugar de onde espreitamos a viagem, não para a fazer, mas para que a viagem nos faça a nós. Os outros construíram mitos das descobertas, da autenticidade, da universalidade. Entre nós e eles a diferença não é, afinal tanta: a nossa viagem é ausente, a deles é ilusória.<sup>133</sup>

O projeto moderno do Estado-nação, na “sua conformação *ad unum*, [...] traduzida na promessa da comunidade de cidadãos livres e iguais ante a lei que, sob a marca do universalismo da razão”<sup>134</sup>, construiu a “ficção” do *ser-em-comum*, fabricada pelo consenso. O que fazer hoje quando o cumprimento da “comunidade de destino” já não tem seus encaixes nas idéias de Povo e de Nação quando se confronta com *um-que sobra* e que ameaça o consenso, como é o caso da configuração moçambicana?

A própria contestação da noção de sujeito do racionalismo iluminista cartesiano centrado na soberania do eu e da razão, especialmente depois da “descoberta” do inconsciente da psicanálise, para a qual o centro não está mais na razão, mas no inconsciente (o que levou Lacan a pronunciar-se, subvertendo a máxima do cogito cartesiano “eu sou onde não penso, e penso onde não sou”<sup>135</sup>) fragmenta, também, a pretensa noção de nação unânime e homogênea, quando destitui a unidade do sujeito, dando lugar para esse “outro” que nos habita e, conseqüentemente, para a necessidade da tolerância frente ao Outro da cultura.<sup>136</sup>

A identidade coletiva da nação está longe de ser fator de imobilidade: caracteriza-se não só pela continuidade, mas também pela transformação do “nós”, isto é, pela desconstrução de sua pretensa totalidade em elementos dinâmicos e intercambiáveis, o que permite à comunidade reconhecer-se nas distintas fases que atravessa e, principalmente, reconhecer-se em todos os que se vêem representados por ela.

Há pouco mais de trinta anos após a Independência, como é imaginada a nação moçambicana? Como se tem articulado a pretensa totalidade da comunidade nacional? Onde começam e terminam suas fronteiras, cujo traçado artificial foi definido pelo império colonialista? A partir de que formas, configurações, devem ser pensadas a identidade nacional, a

<sup>133</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 40.

<sup>134</sup> TÉLLEZ, Magaldy. Op. cit., nota 47. p. 52.

<sup>135</sup> LACAN apud KEHL, Maria Rita. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.) *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 121.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*. p. 122.

diferença e o “pertencimento” nessa nação em construção? Como afirma Hall<sup>137</sup>, a “identidade cultural carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice” que é difícil pensar sua configuração quando inscrita em relações de poder, construídas pela diferença e disjuntura, como é o caso do espaço misturado moçambicano:

[...] Esta é a terra de onde as guerras desalojaram a esperança e conduziram o futuro, ao exílio. No centro de convulsões sociais, brancos e negros se olham perplexos: todo o sangue se mesclou, toda a nostalgia se misturou. Agora, os santos de uns e os feiticeiros de outros se sentam no mesmo ritual mágico, à sombra de árvores sagradas. [...] Esta cultura não pode ser fixada, rotulada, apaladada: ela está ainda em fervura.<sup>138</sup>

Os moçambicanos transfronteiriços vivem quase sempre num dilema, pois acabam não sabendo a que realidades pertencem, por partilharem com os países vizinhos não só a mesma língua como também a mesma cultura. Esses povos “tiveram que migrar para as linguagens do outro. Trocaram-se crenças, cambiaram-se religiões, casaram-se línguas. As raças renasceram em outras peles”:<sup>139</sup>

A identidade, aqui, só pode nascer da pluralidade [...]. Nesta região [...], negros, brancos, indianos e chineses conviveram durante séculos. Essa vivência comum foi lançando sementes. Grande parte delas, porém, não foi fecundada. [...] A multiracialidade foi dando passo à mestiçagem. As falências de doutrinas, a derrota dos esquemas económico de “salvação” não espalharam apenas ruínas. Por entre escombros, este mosaico de gente diversa faz emergir uma cultura que está apta para a verdadeira modernidade porque é capaz de se imaginar, de criar em desobediência de todos os sistemas.<sup>140</sup>

Os “escombros” de Moçambique, seus fragmentos dispersos de uma totalidade enganosa, contrariam a visão redentora e mítica em que possuir uma identidade nacional é “estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e temporal, ligando o passado, o futuro e o presente numa linha ininterrupta”<sup>141</sup>, abrindo-se, em conflito, para a existência de muitos povos, muitas identidades, cujas origens não são únicas, mas diversas.

<sup>137</sup> HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Humanitas. p. 28.

<sup>138</sup> COUTO, Mia. Op. cit. nota 164. p. 108.

<sup>139</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>140</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>141</sup> HALL, Stuart. Op. cit., nota 137. p. 30.

Pensar a nação em termos das formas modulares importadas do conceito “moderno” europeu de nação revela significativas incongruências quando ele é interposto à realidade do país: o que se nomeia como Moçambique é uma rede de comunidades de diferentes configurações, de pré-modernas até modernas, ou pós-colonizadas globalizadas, em uma terra que não pode ser sacralizada, como reza a visão europeia de nação, porque foi “violada” pelo colonizador e está longe de se constituir como uma sociedade civil que se desenvolveu lentamente, como a maioria dos seus protótipos europeus, pois foi inaugurada por um ato de vontade imperial.

Para Couto, Moçambique vive uma situação quase única: todas as gerações vivas são contemporâneas da construção dos alicerces da nação:

É tudo como se passasse no presente, como se todas as mãos se entrecruzassem no mesmo texto. O país é assunto de todos, uma inadiável urgência a que ninguém pode se alhear. Todos são cúmplices dessa infância, todos deixam marcas num retrato que está na gesta. A pequena casa confirma a família que ainda não existe. Os moçambicanos são, afinal, muitos povos, iniciando a viagem entre as suas diferenças de cultura. Cada um desses povos teve a sua trajectória, absorveu em grau diverso influências do Oriente, da Europa, da vizinhança. Postos na mesma condição de criadores da sua identidade descobrem na diversidade um valor a preservar, uma riqueza que enriquece. [...] Há aqui um povo que inaugura sua própria imagem, no exacto momento em que estreia como povo, fazedor de sua modernidade e, embora a literatura não tenha força sozinha, ela pode ser uma porta para essa ponte entre esses universos distanciados, incapazes de se relacionar.<sup>142</sup>

A literatura de Mia Couto existe, o que pode soar “fora de moda”, em relação com um dado contexto social e histórico, produzido por, mas também produtor de formas particulares de conhecimento, ideologias, poder, relações institucionais e práticas culturais. Sem configurar-se como uma “grande narrativa”,<sup>143</sup> suas histórias contam temporalidades e espacialidades descontínuas e heterogêneas e revelam as várias faces que estão sendo produzidas na gesta da nação pós-colonial moçambicana.

---

<sup>142</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 26. p 113.

<sup>143</sup> Conforme a cunhou Jean-François Lyotard, quando anunciou o fim dos “grands récits” do Iluminismo, que, entre outras coisas, prometiam emancipação e promoviam a base e a legitimação para a ação coletiva e a mobilização em grande escala.



## 2. RUÍNAS DE UM TEMPO E DE UM CONCEITO

Vinte e cinco é para vocês que vivem nos bairros de cimento. Para nós, negros pobres que vivemos na madeira e no zinco, o nosso dia ainda está por vir. (Fala da adivinhadora Jessumina<sup>1</sup>)

### 2.1 UM “PREÂMBULO” NECESSÁRIO: FRAGMENTOS DO COLONIALISMO PORTUGUÊS

Algumas datas importantes marcam o começo da expansão portuguesa em direção aos territórios do Além-Mar. Em 1430, os portugueses navegaram para a costa oeste da África, na busca de riquezas, como ouro, especiarias, marfim e escravos para comercializar, ultrapassando a “Grande Barreira do Medo”, crença de que além do Cabo Bojador ficava a “boca” do Inferno, onde os navios e as pessoas ficavam negras, devido ao calor intenso<sup>2</sup>, uma antiga concepção medieval de mundo que consistia em uma barreira para os objetivos expansionistas da navegação européia. Em 1441, a primeira carga de escravos capturados pelos europeus chegava a Portugal. Em 1487/8, Bartolomeu Dias circundou o Cabo da Boa Esperança e Pedro Coxilhão chegou ao Sudão de onde viajou para a Índia (1488). Vasco da Gama, em navegação pela África e com a ajuda de um piloto muçulmano, atravessou o Oceano Índico até Calcutá (1497-8).

Em dez anos, Portugal tinha estabelecido as fundações de um império naval e comercial, deslocando os árabes, que por muitos anos foram os grandes comerciantes no Mar Vermelho e no Oceano Índico. Essas fundações se estenderam também a Goa, às Índias Orientais, Moluccas e Timor. Em 1514, seus navegadores alcançaram a China e, em 1542, fizeram o primeiro contato com o Japão. Cabe ressaltar, aqui, o alto desenvolvimento “tecnológico” do sistema de navegação português da Escola de Sagres, como fator determinante para a impressionante expansão portuguesa.

---

<sup>1</sup> Personagem do romance *Vinte e zinco* de Mia Couto. Esta fala serve também como uma das epígrafes deste livro. In: COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

<sup>2</sup> HALL, Stuart. The West and the Rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al (Orgs). *Modernity: an introduction to modern societies*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p.191. Hall também aponta outra barreira que os europeus, em geral, tiveram que transpor: a barreira da mente, que a partir de um conhecimento limitado do Outro não-europeu, criou no seu imaginário um mundo cheio de “bárbaros”, de perigos e ameaças que não os encorajava a viagens mais distantes.

Os primeiros europeus a desembarcarem na costa africana, em meados do século XV, encontraram um continente pouco desenvolvido tecnologicamente cuja causa não se encontrava na “biologia” dos seus habitantes, como pregavam os discursos de justificação da invasão, mas nas condições ecológicas, sócio-econômicas e históricas da época, e um nível elevado de organização política de seus “Estados”. Por séculos, já que a ocupação colonial efetiva da África pelo Ocidente só acontece no século XIX, foi “reservatório humano” para o trabalho escravo principalmente para as colônias americanas, relação que instituiu o binômio senhor-escravo que sustentou o progresso e a riqueza do mundo “civilizado” ocidental: “[a] colônia está em oposição dialética à modernidade da Europa, como seu sócia necessário e seu irreprimível antagonista”<sup>3</sup>.

A colonização africana foi, portanto, entre 1800 e 1900, uma história de “penetração” – o termo imbuído de sua conotação “sexual” revela as muitas imagens da “defloração” da terra africana pelo homem europeu, que se manifesta na “virilidade” da ação violenta da ocupação –, territorial desordenada empreendida por exploradores ávidos. Ocupação violenta de corpos e mentes que separou, por traçados demarcados pelos colonialistas, comunidades que, aos poucos, foram se tornando estrangeiras. No interior de cada colônia, o corte alongou-se, delimitando províncias, distritos e territórios, o que contribuiu para o esfacelamento de importantes etnias, rompimento de unidades políticas e a constituição de grupos sociais artificiais.

A colonização portuguesa, mais especificamente, centrou sua estratégia de dominação em uma operação ideológica – a dilatação da Fé e do Império. A Fé católica de um só Deus, uma só crença, um só Pastor, o Papa, e o Império que assumiu interpretações múltiplas, “retóricas de ocasião e os inúmeros sofismas dos regimes políticos”<sup>4</sup>. Salazar, por exemplo, não hesita em banir, retoricamente, da terminologia nacional a designação de colônias para “províncias ultramarinas” e que Caetano, depois da sua morte, passa a chamar de “Estados portugueses”<sup>5</sup>.

A essas duas operações, uma ideológica, profana e pirata, e outra religiosa, logo se associou a ação de um exército com sua aparelhagem de conquista e usurpação territorial ao qual

---

<sup>3</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004 p. 132.

<sup>4</sup> MELO, João de. (Org.) *Os anos da guerra*. 1961-1975. Os portugueses em África: crónica, ficção e história. v.2. Lisboa: Dom Quixote, 1988. p. 10.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*. p. 10.

competia destroçar pelas armas todos que se opusessem à ação dos padres e às missões científicas e militares. “Ainda hoje [...] é [...] inimaginável o grau de extermínio perpetrado pelos *bravos* do Infante nessas missões de evangelização”, realizada sob o poder da espada<sup>6</sup>, mas a resistência africana ao império, apesar de pouco visível na historiografia oficial, foi um “prolongado, sistemático, difuso, surdo e continuado acto de *guerra colonial*”.<sup>7</sup>

Da divisão “oficial” do continente africano, discutida e assinada, depois de várias reuniões realizadas de novembro de 1884 a fevereiro de 1885, na Conferência de Berlim, convocada por iniciativa de Bismark até a independência das colônias, em 1975, foram realizadas várias estratégias de colonização. Até a Primeira Guerra Mundial, o imperialismo português não se interessou em montar uma infra-estrutura que assegurasse o poder da metrópole à distância, o que gerou um desenvolvimento muito pequeno das colônias e um alto índice de analfabetismo. A título de ilustração, o ensino primário só se tornou obrigatório nas colônias em 1964, quatro anos depois de sua obrigatoriedade em Portugal<sup>8</sup>, o que também revela as condições educacionais precárias da metrópole, comparativamente às dos países europeus anglófono e francófono.

Com o advento do Estado Novo salazarista, em 1933, a política colonial, que se faria sentir mais efetivamente nas colônias africanas a partir da década de 1930, fica definitivamente estabelecida. Sua implantação gera na metrópole um intenso movimento de propaganda de cunho cultural e ideológico, uma “pirotecnia colonial do governo”, que em termos ideológicos vai povoar a imaginação portuguesa em relação às colônias, procurando muitas vezes ressuscitar o multissecular espírito messiânico do sebastianismo português, associado ao ressurgimento da Fé e do Império, no sentido de dar continuidade, nas colônias, a uma missão “divina” de empreender a evangelização dos autóctones e de construir a paz e o progresso que resgatariam a “lusitanidade” dos ideais universais do Império. Enfim, o advento do Quinto Império pessoano?

---

<sup>6</sup> Os ideais lusitanos, convertidos em pirataria, feitorias costeiras, especiarias e o negócio de escravos, já foram motivo de uma certa perplexidade ideológica entre o espírito humanista do poeta Camões e o expansionismo belicista do empreendimento imperialista, na figura arquetípica do Velho do Restelo, uma espécie de *alter ego* crítico do poeta na epopéia lusitana.

<sup>7</sup> MELO, João de. Op. cit., nota 4. p. 12.

<sup>8</sup> Idem, ibidem. p. 12.

Depois da partilha oficial dos territórios africanos entre as potências europeias, em função de circunstâncias históricas específicas, Portugal vai definir a sua política colonial, especificamente no caso de Moçambique<sup>9</sup>, através de medidas como a alienação de grande parte do seu território às companhias concessionárias, os acordos de trabalho com a África do Sul, nova legislação sobre a terra, os impostos e a mão-de-obra, a lei de 1899 que, entre outras coisas, reconhecia a existência de duas classes de cidadãos: os indígenas e os não-indígenas<sup>10</sup>. O Regime do Indigenato, que exigia a obtenção de cidadania legal, a obrigatoriedade de assimilação via escolas das missões religiosas, da língua e da cultura europeia, tinha a pretensão de “proteger” as populações locais de si-mesmos, isto é, de sua “barbárie”, das influências nefastas de suas culturas, dispensando-lhes um trato, quase infantil, ao lhes assegurar um ensino muito rudimentar, de apenas três anos, de leitura e escrita, alguma aritmética e noções de higiene (!), através de professores treinados em missões católicas, muitos deles padres. Com os levantes populares em Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, entre 1961 e 1964, Salazar, pressionado, põe fim ao estatuto do indígena, eliminando, pelo menos legalmente, o trabalho forçado, criando melhores condições de emprego e concedendo cidadania portuguesa a todos os africanos.

As colônias lusófonas foram as últimas a se tornarem independentes – 25 de junho de 1975 é a data oficial da independência de Moçambique do jugo português<sup>11</sup> –, o que Chabal<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> No caso específico de Moçambique, a colônia do Índico, a proximidade com os dois mais importantes centros africanos de cultura europeia, a África do Sul e a Rodésia, lhe possibilitou a apropriação de uma cultura anglo-saxã que, de certa maneira, o distingue da cultura europeia predominantemente latina das outras colônias. Em Guiné-Bissau, por outro lado, por sua proximidade fronteiriça, daí cultural, com os espaços colonizados pela França, é possível perceber uma ascendente presença cultural francófona, devida, mais contemporaneamente, aos inúmeros empreendimentos culturais realizados pela França no país.

<sup>10</sup> A postura de Salazar, em 1930 através da Acta Colonial (1936), foi a de revisar a legislação colonial prévia, oferecendo uma visão teórica idealizada do papel das colônias na política portuguesa, ou seja, elas eram, para ele, pólos de difusão dos valores cristãos em “terras selvagens”, “os cus de Judas”, na acepção que lhe davam em Angola e que vai ser título do romance homônimo do português António Lobo Antunes. A ambição de Salazar era a de criar uma classe social portuguesa e, ao longo prazo, uma africana composta de trabalhadores manuais de origem sócio-econômica média-baixa que assegurassem com sua presença os interesses de Portugal na África sem ambições políticas e que se identificassem com os valores do catolicismo e da família. Empreendeu, para isso, campanhas para emigração portuguesa para as colônias, especialmente a partir de 1950.

<sup>11</sup> Os movimentos de resistência na África lusófona, que optaram pela luta armada, devem ser lidos no contexto da Guerra Fria, ou seja, ao apoio do bloco soviético se contrapôs a oposição do bloco capitalista. Em Guiné-Bissau e Cabo Verde, o Partido Africano para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC) liderado por Amílcar Cabral, sai vitorioso no combate ao exército português, logrando a independência das duas colônias. Em Angola, três movimentos de libertação foram apoiados por diferentes forças internacionais: o Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), com apoio do bloco soviético, e que acabou triunfando e governando o futuro país; a Frente Nacional para Libertação de Angola (FNLA) e a União dos Territórios de Angola (UNITA), de estrutura tribal, ambos apoiados pelos Estados Unidos e que acabaram aliando-se. Em Moçambique, a Frente Nacional de Libertação de Moçambique (Frelimo), criada em 1964, foi vitoriosa na luta armada contra a metrópole, apesar das várias

atribuiu à sua precariedade econômica e institucional<sup>13</sup>. Com a independência das colônias<sup>14</sup>, depois de violentos movimentos de guerrilha contra o exército português, os africanos apoiados pelo bloco soviético<sup>15</sup>, que lhes ofereceu armamento, logística de guerra e a “utopia socialista”, empreendem diferentes políticas voltadas à construção de novos Estados-nação, que ocorrem paralelamente à introdução de novos estudos que buscam resgatar a experiência vivida do sujeito colonizado. Os Estudos pós-coloniais nos Estados Unidos, surgidos ao final dos anos setenta e inícios dos oitenta do século XX, apesar de terem como ponto de referência o mundo colonial anglo-saxão, têm sido importantes também para ler o colonialismo ibérico e, mais especificamente, para o que me interessa analisar, o lusófono.

Boaventura de Sousa Santos<sup>16</sup> enfatiza a diferença do colonialismo português em contraposição ao inglês e ao francês (“colonialismos hegemônicos”), apontando a necessidade do estabelecimento de outros referentes teóricos daqueles propostos por aqueles que lidam com o contexto anglo-saxão, para ler esse colonialismo. Para Santos, o colonialismo português se define como, na alegoria shakespereana, *entre* Próspero e Calibã, *entre* civilizado e primitivo, dada a sua condição semiperiférica: quando era centro metropolitano na África era “colônia” informal da

---

tentativas de Portugal em neutralizá-la: o atentado de 1969 contra seu líder Eduardo Mondlane foi atribuído aos serviços secretos portugueses. Além da Frelimo, a Renamo (Renovação Nacional de Moçambique), apoiada pelo bloco capitalista, especialmente pela África do Sul e a Rodésia, vai empreender uma oposição ferrenha à Frelimo, o que vai favorecer a eclosão da guerra civil em Moçambique.

<sup>12</sup> CHABAL, Patrick. Part I. Mozambique. In: \_\_\_\_\_ et al. (Orgs) *The postcolonial literature of lusophone Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1996. p. 44.

<sup>13</sup> É importante frisar a contribuição das nações ocidentais e da Igreja Católica na duração do colonialismo português. A contribuição da Igreja já foi referenciada no seu papel “evangelizador”. Dentre as nações ocidentais, incluem-se o apoio da França e da Alemanha que vendiam armamento para o exército português e também dos Estados Unidos a quem foram entregues bases militares em Açores.

<sup>14</sup> Sem querer diminuir o papel central da resistência armada africana na libertação das colônias, penso ser importante mencionar também a morte de Salazar e com ele o fim de uma longa ditadura, e também o papel de intelectuais, movimentos, partidos políticos e de parte do exército português, descontentes com os rumos da política colonial e com o regime ditatorial vigente à época, para pôr fim ao colonialismo português. A Revolução dos Cravos, de abril de 1974, abre caminho para a conscientização definitiva da necessidade de pôr fim aos desmandos metropolitanos nos territórios que resistiam à ocupação.

<sup>15</sup> A opção por um modelo socialista parece estar relacionada a uma oposição mais explícita que os partidos socialistas e comunistas (dentro e fora de Portugal) empreenderam contra a ditadura de Salazar e que ganhou a simpatia das elites africanas assimiladas quando estudavam na metrópole. Esse apoio foi decisivo também durante as guerras de independência. Chabal menciona que essa definição política diferencia os espaços lusófonos dos demais espaços na África que optaram por diferentes modelos e os aproximou ao mundo socialista, fora do continente. In: CHABAL, Patrick et al (Orgs.). Op. cit., nota 12, p. 51. Em 1991, pude observar pessoalmente em Guiné Bissau, onde participei de um programa da UNESCO, que havia um grande número de médicos e enfermeiros cubanos trabalhando no país.

<sup>16</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro. Disponível em: <[http://www.ces.pt/misc/Do\\_pos-moderno\\_ao\\_pos-colonial.pdf](http://www.ces.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf)> Acesso em 05/09/2007.

Inglaterra. A “universalização” da experiência colonial a partir do colonialismo britânico, em que o seu colonizador é tomado como representando a Europa em confronto com o “resto” do mundo, obscurece a existência das várias “europas” e das relações desiguais entre elas e os seus diferentes colonialismos e interferindo, assim, nas próprias concepções do pós-colonial. Deste modo, a relação Norte/Sul se abre para outras contraposições, porque há também o Sul do Sul, o Norte do Sul, o Sul do Norte e o Norte do Norte, de acordo com Santos.

A própria nação portuguesa narrou-se sobre a ausência de um discurso, de uma identidade nacional, que a definisse internamente, assistindo à margem o protagonismo das nações mais hegemônicas, marcando-se por uma identidade de fronteira. Conforme Santos, Portugal, como “periferia” européia, “assumiu mal o papel de centro nas periferias não européias da Europa. Daí o acentrismo característico da cultura portuguesa que se traduz numa dificuldade de diferenciação face ao exterior e numa dificuldade de identificação no interior de si mesma”<sup>17</sup>, o que levou, a título de ilustração, à hipocrisia do mito da democracia racial, típica de um poder colonial que precisa disfarçar sua fraqueza, tem que se disfarçar de poder não colonial, porque lhe é difícil ser esse poder o tempo inteiro. Situação muito diversa dos imperialismos hegemônicos, inglês e francês.

Portugal foi, portanto, por mais de um século centro de um império e periferia de outros impérios mais hegemônicos, que também o viam com características semelhantes àquelas que atribuíam aos povos colonizados de Além-Mar. Esse “vazio de poder” que o colonizador português teve, a partir do século XVII, fez com que as elites “crioulas”, descendentes de portugueses, viessem a funcionar como “agentes da colonização”, diferentemente das oriundas das colônias inglesas. Sem querer reduzir toda a pertinente argumentação que Boaventura Santos desenvolve, concordo com sua posição epistemológica especialmente quando temos como referente a situação da colonização brasileira, fundamentalmente ibérica, mas, no caso de Moçambique, a ex-colônia portuguesa que teve um contato muito próximo, por sua posição geográfica, com o mundo do colonialismo inglês<sup>18</sup>, penso que os Estudos pós-coloniais anglo-

---

<sup>17</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995. p. 152.

<sup>18</sup> Mia Couto confirma essa estreita ligação com o mundo cultural anglófono ao responder, em entrevista, sobre a possível ameaça à hegemonia cultural portuguesa em Moçambique com a inclusão desse país na *Commonwealth* (Comunidade de países de língua inglesa): “[o] que se passa em Moçambique não pode ser olhado pelo ponto de

saxões têm muito a dizer. As questões, levantadas por esses estudos, também abrangem situações que se referem mais amplamente ao universo político, social, econômico e principalmente cultural do mundo pós-colonial, como um todo, o que também justifica sua importância para estudar os tempos e espaços do colonialismo lusófono, porque, como aponta Said, quando Caliban vê sua própria história como um aspecto da história de *todos* os homens e mulheres subjugados por todos os tipos de colonialismo, apreende a complexa verdade de sua própria situação social e histórica.<sup>19</sup>

## 2.2. O PÓS-COLONIAL: “UMA EPISTEME EM-FORMAÇÃO”

Conceitos deslizantes, de fronteiras porosas, como o pós-colonial, são um modo de compreender e de descrever o que significa fazer uma escolha política, ética, epistemológica (Bhabha diria “enunciativa”) e teórica em um tempo-espaço marcado por dinâmicas fronteiriças em que o “sentido”, o significado, se desloca nômade e desenraizado, na contracorrente de um pensamento que ordena tudo à imagem e semelhança de uma posição racionalista ocidental marcada por dicotomias, em que valores contrários bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc., só podem se opor se “cada um dos termos seja simplesmente *exterior* ao outro, ou seja, que uma das posições (dentro/fora) já seja credenciada como matriz de toda a posição possível”.<sup>20</sup> Como no mundo colonial, a relação entre o dentro/fora, externo/interno, representada pelo eixo colonizador/colonizado, deu-se sempre de forma “contaminada”, “relacional”, é necessária uma revisão de paradigma, de episteme, para olhar esse “passado”. Tarefa que tem sido assumida pela agenda pós-colonial.

Percorro, inicialmente, algumas dessas *passagens* conceituais do “pós-colonialismo”, no intuito de entender o estatuto movente desse termo e as razões que o tornaram, como aponta Hall,

---

vista da anglofonia versus a lusofonia. Moçambique tem uma ligação histórica muito forte com a África do Sul; econômica e cultural. Por exemplo, “[a]s pessoas trabalham nas minas e nas plantações da África do Sul, mas não aprendem o inglês. Voltam a Moçambique falando uma espécie de língua franca, o fanacalô”. In: Cultura na África é garrafa de naufrago. Entrevista com Mía Couto e Pepetela. Folha ilustrada. *Folha de São Paulo*. 6 de novembro de 1999. p. 10.

<sup>19</sup>SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 271.

<sup>20</sup>DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. p. 117-8.

“um signo de desejo para alguns, e igualmente para outros, um sinal de perigo”.<sup>21</sup> Para isso, apresento, inicialmente, algumas de suas principais ambigüidades, especialmente as que dizem respeito ao seu contestado prefixo “pós”, que “transporta” seus “outros” – colonialismo, neocolonialismo, imperialismo, neo-imperialismo, Terceiro Mundo –, e em cujos limites se define sem superá-los completamente.<sup>22</sup>

Em um segundo momento, resgato a posição de Hall<sup>23</sup>, que, a meu ver, consegue estabelecer um lugar para o pós-colonial que melhor define a literatura de Mia Couto: um lugar que não apenas descreve uma determinada sociedade ou época, mas *relê* a colonização como parte de um processo essencialmente transnacional e transcultural<sup>24</sup> que vai produzir uma “reescrita descentrada, diaspórica [...] das grandes narrativas imperiais do passado”<sup>25</sup>, deslocando noções geralmente binárias e excludentes da relação colonizador/colonizado e escrevendo uma outra história do colonialismo, que rompe com a linearidade vazia e homogênea do discurso da História eurocêntrica dos colonizadores. Hall reconhece que essa relação se deu de forma violenta, distinta e assimétrica, mas foi sempre “contaminada”, na medida em que a colonização não se limitou ao “externo” da metrópole, mas imprimiu também nela profundas inscrições. De uma perspectiva pós-colonial, a relação Terceiro Mundo e Primeiro Mundo também é revisada, na medida em que busca desconstruir a estrutura binária de oposição entre eles e, com isso, possibilitar o reconhecimento de que suas fronteiras culturais e políticas, localizadas no “vértice” desse encontro, são muito mais complexas e híbridas.<sup>26</sup>

As questões mais constantes que envolvem o pós-colonial dizem respeito fundamentalmente ao caráter ambíguo do seu prefixo “pós”; ao emprego “universalizante” do termo para descrever temporalidades e espacialidades diversas e à “despolitização do campo dos

<sup>21</sup> HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, p. 101.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*. p. 101.

<sup>23</sup> O texto que me inspira especialmente é o seu ensaio “Quando foi o pós-colonial?”, citado na nota 21.

<sup>24</sup> Transnacional e transcultural porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural que se realiza desde “a ‘viagem para fora’ da missão civilizatória ocidental [até e para além] o trânsito dos refugiados econômicos ou políticos dentro e fora do Terceiro Mundo”, criando, com isso, um processo de tradução cultural. In: BHABHA, Homi. O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 241.

<sup>25</sup> HALL, Stuart. Op. cit., nota 21. p. 109.

<sup>26</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 24. p. 242.



Estudos pós-coloniais e a uma certa “sacralização”, nos meios acadêmicos, do pensamento de alguns autores<sup>27</sup> que teorizam especialmente em termos semióticos e lingüísticos. Aqui vale ressaltar o uso privilegiado da teoria e da crítica literária para os estudos pós-coloniais. Um lugar de materialidade política, econômica e ideológica, como ilustra a crítica de Said, que atribui ao texto “mundano” da cultura em geral, e em especial ao texto literário, uma estreita relação com o colonialismo/imperialismo. Especialmente o romance constitui um campo rico para visualizar (e muitas vezes também para esconder) tanto a cumplicidade como a resistência ao colonialismo/imperialismo europeu. Outros, ainda, avaliam o pós-colonial como um “sintoma”, uma espécie de discurso legitimador das relações de poder do imperialismo contemporâneo, na medida em que acentua a fragmentação, o hibridismo e a diferença. Aí incluem-se nomes como os de Arif Dirlik<sup>28</sup>, um dos seus maiores detratores, e mais recentemente Michael Hardt e Antonio Negri<sup>29</sup>, quando o relacionam diretamente ao pós-modernismo. A definição dos “outros” do pós-colonialismo, especialmente do colonialismo e imperialismo<sup>30</sup>, também tem gerado posições epistemológicas e enunciativas diversas.

Sem aludir a um contexto específico, Said define imperialismo e colonialismo, de certa forma, como faces de uma mesma moeda: o primeiro se refere a uma vontade ideológica de dominação empreendida por um centro de poder e o segundo, à prática de implantação de contingentes, oriundos ou não do centro metropolitano, nos territórios conquistados. Uma

<sup>27</sup> Especialmente Said, Bhabha e Spivak, pensadores oriundos da diáspora produzida pelo próprio colonialismo.

<sup>28</sup> Aqui me refiro ao ensaio de Dirlik, “The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism”. In: McCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir; SHOHAT, Ella. (Orgs) *Dangerous liaisons: gender, nation and postcolonial perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 501-528. Dirlik, um conhecido estudioso da China, faz uma contundente crítica ao pós-colonial – “um culturalismo”, como ele o designa. Seus intelectuais, pós-estruturalistas e pós-fundacionistas (na sua grande maioria, ocupando lugar de prestígio nas grandes universidades do Primeiro Mundo, especialmente nas norte-americanas do *Ivy League*), e utilizando uma linguagem oriunda da “virada lingüística” para reformular o marxismo acabam por compactuar, conforme o crítico, com a estruturação capitalista do mundo moderno, funcionando como “cúmplices” da consagração da sua hegemonia. Essa posição vai ser contraposta energeticamente por Hall, como veremos mais tarde.

<sup>29</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Op. cit., nota 3.

<sup>30</sup> Edward Said define colonialismo, no sentido de não confundi-lo com o imperialismo, como “a implantação de colônias em territórios distantes”. Imperialismo, por outro lado, caracteriza-se por um conjunto de práticas, teorias e atitudes de “um centro metropolitano dominante governando um território distante”. O imperialismo, em nível bem elementar, “significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros”, portanto, pode-se falar de pós-colonialismo, considerando o fato de que não há mais colônias *stricto-sensu*, mas o imperialismo continua vivo em uma esfera cultural geral e em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais. In: SAID, Edward. Op. cit., nota 19. p.19.

distinção de demarcação muito fluida para muitos estudiosos desses fenômenos, que Said toma no sentido, fundamentalmente, de fenômenos “históricos”.

Para Ania Loomba<sup>31</sup>, colonialismo e imperialismo são termos frequentemente usados para designar o mesmo fenômeno. Uma maneira útil de distinguir entre eles seria a de não separá-los em termos temporais, mas em termos espaciais, e pensar o imperialismo ou neo-imperialismo como um fenômeno que tem sua origem na metrópole, de onde emerge o poder, a dominação e o controle. Assim, o imperialismo pode funcionar sem colônias formais (como é o caso do imperialismo norte-americano, hoje), mas o colonialismo não.<sup>32</sup>

As polêmicas quanto ao uso e sentido dos termos colonialismo/imperialismo e pós-colonialismo/neocolonialismo nos diversos posicionamentos dos críticos citados alertam para a necessidade de não somente pensar o colonialismo e o pós-colonialismo, mas também pensar o que vem *antes* do colonialismo. Quais as ideologias, as práticas e as hierarquias que coexistiram com o colonialismo, já que ele não se impôs sobre uma *tabula rasa*? Esses espaços pré-coloniais não podem ser evocados como algo incólume à ação predatória do colonialismo e, com isso, ser nostalgicamente resgatados, como pregam algumas visões nativistas, nem tampouco ser analisados por perspectivas redutoras que os vêem como mundos definidos inteiramente por sua relação com o colonialismo, o que pode implicar em tornar irrelevante uma longa e complexa história pré-colonial.

O índice mais problemático do pós-colonial tem sido, portanto, o caráter ambíguo do prefixo “pós”, já referido, porque ele alude, para muitos críticos<sup>33</sup>, ao mesmo tempo a uma temporalidade cronológica e ideológica. Cronológica, ao alinhar o pós-colonial com outros “pós”, o pós-guerra fria, o pós-independência, por exemplo, termos que enfatizam o encerramento de um período histórico e a passagem para outro, e ideológica, porque ele também aponta para a

---

<sup>31</sup> LOOMBA, Ania. *Colonialism/postcolonialism*. London: Routledge, 1998. p. 7.

<sup>32</sup> Se considerarmos fatos mais recentes da história, como a invasão do Iraque pelos Estados Unidos, fica bem mais difícil estabelecer a diferença, defendida por Loomba, entre imperialismo e colonialismo, mesmo quando definimos o último como “implantação de colônias em territórios distantes”. Estamos criando novas categorias para o termo “colônia”, quando temos um governo iraquiano nacional, mas controlado (militar e ideologicamente) e ocupado pelos centros euro-americanos de poder que se dizem parceiros na luta contra o “Mal”?

<sup>33</sup> Aqui me refiro especialmente a Ella Shohat e Robert Stam, Ania Loomba e Anne McClintock.

superação do colonialismo, significação bastante controversa, para eles, pois a descolonização é um processo em devir, tanto na sua relação com o colonialismo europeu, como também em relação às novas configurações políticas do pós-independência.

O prefixo “pós” do pós-colonial, para McClintock <sup>34</sup>, está também “assombrado” pelo fantasma do tempo linear que ele próprio pretende contestar, pois marca a história como uma série de momentos ao longo de um caminho que vai do “pré-colonial”, ao “colonial” e finalmente ao “pós-colonial”, reafirmando o tropo do tempo seqüencial iluminista do progresso que, paradoxalmente, ele próprio pretende contestar:

Se a teoria pós-colonial buscou desafiar a grande marcha do historicismo ocidental com seu séquito de binários (eu-outro, metrópole-colônia, centro-periferia, etc.), o *termo* pós-colonialismo, todavia, reorienta o globo em torno de apenas uma oposição binária: colonial/pós-colonial. Além disso, a teoria é então deslocada do eixo binário de *poder* (colonizador/colonizado – por si só inadequadamente matizado, como no caso das mulheres) ao eixo binário de *tempo*, um eixo ainda mais produtivo de nuance política, já que não distingue entre beneficiários do colonialismo (os ex-colonizadores) e vítimas do colonialismo (o ex-colonizado).<sup>35</sup>

Para McClintock, esse prefixo reduz as culturas dos povos a um tempo “preposicional”, fazendo do colonialismo o marcador histórico determinante. A autora estranha também o fato de o termo ser raramente usado para significar *multicplicidade*, o que parece ser um paradoxo para um pensamento que se constitui no discurso do hibridismo e do multiculturalismo, lacuna revelada pela proliferação de expressões singularizantes como “a condição pós-colonial”, “o intelectual pós-colonial”, “a situação pós-colonial” e “o Outro pós-colonial” que diluem a imensa variedade de histórias e condições dos sujeitos pós-colonizados. Assim a categoria pós-colonial, usada no singular, acaba por revelar uma certa tendência panóptica de ver o globo dentro de abstrações genéricas desprovidas de nuances políticas<sup>36</sup>. Nuances fundamentais para entender o

<sup>34</sup> McCLINTOCK, Anne. The angel of progress: pitfalls of the term “post-colonialism”. In: CHRISMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick (Orgs.) *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 291-303.

<sup>35</sup> Tradução livre do seguinte excerto: “If post-colonial theory has sought to challenge the grand march of western historicism with his entourage of binaries (self-other, metropolis-colony, center-periphery, etc.), the *term* post-colonialism nonetheless re-orientes the globe around a single, binary oposition: colonial/post-colonial. Moreover, theory is thereby shifted from the binary axis of *power* (colonizer/colonized – itself inadequately nuanced, as in the case of women) to the binary axis of *time*, an axis even less productive of political nuance since it does not distinguish between the beneficiaries of colonialism (the ex-colonizers) and the casualties of colonialism (the ex-colonized). In: McCLINTOCK, Anne. Op. cit., nota 34. p. 292-3.

<sup>36</sup> LOOMBA, Ania. Op. cit., nota 31. p. 293.

lugar das mulheres, por exemplo, (e aqui podemos estender o exemplo para variadas classes, etnias e culturas que permanecem à margem do poder), para as quais foi negado igual acesso aos direitos e recursos do novo Estado-nação contrariamente ao que pregava a retórica utópica da “unidade popular” dos discursos nacionalistas anticoloniais.

Loomba<sup>37</sup> também contesta o que ela define como a ambivalência de sentido do prefixo “pós” na sua dimensão dupla que implica uma “conseqüência” temporal, como o que vem depois, e uma ideológica, como algo que foi superado. A segunda implicação tem sido a mais contestada, pois se as desigualdades da lei colonial não desapareceram, talvez seja prematuro proclamar o fim do colonialismo. Um país pode ser ao mesmo tempo pós-colonial, porque não é mais colônia de um centro metropolitano, e neocolonial, porque é ainda cultural e economicamente dependente desse ou de outros centros metropolitanos, como é o caso de grande parte dos países das regiões subdesenvolvidas e em desenvolvimento. A nova ordem global não depende de controle direto – na invasão e ocupação do Iraque pelo governo norte americano, ele é exercido “oficialmente” pelos iraquianos apoiados pelos Estados Unidos –, mas permite a penetração econômica, cultural e, em graus variáveis, política, de alguns países por outros. Para ela, é mais interessante pensar o pós-colonial como “a contestação da dominação colonial e os legados do colonialismo”<sup>38</sup> e usar o termo com a consciência de suas lacunas e ambigüidades. Ele é útil, para a autora, para designar um processo geral com características partilhadas em todo o globo, mas nunca desenraizado de localidades e temporalidades específicas, pois senão pode obscurecer as relações de dominação que busca desvelar.

Não só a temporalidade do prefixo “pós” suscita ambigüidade, mas também o tempo-espaço coberto pelo pós-colonialismo, quando ele é associado, por exemplo, tanto aos países do Terceiro Mundo, que conquistaram sua independência após a Segunda Guerra Mundial, como também à presença diaspórica do Terceiro Mundo no interior das metrópoles do Primeiro, o que

---

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*. p. 7.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*. p. 19.

acaba por nivelar formações nacionais e raciais bastante distintas<sup>39</sup> e também apagar certas relações de perspectiva<sup>40</sup>.

O que é, quando começa, e onde é encontrado o pós-colonial, são perguntas fundamentais que têm suscitado posições bem heterogêneas, revelando um campo “teórico” e político tenso e dificultando um uso mais universalizante do termo para uma área tão extensa que engloba histórias muito diversas, já que o próprio colonialismo é especialmente vulnerável a generalizações, dadas às práticas heterogêneas e diferentes impactos por ele produzidos.

Se partirmos da perspectiva de que a experiência colonial é dividida, de maneira assimétrica entre colonizador e colonizado, o que Fanon chamou de “um mundo cindido em dois”,<sup>41</sup> cuja linha divisória é indicada “por quartéis e delegacias de polícia”<sup>42</sup> e, também, cuja extensão temporal e espacial inviabiliza qualquer generalização, o “pós” de pós-colonialismo indicaria a perspectiva do ex-colonizado [o moçambicano], do ex-colonizador [o português] e/ou a do imigrante deslocado na metrópole [o moçambicano, em Portugal], perguntam Shohat e Stam?<sup>43</sup> E eu ainda incluiria nesse questionamento o imigrante estrangeiro e o exilado e também seus descendentes nascidos em solo africano (o indiano e o chinês, por exemplo), “deslocados” dentro de Moçambique.

E o lugar de Mia Couto? Como um escritor branco nascido em Moçambique vivenciou o colonialismo, na sua ambivalente identidade? De que maneira ele problematiza a relação entre colonizador e colonizado? Qual a *sua* condição pós-colonial?<sup>44</sup> Quando pensamos sobre a história

---

<sup>39</sup> SHOHAT, Ella; STAM, Robert. (Orgs.) *Crítica da imagem etnocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 74.

<sup>40</sup> Ania Loomba também polemiza esse tempo-espço, perguntando, em diálogo com Shohat e Stam, *onde* o pós-colonialismo pode ser encontrado, já que muitas minorias que vivem no Ocidente e povos do Terceiro Mundo compartilham histórias de exploração colonial, raízes culturais e também a postura política de oposição em relação às heranças da dominação colonial, mas suas histórias e suas preocupações presentes não podem ser analisadas sob a rubrica de um mesmo colonialismo, pois são muitas as suas diferenças, quer elas se refiram à África ou às Américas, por exemplo. In: LOOMBA, Ania. Op. cit., nota 31. p. 15-6.

<sup>41</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 28.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*, p. 28.

<sup>43</sup> No seu questionamento, Shohat e Stam utilizam como exemplos o argelino, o francês e o argelino na França.

<sup>44</sup> Para Ania Loomba, não interessa as relações e/ou diferenças com a metrópole que as populações brancas vivenciaram nos espaços não-ocidentais colonizados. Elas não estiveram sujeitas ao genocídio, à exploração econômica, à dizimação cultural e à exclusão política sofridas pelos indígenas. In: LOOMBA, Ania. Op. cit., nota 31. p.10.

do colonialismo europeu na África, que sujeitou seus autóctones – identificados fundamentalmente no discurso colonialista como os não-brancos, os não-ocidentais – a um estado contínuo de violência, alienação e domesticação, em que eram vistos como “a quintessência do mal”, “impermeáv[eis] à ética”, e “cujos costumes, tradições e principalmente seus mitos são a própria marca desta indigência”<sup>45</sup>, torna-se evidente que a cor da pele, a história passada e as inscrições culturais e políticas demarcaram um lugar para esses africanos diferente daquele vivenciado por Mia Couto. Vivendo uma relação colonial sob uma lógica maniqueísta de exclusão, em que a pureza das identidades só resiste como afastamento da contaminação com o Outro – o negro colonizado –, e um processo de descolonização que se instituiu, pelo menos nos primeiros anos do pós-independência que se seguiram às lutas de libertação, como um acerto de contas violento contra os estigmas impingidos aos colonizados pela lei colonialista,<sup>46</sup> o “entre-lugar” identitário de Mia Couto configura uma outra face desse encontro colonial. Localização que enfatiza ainda mais o caráter não-homogêneo do termo, abrindo para diferentes condições pós-coloniais em que se inscrevem relações identitárias mais híbridas na zona de contato produzida pelo colonialismo.<sup>47</sup>

Como as barreiras que dividiram o mundo colonial não foram erguidas apenas em fronteiras impostas, que ajudaram a “naturalizar” a divisão colonizador/colonizado, mas foram produzidas também pelo discurso que criou uma certa homogeneização da África e sua conseqüente essencialização, uma África, como analogamente faz Edward Said com Oriente dos orientistas, que não é a África “real”, empírica, mas um continente concebido pelo discurso europeu<sup>48</sup>, que “África” o texto de Mia Couto enuncia? Como se atravessam fronteiras reiteradas

<sup>45</sup> FANON, Frantz. Op. cit., nota 41. p. 30-31.

<sup>46</sup> Sartre, em seu prefácio ao livro de Fanon *Os condenados da terra*, usa a metáfora do bumerangue para ilustrar a resposta violenta dos indígenas contra os colonizadores. In: SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. Op. cit., nota 41. p.13.

<sup>47</sup> Em entrevista ao Circulo de Leitores *on line*, ao ser perguntado se ele se considerava um “tradutor” entre dois mundos, Mia Couto responde: “Sim. Mas essa tradução não merece credibilidade senão como uma versão, uma recriação.[...] Descendo de europeus e nasci, cresci e sempre vivi em África. Em casa e na escola tive aprendizagens em função da cultura dos meus pais. Na rua e na vida, porém, assimilei lógicas bem diversas. Essa diversidade me enriqueceu.[...] Só hoje assumo essa duplicidade de mundos como uma fonte de prazer. Mas eu não me recordo de sentir antes isso como fonte de prazer ou como um drama de identidade”. Couto, Mia. Sou um poeta que conta estórias. Entrevista. Disponível em: < [http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod\\_artigo=68379](http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod_artigo=68379)> Acesso em 03/04/07.

<sup>48</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Op. cit., nota 3. p.142.

pelos discursos europeus colonialistas entre o mundo ocidental e não-ocidental? Como ser um escritor *entre* esses dois mundos?

Shohat e Stam<sup>49</sup> criticam também o uso indiscriminado do termo pós-colonialismo no final dos anos 80 do século XX, o que coincidiu com “o eclipse do antigo paradigma do Terceiro Mundo”,<sup>50</sup> para designar estudos que abordavam questões ligadas às relações coloniais e seus desdobramentos, porque esse termo acabou por deslocar o sentido mais político e econômico, a “aura mais militante”, das relações entre colonizadores e colonizados ligado à expressão Terceiro Mundo, em favor de uma “aura magnética de prestígio teórico”<sup>51</sup>. Para esses autores, diferentemente dos outros “pós”, pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-feminismo, etc., que remetem à superação de paradigmas filosóficos, estéticos e políticos ultrapassados, o pós-colonialismo implica “tanto um movimento além das teorias nacionalistas anticoloniais, quanto um movimento além de um ponto específico da história”,<sup>52</sup> novamente enfatizando sua ambigüidade temporal.

Michael Hardt e Antonio Negri, ao criticarem o pensamento pós-modernista e pós-colonial<sup>53</sup>, que, para eles, assentam suas bases crítico-teóricas em uma leitura equivocada da sociedade global contemporânea, que aponta para uma nova soberania em transição, a do Império, uma soberania “pós-moderna”, marcada pelo fim do colonialismo e o declínio dos poderes da nação<sup>54</sup>, apresentam uma crítica contundente às suas bases teóricas, epistemológicas e ideológicas, bastante sintonizada com as posições de Dirlik, no ensaio referido. Para esses autores, os discursos pós-modernistas e pós-coloniais parecem não reconhecer o “inimigo” de hoje, já que continuam a lidar “com a persistente influência do Iluminismo”<sup>55</sup> e “a combater os

<sup>49</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. Op. cit., nota 39. p. 73.

<sup>50</sup> Idem, ibidem. p. 73.

<sup>51</sup> Idem, ibidem. p. 73. Essa posição também é defendida por Dirlik, no seu ensaio referido na nota 23.

<sup>52</sup> Idem, ibidem. p. 74.

<sup>53</sup> Appiah, Boaventura Santos, Hall e Bhabha também escreveram sobre essa relação. Hardt e Negri se concentram, fundamentalmente, na obra de Homi Bhabha para fazer a relação pós-modernismo e pós-colonialismo. Para eles, Bhabha “apresenta o exemplo mais claro e bem enunciado da continuidade entre os discursos pós-modernista e pós-colonialista”, cujo alvo mais básico é o ataque às divisões binárias do pensamento iluminista moderno. In: HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. Op. cit., nota 3. p. 161.

<sup>54</sup> Idem, ibidem. p.155.

<sup>55</sup> Hardt e Negri também apontam para o que seria uma padronização da soberania moderna apenas sob o ponto de vista do Iluminismo europeu. Para eles, há duas modernidades, duas tradições distintas e conflitantes a considerar: a iniciada pela revolução do humanismo renascentista, de Duns Scout a Spinoza, “com a descoberta do lugar da imanência e a celebração da singularidade e da diferença”, e a do Termidor da revolução renascentista “que buscou o

restos do pensamento colonialista”, respectivamente, tomando como ponto de partida o conceito de soberania moderna. A afirmação do hibridismo, da diferença, do pensamento de pluralidade e multiplicidade, e uma política de fluxo desterritorializante defendida por seus estudiosos são, para esses autores, “sintomas” de um fenômeno histórico que indica uma ruptura na tradição da soberania moderna. No contexto pós-colonial, o poder não funciona mais em uma estrutura binária e dialética, mas em fluxos deslizantes de redes globais de poder “que consistem em estruturas altamente diferenciáveis e móveis”.<sup>56</sup>

Esses fluxos ganham novas configurações, não mais na dimensão dicotômica do colonialismo/imperialismo europeus do século XIX, mas em redes difusas e flexíveis do biopoder<sup>57</sup>, do que Hardt e Negri chamaram de Império: “uma globalização irresistível e irreversível de trocas econômicas e culturais”<sup>58</sup> que, juntamente com o mercado global e com circuitos também globais de produção, institui uma nova lógica e estrutura de comando, uma nova forma de soberania.

Para esses autores, o fim do colonialismo e o declínio dos poderes da nação indicam uma transição geral do paradigma da soberania moderna para o da soberania imperial. As diversas teorias pós-modernas e pós-colonialistas dão-nos uma primeira visão dessa passagem, mas em uma perspectiva limitada, ao restringirem-se a combater a influência do Iluminismo como fonte de dominação e os restos do pensamento colonialista, respectivamente. Porém, os alvos visados pelas suas críticas mudaram o que despotencializa suas disputas. Para eles, uma nova soberania, a “pós-moderna”, substituiu a soberania moderna. Suas estratégias que parecem libertadoras estariam coincidindo com elas e até reforçando-as involuntariamente. Ao defenderem uma política da diferença, fluidez e hibridismo para desafiar binarismos e essencialismos da soberania

---

controle das forças de utopia da primeira, mediante a construção e a mediação de dualismos”. Os pós-modernistas e os pós-colonialistas, para eles, consideram apenas a segunda na sua contestação aos paradigmas modernos. In: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Op. cit., nota 3. p.158.

<sup>56</sup> Idem, ibidem. p. 169.

<sup>57</sup> Conforme Hardt e Negri, a sociedade disciplinar estudada por Foucault, cujo comando panóptico é exercido por instituições disciplinares (a prisão, o hospital, o asilo, a escola, etc.), através de dispositivos de poder, que regulam e produzem costumes, hábitos e práticas, no sentido de assegurar a obediência ao sistema, dá lugar, hoje, à sociedade de controle biopolítico, cujos mecanismos de regulação são mais “democráticos”, distribuídos por corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoras, etc.) e cérebros (em sistemas de comunicação, redes de informação, etc.). Idem, ibidem. p. 43.

<sup>58</sup> Idem, ibidem. p. 12.



moderna, esses teóricos se vêem na perspectiva de “arrombar uma porta aberta”,<sup>59</sup> já que esse novo “inimigo”, o Império, não se organiza mais em identidades essenciais, divisões binárias e oposições estáveis<sup>60</sup>. Por isso, eles afirmam que as políticas do hibridismo e da “livre atuação das diferenças por cima de fronteiras [...] é libertadora apenas no contexto da soberania moderna iluminista”.<sup>61</sup>

A perspectiva pós-colonialista, para esses críticos, continua, portanto, preocupada basicamente com a soberania moderna que pode ser uma ferramenta útil para uma releitura da História, mas é insuficiente para teorizar sobre o poder global contemporâneo. O Império contemporâneo não é um mero continuador dos imperialismos europeus, “um fraco eco dos imperialismos modernos, mas uma forma fundamentalmente nova de mando”<sup>62</sup> e, por isso, demanda novas estratégias de luta. Quando ainda estabelecemos como paradigma a ser contestado o pensamento iluminista moderno, podemos estar inconscientemente defendendo aquilo que pensamos estar criticando.

Na passagem do moderno para o pós-moderno, do imperialismo para o Império, é cada vez menor a diferença entre o “dentro e o fora”, contrariamente ao que pregavam os discursos da modernidade na oposição marcada entre a configuração espacial do interior e exterior<sup>63</sup>. Hoje os espaços públicos são cada vez mais privatizados, gerando o que eles chamam de “*deficit* do político”, em que o espetáculo do virtual institui-se como o “não-lugar” da política. O mercado mundial, o “espaço liso” e nômade, toma lugar do panóptico do poder moderno, espaço estriado e sedentário, na acepção proposta por Deleuze e Guattari.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Idem, *ibidem*. p. 156.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*. p. 160.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*. p. 161.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*. p. 164.

<sup>63</sup> Walter Benjamin, em seu ensaio “O flâneur”, mostra na Paris do século XIX como a burguesia moderna compensava o “desaparecimento de vestígios da vida privada na cidade grande” com o espaço fechado da moradia, espécie de “cápsula” que o burguês fazia questão de povoar com seus traços, dando preferência “a coberturas de veludo e pelúcia [aos seus artigos de consumo e acessórios] que guardavam a impressão de todo o contato”. Desejo de perpetuar sua individualidade e preservar sua propriedade, resistindo ao controle de tudo marcar, registrar. In: BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas II. p. 43-4

<sup>64</sup> Sem reduzir a complexa leitura de Deleuze e Guattari sobre o espaço liso e estriado, ilustrada através de vários modelos de análise – tecnológico, musical, marítimo, matemático, físico e estético (a arte nômade) – interessa enfatizar que a demarcação entre esses espaços não é de diferença simples, ou oposição binária, pois, “eles só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não pára de ser traduzido, transvertido num espaço estriado;

Boaventura Santos<sup>65</sup>, por sua vez, estabelece uma relação crítica entre o pós-moderno e o pós-colonial, argumentado a necessidade de se pensar *além* um do outro. O primeiro termo aponta demasiado para descrição que a modernidade faz *de si mesma*, ocultando, assim, a descrição que dela fizeram os que sofreram a violência com que ela lhes foi imposta e que tem um nome, colonialismo, excluído da auto-representação da modernidade ocidental, porque ele foi concebido como missão civilizatória dentro da visão historicista progressista. Um colonialismo que coloca os povos coloniais na “sala de espera da história, que a seu tempo lhes trará os benefícios da civilização”<sup>66</sup>. O pós-colonial, por outro lado, caracteriza-se por um conjunto de correntes teóricas e analíticas que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou compreensão do mundo contemporâneo, na perspectiva das margens ou das periferias da modernidade. Ao “escava[r] nas ruínas da modernidade ocidental elementos ou tradições suprimidas, marginalizadas, incompletas”<sup>67</sup>, gera um impulso reconstrutivo, mesmo se os materiais são essas ruínas e a imaginação.

Santos critica, porém, um certo confinamento aos estudos da cultura a que os estudos pós-coloniais se limitam, porque ele pode ocultar ou esquecer o que ele chama de “materialidade” das relações sociais e políticas, ou seja, a relação desigual central no capitalismo moderno, fazer desaparecerem as relações de poder entre centro e periferia que ainda são constitutivas do capitalismo. A ênfase no reconhecimento à diferença sem uma ênfase comparável nas condições econômicas, sociais e políticas, que garantem a igualdade na diferença, corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem. Para Santos, a crítica pós-colonial deveria se centrar menos na modernidade e mais no capitalismo.

Muitas das críticas aqui expostas sobre o pós-colonial são respondidas por Stuart Hall, ao defender uma posição diferente sobre ele, sem deixar de considerar como pertinentes algumas das

---

o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso.” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de monadologia: a máquina de guerra. In: \_\_\_\_\_. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997. Coleção Trans. p.180. A meu ver, quando Hardt e Negri definem o Império como espaço liso, nômade, não excluem também a possibilidade de sua tradução em espaço estriado: por exemplo, o espaço do Império na sociedade norte americana se institui também como estriado, na medida em que há uma configuração nacionalista e protecionista política e econômica interna, uma macrossegmentaridade da máquina estatal que parece se contrapor aos discursos e práticas neoliberais do mercado mundial.

<sup>65</sup>SANTOS, Boaventura de Sousa. Op. cit., nota 16.

<sup>66</sup> Idem, ibidem.

<sup>67</sup> Idem, ibidem.

limitações e lacunas do conceito indicadas pelos críticos. Quando teoriza sobre ele<sup>68</sup>, Hall adverte que este termo *não* sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes e depois. *Não* implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos, mas marca a passagem de uma configuração ou conjuntura de poder para outra. Para ele, as relações desiguais de poder entre sociedades colonizadoras e colonizadas no passado são, atualmente, deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global, que, por sua vez, é desafiado no seu poder vertical por conexões laterais que correm por fora na direção de explodir o *continuum* desse fluxo.

Para Hall, se o momento pós-colonial é o que sucede temporalmente ao colonial (como o pré-colonial o é relativamente ao colonial, a partir de uma temporalidade linear e vazia, como apontaram seus críticos) que, por sua vez, é definido em termos binários, colonizadores e colonizados, por que “o pós-colonial é também um tempo de ‘diferença’?”.<sup>69</sup> Para isso, analisa o que ele chama de “uma variedade de erros conceituais”<sup>70</sup> relativamente ao pós-colonial, especialmente aos que se referem às posições de Shohat, McClintock e Arif Dirlik por entender que ao definir o prefixo “pós” como passado, algo concluído e fechado, essas posições reduzem a temporalidade ambígua do termo, que não é só cronológica, *mas também* epistemológica.

Citando Peter Hulme, Hall concorda com a existência de uma certa tensão entre as duas significações para o prefixo “pós”, cronológica e epistemológica, quando o prefixo remete ao mesmo tempo para um fechamento de um certo evento histórico ou era, e também para uma dimensão crítica na qual um movimento intelectual passa a existir a partir de uma crítica de um campo do conhecimento. Porém, para ele, essa tensão entre as duas significações é positiva, já que o pós-colonial não é “um paradigma convencional [...] que erroneamente confunde o cronológico com o epistemológico”,<sup>71</sup> como referi anteriormente. Na ambigüidade do termo, inscreve-se a recusa do discurso pós-colonial em estabelecer uma distinção crítica entre poder e conhecimento, entre colonização como sistema de governo, poder e exploração, e colonização

---

<sup>68</sup> HALL, Stuart. Op. cit., nota 21. p. 51-100.

<sup>69</sup> Idem, ibidem. p. 101.

<sup>70</sup> Idem. Ibidem. p. 102.

<sup>71</sup> Idem, ibidem. p. 121.

como sistema de conhecimento e representação<sup>72</sup>. As duas dimensões, cronológica e epistemológica, duplamente inscritas no termo pós-colonial, representam um deslocamento epistêmico crítico dentro de um processo de colonização, compreendido em um sentido mais amplo cujos efeitos de saber/poder discursivo ainda estão em jogo.<sup>73</sup>

Hall concorda também com o fato de o pós-colonial ser um conceito confusamente universalizado, mas ele é importante para nos ajudar a descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição irregular da era dos Impérios para o momento da pós-independência, uma espécie de desvinculação da “síndrome colonial como um todo”<sup>74</sup> e também para identificar quais são as novas relações e disposições de poder que emergem nesta nova conjuntura.

Para o crítico, é importante também, concordando com McClintock, identificar as distinções, “as continuidades e descontinuidades de poder”, mas também o nível em que o “pós-colonial” se torna *adequadamente* “universalizante”, pois em um nível de abstração conceitual, ele se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de forma distinta, é claro).

Na mobilização anticolonial, que Hall considera um tempo de resistência fundamental, as tentativas de apagamento desse contato transcultural na “restauração” de um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial foram, na verdade, inoperantes porque os efeitos desse contato são irreversíveis para colonizadores e colonizados. Mesmo

---

<sup>72</sup>Para Mignolo, as práticas e teorias pós-coloniais não estão somente mudando nossa visão dos processos coloniais, mas também estão desafiando a base do conceito ocidental do conhecimento ao estabelecer conexões epistemológicas entre o lugar geocultural e a produção teórica. MIGNOLO, Walter. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Gragoatá*. Revista do Instituto de Letras. Niterói: EDUFF, 1996. n. 1. p. 7-29.

<sup>73</sup>HALL, Stuart. Op. cit., nota 21. p.116. Walter Mignolo também aponta para o fato de o pós-colonial revelar uma mudança radical epistemo-hermenêutica na produção teórica e intelectual. Não é tanto a condição histórica pós-colonial que nos deve atrair, mas, sim, os lugares de enunciação do pós-colonial: lugar tanto de prática oposicional na esfera pública como de luta teórica na academia. Ele entende o que ele chama de “razão pós-colonial” como um grupo diverso de práticas teóricas que se manifestam na raiz das heranças coloniais, na intersecção da história moderna europeia e as histórias contra-modernas coloniais. “É um paradigma maior comparativamente aos outros pós” da crítica cultural contemporânea, porque o pós-colonial critica a modernidade desde as heranças e histórias coloniais e *também* desde os limites da narrativa hegemônica da história ocidental, como o faz a razão pós-moderna. In: MIGNOLO, Walter. Op. cit., nota 73. p. 9.

<sup>74</sup>Aqui, Hall se apropria das palavras de Peter Hulme. Op. cit., nota 21. p. 107.

considerando as profundas diferenças entre as culturas, colonizadora e colonizada, sua relação nunca se operou de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais. Tomando como conceito fundamental para entender essa relação o da *différance* derridiana, uma “diferença” que não se institui como oposição pontual entre os diferentes, na medida em que existe uma “rasura” que atravessa e desloca, na origem, o princípio de identidade, gerando um apagamento da oposição, Hall reafirma que essa rasura nos obriga a ler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, “destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá, dentro/fora, centro/periferia”.<sup>75</sup>

O valor teórico do pós-colonial, para Hall, reside, portanto, na sua recusa de ler a colonização de uma perspectiva binária. Para ele, essas relações são transversais, complementares e produzidas pelo contato colonial. Por isso, para ele, essa visão da natureza desse contato e dos seus efeitos responde às críticas dos que vêem o “pós-colonial” como forma de periodização, baseada em estágios epocais em que “tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las”.<sup>76</sup> Assim, no rompimento com o colonial, os movimentos recentes do pós-independência pela descolonização figuram como *um*, e *apenas um*, momento distinto<sup>77</sup> desse processo em devir.

Diferentemente do que aponta McClintock na sua crítica à temporalidade do pós-colonial, que recentraria a história global sob a rubrica do tempo europeu moderno<sup>78</sup>, Hall defende que o pós-colonial possibilita, ao contrário, a leitura da *proliferação* de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-Iluminismo eurocêntrico na emergência de múltiplas conexões culturais laterais e descentradas visibilizadas nos movimentos e migrações que compõem hoje o mundo.<sup>79</sup>

Nessas narrativas alternativas do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial, um evento global, não universal: mais do que o domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais, “o processo

<sup>75</sup> Idem, *ibidem*. p. 117.

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*. p. 109. O grifo é meu.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*. p. 109.

<sup>78</sup> McCLINTOCK, Anne. *Op. cit.*, nota 34. p. 86.

<sup>79</sup> HALL, Stuart. *Op. cit.* nota 71. p.111.

inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a face mais evidente, “o exterior constitutivo” da modernidade capitalista européia e, depois ocidental após 1492”<sup>80</sup>, essas outras narrativas expõem a importância das periferias para o projeto expansionista capitalista europeu em uma reformulação retrospectiva da Modernidade<sup>81</sup>, um olhar *a contrapelo* da sua historiografia liberal progressista, provocando uma interrupção crítica do seu fluxo linear.<sup>82</sup>

Ecos benjaminianos nas posições de Hall? Como o filósofo alemão que defendeu a posição do historiador materialista capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, a que privilegia os sofrimentos acumulados em ruínas aos pés do seu *Angelus Novus*, as narrativas pós-coloniais também procuram desconstruir a temporalidade progressista e vazia do colonialismo instituindo uma nova experiência (*Erfahrung*) com esse passado. Ao revelarem as inúmeras outras histórias marginais silenciadas fazem emergir a diferença, deslocam a “verdade” de que a história é acabada, encerrada em um definitivo “Era *uma vez*”, a do discurso eurocêntrico colonialista, possibilitando a emergência do fragmento, do desvio para libertar esse passado e potencialmente reescrevê-lo na construção de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente. Narrativas que defendem – como Benjamin defendeu na modernidade européia do entre-guerras – a ruptura com o ponto de vista dos vencedores, que fazem da história do colonialismo um cortejo triunfal e dos bens culturais, os despojos dessa vitória.<sup>83</sup>

Essa fragmentação do tempo homogêneo e vazio do colonialismo, na perspectiva do discurso europeu iluminista, introduz, para Hall, a diferença, não só nas relações verticais entre colonizador e colonizado, mas também em termos de como essas outras relações de poder *sempre* foram deslocadas e descentradas por um conjunto de vetores – as ligações transversais ou que

---

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*. p. 111-2.

<sup>81</sup> Para Mignolo, a Modernidade é essencialmente ou exclusivamente um fenômeno europeu, mas se constitui em uma relação dialética com uma alteridade não-européia. Aparece quando a Europa firma-se como o “centro” da História Universal que ela mesma inaugura; a periferia que cerca esse centro é irreversivelmente parte de sua autodefinição. In: MIGNOLO, Walter. Op. cit., nota 72. p. 9.

<sup>82</sup> HALL, Stuart. Op. cit., nota 21. p. 113.

<sup>83</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 225.

cruzam as fronteiras dos Estados-nação e os inter-relacionamentos global/local – e que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação, pensado homogeneamente.<sup>84</sup>

Hall defende, *além* Benjamin, que, desde os finais do século XV “não tem havido um único tempo (ocidental) homogêneo e vazio”, mas “condensações e elipses” que emergem quando todas as temporalidades distintas, “mesmo permanecendo ‘presentes’ e ‘reais’ em seus efeitos diferenciados, são reunidas em termos de ruptura em relação aos efeitos sobredeterminantes das temporalidades e sistemas de representação e poder eurocêntrico”.<sup>85</sup>

Como os movimentos transculturais, transversais, estiveram sempre inscritos na história da colonização, mas invisíveis nas narrativas mais binárias do tempo do historicismo, o olhar “pós-colonial” irrompe como um tempo de emergência, o “agora” benjaminiano, que desloca o caráter dual dessas relações, instituindo um tempo de diferença ao reescrever o passado a partir de uma outra concepção de temporalidade. Não há passado comum da colonização, mas narrativas fragmentadas de memórias e experiências a partir da dupla inscrição do encontro e o caráter dialógico de sua alteridade.<sup>86</sup>

“Nenhum local, seja lá ou aqui, poderia se desenvolver sem levar em consideração seus ‘outros’ significativos e/ou abjetos”<sup>87</sup>, diz Hall. A própria noção de identidade cultural idêntica a si mesma, autônoma teve de ser discursivamente construída no “Outro”, ou através dele por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O “Outro” não mais como termo fixo no espaço e no tempo ao sistema de identificação, mas “exterioridade constitutiva”, simbolicamente marcada, uma posição enunciada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva.<sup>88</sup>

O crítico reconhece a ausência do relacionamento entre o pós-colonialismo e o capitalismo global nos textos dos intelectuais pós-coloniais, como apontou Santos. Como os discursos dos pós emergiram e têm sido articulados “contra os efeitos práticos, políticos,

---

<sup>84</sup> HALL, Stuart. Op. cit., nota 21. p. 113.

<sup>85</sup> Idem, ibidem. p. 113.

<sup>86</sup> Idem, ibidem. p. 115.

<sup>87</sup> Idem, ibidem. p. 115.

<sup>88</sup> Idem, ibidem. p. 115.

históricos e teóricos do colapso de um certo tipo de marxismo economicista, teleológico e, no final, reducionista”<sup>89</sup>, explica-se essa lacuna do econômico. O que se percebe é um “maciço, gigantesco e eloqüente *repúdio*”<sup>90</sup> e não novas formas alternativas de pensar as relações econômicas e seus efeitos. Consta que o econômico, em seu sentido mais amplo, não determina como antes se esperou, o movimento concreto da história, mas ele não deixou de existir, o que, para Hall, constitui uma falha de teorização do pós-colonial. Porém, embora alguns de seus críticos não abordem a questão do papel conceitual que a categoria “capitalismo” possa ter na lógica pós-fundacional, certas articulações dessa ordem são, de fato, implicitamente presumidas, ou funcionam em silêncio, nos pressupostos subjacentes a quase todo o trabalho crítico pós-colonial.<sup>91</sup> A outra razão que ele aponta estaria no fato de que o pós-colonial ter melhor se desenvolvido por acadêmicos literários.

Essa lacuna do econômico na episteme pós-colonial, portanto, não significa como acusaram Dirlik e Hardt e Negri que o pós-colonialismo repercute problemas apresentados pelo capitalismo global, está em “sintonia” com as questões deste e, conseqüentemente, serve a seus requisitos culturais, ou que os críticos pós-coloniais seriam porta-vozes inconscientes da nova ordem capitalista global. Para Hall, “o dismantelamento do paradigma colonial” parece fazer “emergir estranhos demônios”<sup>92</sup>.

O pós-colonial, de acordo com Hall, tem algo a dizer sobre a crise nos modos de compreensão do mundo global do Império. Para ele, o Império é pós-colonial, na sua fragmentação cultural, na rearticulação das culturas nativas em uma narrativa capitalista; no enfraquecimento de fronteiras; na multiplicação, em sociedades antes coloniais, das desigualdades associadas às antigas diferenças coloniais; no fluxo da cultura, ao mesmo tempo homogeneizador e heterogeneizador; nas formas de controle, que não podem ser impostas, mas negociadas; na reconstituição de subjetividades; nas novas configurações de fronteiras nacionais, o que apenas confirma a “utilidade”, a adequação da episteme pós-colonial para ler esse tempo-espaço pós-moderno, porque relê a soberania moderna iluminista, para Hall ainda presente nos

---

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*, p. 124.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*, p. 124. O grifo é do autor.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*, p. 125.

<sup>92</sup> Idem, *ibidem*, p. 126.



efeitos de poder/saber discursivo – “como é que, nos discursos ocidentais dominados pelas Ciências Exatas e Sociais, isso poderia deixar de acontecer?”<sup>93</sup> – não só desde os limites de sua narrativa hegemônica, mas também desde as heranças e histórias coloniais.

---

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*. p. 116.

### 3. EM BUSCA DE NOVAS *CONSTELAÇÕES*. A FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN COMO “PRECIOSA SEMENTE” PARA A LITERATURA E A CRÍTICA PÓS-COLONIAL

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. [...] Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente<sup>1</sup>.

Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém que se perde numa floresta, requer instrução<sup>2</sup>.

As *passagens* de Benjamin são caminhos difíceis de percorrer, mas sempre prontas aos passantes-*flâneur* que ousam enveredar-se por elas, *perder-se* nelas com o olhar “estrangeiro” de alguém que o vê pela primeira vez. Para isso é necessário “instrução”, lembra Benjamin. Como o *flâneur* baudelairiano que passeia pela multidão num passo que se contrapõe ao fluxo incessante da grande cidade, é importante, também, *perder-se* na obra de Benjamin, num movimento a *contrapelo* de uma certa crítica que dela se apropria, como um “enamorado ciumento” de sua obra, criando nichos epistemológicos de exclusão: para ler Benjamin, por exemplo, é preciso saber alemão, ou, ainda, uma certa “indisposição” contra os que tomam a sua obra como uma “caixa de ferramentas”, numa clara alusão a Deleuze<sup>3</sup>, para colocá-la “à disposição de teorias relativistas, sejam elas chamadas, de maneira pejorativa ou positiva, de pós-modernas, desconstrutivistas ou multiculturalistas”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*.: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 223.

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. Tiergarten. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II. p. 73.

<sup>3</sup> Conforme Hall, teorias são como “caixas de ferramentas” à sua disposição, pois o trabalho teórico é um corpo-a-corpo com outros teóricos, sua autoridade e seus discípulos, sua história e suas mudanças de rumo. In: SOVIK, Liv. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora*: mediações e identidades culturais. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003. Humanitas. p. 13.

<sup>4</sup> Conforme opinião de Jeanne-Marie Gagnebin, no seu prefácio ao livro de Susana K. Lages, *Walter Benjamin*: tradução e melancolia. São Paulo: EDUSP, 2002. p.17. Gagnebin, também, por outro lado, diz que a filosofia benjaminiana abre uma possibilidade que lhe parece essencial para entender o que ela chama de “nossa famosa ‘pós-modernidade’”, ou seja, “um pensamento que desista da visão da totalidade, mas que, no entanto, continue crítico e

A dificuldade, tantas vezes apontada, de “passar” Benjamin para o português, o que implica um trabalho de tradução e diálogo intercultural, encontra eco na forma como ele próprio especulou sobre o tema, especialmente no seu ensaio “A tarefa do tradutor”. O tradutor de Proust e Baudelaire alerta sobre a impossibilidade de entender a tradução em termos de uma “recuperação” plena de significados, pois se deve aceitar a perda de uma “origem” estável que o tradutor deveria “resgatar”.

No texto de Benjamin, como aponta Gagnebin<sup>5</sup>, o conceito de “traduzibilidade” é atravessado, mas não dominado, pelo influxo melancólico, porque pressupõe a aceitação de uma distância, de uma separação de um fundo textual reconhecido como anterior, por definição inapreensível em sua anterioridade, e também implica em uma destruição voluntária desse tempo anterior e sua reconstituição em outro tempo, outra língua, outra cultura, em uma situação de alteridade radical.

A traduzibilidade do texto benjaminiano, quer seja entendida no *stricto-sensu* de “passar” do alemão para qualquer outra língua, ou no sentido lato de tradução como trânsito de idéias, é sempre insuficiente e velada e, por isso mesmo, aberta a novas configurações de sentido. Obra que deve, a meu ver, ser apropriada, contrariando certas posições, como uma “caixa de ferramentas”, no seu sentido deleuzeano, ou como “arca”, expressão do próprio Benjamin, em que está guardado tudo aquilo que ele achou importante “salvar”<sup>6</sup>. Obra que pode ser lida no corpo a corpo com outros teóricos, sua autoridade e seus discípulos, sua história, suas mudanças de rumo, em “um jogo agonístico, mas (...) não um mero jogo, pois é útil para buscar respostas a questões complexas que grupos e sociedades enfrentam”.<sup>7</sup>

Como nos adverte Said no seu ensaio “Traveling theory” [“Teoria itinerante”]<sup>8</sup>, teorias e idéias viajam, de pessoa a pessoa, de situação a situação, de um período a outro, nutrindo a vida

---

perturbador”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, p. 97.

<sup>5</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio. In: LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002. p. 16.

<sup>6</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 18.

<sup>7</sup> SOVIK. Liv. Op. cit., nota 3. p. 13.

cultural e intelectual de uma circulação de idéias que pode tomar a forma de uma “influência”, ser um empréstimo criativo ou apropriação significativa. Esse trânsito envolve, necessariamente, processos de “representação” e institucionalização diferentes daquele do ponto de “origem”, e um conjunto de circunstâncias no qual a idéia ou teoria nasce ou entra no discurso, para passar, através da pressão de vários contextos, de um ponto anterior para outro tempo e lugar onde ela terá nova proeminência. Um conjunto de condições de aceitação, ou inevitavelmente de resistência, confronta-se, então, com a idéia ou teoria, tornando possível sua introdução, independentemente de quão estrangeira ela possa parecer. E, por fim, a teoria ou idéia é incorporada, total ou parcialmente, e transformada pelos seus novos usos e sua nova posição em um diferente tempo e lugar.

O trânsito da teoria de Benjamin, entendendo teoria como “obras que conseguem contestar e reorientar a reflexão em campos outros que não aqueles aos quais aparentemente pertencem, obras que têm efeitos que vão além do seu campo original”,<sup>9</sup> tem sido bastante fértil. A complexidade de sua escrita filosófica, caracterizada por uma extraordinária capacidade de estilos e escritas diferentes, plenas de intertextos, citações e auto-citações e um *método* muito peculiar de lidar com a história e a filosofia tornam-no cada vez mais atual, contribuindo para uma reflexão sobre o nosso tempo. Suas idéias têm viajado e se constituído numa espécie de comunidade intelectual, afiliativa, de que fazem parte muitos críticos que delas se apropriaram, atribuindo-lhes novas proeminências em espaços e tempos diferentes no debate em torno da fisionomia da modernidade e da pós-modernidade, e na avaliação de ambas, em que a imagem mais contundente é a da catástrofe, cujos escombros colocam-se ante nossos “olhos escancarados”, como fizeram ante os do seu *Angelus Novus*.

Para Michael Löwy<sup>10</sup>, o fascínio e a grande repercussão do pensamento benjaminiano na contemporaneidade tem conduzido alguns dos seus críticos a uma tarefa, para ele impossível: transformar Benjamin em um autor “pós-moderno” *avant la lettre*”. Para ele, deslegitimar a grande narrativa da modernidade (capitalista e industrial), desconstruir seu discurso do progresso

---

<sup>8</sup> SAID, Edward. *Traveling theory*. In: \_\_\_\_\_. *The world, the text, and the critic*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1983. p. 226-247.

<sup>9</sup> CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca, 1999. p. 13.

<sup>10</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Una lectura de la tesis “Sobre el concept de historia”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A, 2002. Séccion Obras de Política y Derecho. p.13-4.

e sua alegada continuidade histórica, não fazem de Benjamin um autor “pós-moderno”. Fazendo uma referência mais específica a Lyotard, que lê a sociedade atual como uma época em que não só os grandes relatos caducaram, mas foram substituídos por “flexíveis” e “agonísticos” “jogos de linguagem”<sup>11</sup>, Löwy afirma a grande distância desse pensamento com o do filósofo alemão. Sua concepção de história, diferentemente do que apregoa o pós-modernismo de Lyotard, não está *além* de todos os relatos, mas é “uma forma heterodoxa do relato da emancipação, inspirada em fontes messiânicas e marxistas, utilizando a nostalgia (melancolia) do passado como método revolucionário de crítica do presente”<sup>12</sup>.

Porém, trazer o pensamento de Benjamin para ler o espaço africano pós-colonial não implica nenhuma pretensão de lhe dar um novo rótulo, de “pós-moderno”, ou “pós-colonial”, ele que foi tão avesso a isso, mas por entender que seu pensamento aberto, constelacional<sup>13</sup> e, sobretudo ético, na medida em que se voltou para os vencidos da história, continua sua “pós-vida” nas teorias pós-coloniais, especialmente quando elas criticam as formações discursivas eurocêntricas, que têm privilegiado uma escrita da história do imperialismo/colonialismo ocidental a partir de uma empatia (*Einfühlung*) com os “vencedores” e, como nos alerta Benjamin, “esse inimigo [...] não tem cessado de vencer”.<sup>14</sup> “Destruir” a linha homogênea e vazia da história dos vencedores é uma tarefa que permite, também, escavar os escombros de um passado fixo e imutável do “Era uma vez” dos relatos logocêntricos europeus sobre o Outro colonizado e dar voz aos silenciados ainda insepultos do passado que guardam histórias a serem “salvas” no “agora” de seu reconhecimento..

Sua reflexão da modernidade européia a partir do olhar de um judeu-alemão em uma Europa sob a sombra do nazi-fascismo que, como ele “profetizou”, daria lugar a um dos mais

---

<sup>11</sup>Idem, ibidem. p. 14.

<sup>12</sup> Idem, ibidem. p. 14. Seligmann-Silva, por outro lado, defende que essa polaridade fluida e constantemente tensa entre o Benjamin messiânico e o marxista lhe dá, ao mesmo tempo, um lugar de ápice da modernidade e também o fundador de uma concepção pós-moderna do conhecimento e da sociedade. SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Double bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. Op. cit., nota 12. p. 16.

<sup>13</sup> Gagnebin aponta um exemplo da constelação benjaminiana quando ele aproxima a teoria do *Urphänomenon* de Goethe, a teologia judaica da salvação e a doutrina das idéias de Platão, revelando nessa heterogeneidade de fontes “originais” a riqueza do seu pensamento.

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 225.

sangrentos holocaustos da história, é uma espécie de *Urphänomen*<sup>15</sup> da nossa contemporaneidade, porque oculta uma possibilidade infinita de relações carregada de “tempo” atual. Uma sociedade em que nos vemos cada vez mais atomizados, mercantilizados, consumindo e sendo consumidos pela voragem do capital global, e continuando a “assistir” (o termo é proposital porque implica na forma passiva como recebemos, por meio “virtual”, a exposição de nossas tragédias) a repetição de tantos outros “holocaustos”.

Conforme Gagnebin<sup>16</sup>, “um dos grandes buracos negros do pensamento de Benjamin é, certamente, [...] sua teoria da história, mais especificamente da escrita da história e de sua ligação com uma prática transformadora, ao mesmo tempo redentora e revolucionária”. O que é essa narrativa salvadora, que as famosas teses de “Sobre o conceito da história” evocam, e quem é este historiador materialista, enraizado na experiência coletiva dos vencidos, continuam, conforme a autora, a desafiar nossa curiosidade.

Em Benjamin, não há um sistema filosófico: toda a sua reflexão adota a forma do ensaio ou do fragmento, quando não a da simples citação<sup>17</sup>. O próprio Benjamin confessava apropriar-se, como um salteador, de uma variedade de textos trazidos como citações de sua obra: “Citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção”,<sup>18</sup> passagens arrancadas de seu contexto que se põem a serviço de seu olhar<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Urphänomen*, “fenômeno originário”, a forma como a idéia se confronta com o mundo histórico, é um conceito de Goethe de que Benjamin se apropria no seu texto *Afinidades eletivas*. Como o originário não se confunde com o factível, embora não abandone totalmente o mundo dos fatos, através dele uma idéia é visada pelo mundo dos fatos, uma determinada época busca suas idéias primordiais, numa relação entre a pré e a pós-história dos fatos. Por isso, “a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’ [...]. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurecta”, como diz Benjamin na sua tese 14. Nesta perspectiva, uma mesma “idéia” pode se apresentar, de modos diferentes, no curso da história, desde que suas “virtualidades” não tenham se esgotado. “Repetir” uma idéia em diferentes momentos ao longo da história nunca é a “repetição do mesmo”, mas aparição nova. É assim que olho o seu texto, neste trabalho, como um “fenômeno originário” fundamental para ler tanto a teoria pós-colonial como a literatura de Mia Couto. Como na alegoria benjaminiana, seu olhar crítico à modernidade europeia funciona para a contemporaneidade que quero analisar como a Roma insurrecta para o revolucionário francês, no século XVIII.

<sup>16</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.1.

<sup>17</sup> O caráter fragmentário do pensamento de Benjamin não significa dizer que ele não é sistematicamente orientado. Podemos falar de um caráter fragmentário ou aberto no que tange ao seu estatuto de “não sistematicamente desenvolvido”. OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo em Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 74.

<sup>18</sup> BENJAMIN, Walter. *Quinquilharias*. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. Op. cit., nota 2. p. 61.

<sup>19</sup> Toda a citação de certa forma re-situa, rediz o que já foi dito. Em Benjamin, elas aparecem com e sem aspas. As citações com aspas sancionam a continuidade da tradição, da convenção, sem permitir a intromissão do descontínuo, mas ao usar citações sem aspas, o filósofo de certo modo estilhaça o contexto dessa tradição re-situada, promovendo

Edward Said cita o fato de a Escola de Frankfurt manter-se omissa em relação ao colonialismo/imperialismo europeu e à resistência dos colonizados, mostrando apenas “vislumbres” das relações entre a dominação, a sociedade moderna e as possibilidades de redenção por meio da arte enquanto crítica. Traz, para confirmar seu julgamento, palavras do próprio Habermas, para quem esse silêncio é “uma abstenção deliberada”, porque ele mesmo confessa nada ter a dizer sobre as lutas antiimperialistas e anticapitalistas do Terceiro Mundo, mesmo consciente de que essa posição possa revelar “uma visão eurocentricamente limitada”<sup>20</sup>.

Reconheço a pertinência do julgamento de Said, mas, no caso específico de Benjamin, a não referência mais explícita na sua obra ao colonialismo/imperialismo não invalida a tese de que seu pensamento se abre para essas questões, mesmo inconscientemente, leitura defendida por John Kraniauskas em um instigante ensaio intitulado “Cuidado, ruínas mexicanas! ‘Rua de mão única’ e o inconsciente colonial”.<sup>21</sup> Nesse texto, o crítico reflete sobre a condição de emigrante de Benjamin e de como viajar era fundamental para a sua escrita e, também, sobre a ausência, na geografia política da sua obra – das arcadas, das cidades e da Europa – da internacionalidade desses espaços estruturados pelos conceitos de colonialismo e imperialismo.

Tomando como referência para a sua análise os textos de Benjamin, de 1933 em diante, *Passagenwerk* [*Obra das Passagens*] quando exilado em Paris, forçado pela ascensão nazista na Alemanha, Kraniauskas mostra como o filósofo manteve seu olhar fixo nas passagens de Paris, seu segundo lar, traçando uma espécie de geografia política de seu tempo, e pergunta: por que Benjamin não se envolveu na dimensão internacional do capitalismo (imperialismo e colonialismo)? Por que Benjamin, nascido numa Alemanha imperial, recém-unificada em que nacionalismo e colonialismo se reforçavam no imaginário e nas formações discursivas dominantes, nunca refletiu especificamente sobre a relação imperial? Por que não acatou a

---

a descontinuidade. Na ausência das aspas, revela-se um processo de reelaboração, uma repetição que não está contida no mesmo. Apesar dessa ausência, ainda há uma citação e, portanto, uma forma de presença. BENJAMIN, Andrew. Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.) Op. cit., nota 17, p. 251-53.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen apud SAID. In: SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 343. Said também critica a mesma omissão dos grandes teóricos franceses, à exceção de Deleuze, Todorov e Derrida, e da maior parte da teoria cultural anglo-saxã, com a importante exceção do feminismo e de alguns trabalhos de jovens críticos influenciados por Raymond Williams e Stuart Hall.

<sup>21</sup> KRANIAUSKAS, John. Cuidado, ruínas mexicanas! ‘Rua de mão única’ e o inconsciente colonial. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.) Op. cit., nota 17. p. 149-164.

sugestão de Adorno quando esse lhe sugeriu relacionar “Paris, capital do século XIX”, com suas mercadorias nas arcadas e nas lojas de antigüidades, a uma espécie de capital geográfica, capital de um espaço *internacionalizado* específico (imperialismo)?

Para o crítico, a negativa, ignorando a crítica adorniana, ou o desinteresse de Benjamin em não refletir sobre o assunto, deveu-se ao fato de que ele permaneceu mergulhado numa idéia de cultura que em 1933 estava ameaçada e, em 1940, ano de sua morte, estaria destruída. Mas, de alguma maneira, esse tema sempre esteve latente naquilo que ele chamou de *inconsciente colonial*, cujo segredo só iria se revelar após a morte do filósofo, com a crise do fascismo na Europa (especialmente com o Holocausto) e as lutas anticoloniais na África e na Ásia. Esse “inconsciente colonial” da obra de Benjamin - como a fotografia com o inconsciente ótico - encontra-se, portanto, em “ruínas” em seu pensamento, para um olhar mais interessado em estabelecer essas relações.<sup>22</sup>

Portanto, as idéias de pensadores radicais como Benjamin, para quem a ordem não é a principal evidência do universo, podem ser “salvas” do passado cronológico. Para Themudo e Orlandi, no seu prefácio ao texto de Gabriel Tarde *Monadologia e sociologia*, quando isso acontece, “presente, passado e futuro deixam de se acomodar em segmentos cronológicos: transformam-se em dimensões que se esquentam mutuamente num campo problemático capaz das mais inesperadas imantações”,<sup>23</sup> palavras que podem também justificar, para mim, a atualidade de Benjamin.

Novas leituras, aproximações, aberturas e relações, como as que se filiam à sua teoria do fim da arte aurática e da narrativa tradicional e aos seus “conceitos” de história, experiência, tempo, memória e narração, bem como o de tradução, podem ser estabelecidas para ler o colonialismo/imperialismo e o pós-colonialismo. Sua contingência histórica de ter sido “um

---

<sup>22</sup> Löwy, ao mencionar que a história oficial do descobrimento e da colonização da África, da conquista e da evangelização não foi só hegemônica, mas praticamente a única que ocupou a cena política e cultural e que só veio a sofrer impugnações com a resistência das lutas anticoloniais, aponta que essa resistência não teria surpreendido Benjamin, o qual também a havia defendido em seus escritos em uma diferente situação histórica. In: LÖWY, Michael. Op. cit., nota 10. p. 94.

<sup>23</sup> TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*, Petrópolis, R.J.: Vozes, 2003. p. 9.



estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã”,<sup>24</sup> como o rotulou a burocracia nazista, desterrado de sua própria pátria por imposições de ordem política, a dimensão ética e política de sua filosofia da história no resgate das vozes silenciadas e marginalizadas dos “subalternos”, insepultas no passado “acabado” do historicismo, e também uma certa dimensão topográfica espacial crucial no seu pensamento, a partir de um “método” que privilegia o pequeno, o detalhe, o estranho discrepante do conjunto, enfim o elemento “diferente”, heterogêneo, abrem sua obra para reflexões contemporâneas produzidas pelos discursos pós-coloniais.

Ao escrever a história *a contrapelo*, forma de enorme alcance historiográfico e político<sup>25</sup>, Benjamin nega-se a cooptar com uma historiografia triunfante que prega a vitória incessante da Civilização, do Progresso e da Modernidade – as grandes metanarrativas do império ocidental moderno – responsável pela ação colonialista que levou a religião, cultura e “civilização” aos “selvagens” dos novos mundos. É preciso, para ele, construir novas constelações que vinculem passado e presente, lutar contra a corrente que só produzirá novas guerras, novas formas de barbárie e opressão, sem, com isso, criar qualquer outra forma totalizante de construir esse encontro monádico e “fulgurante” com o passado, no sentido de restauração de uma ordem “original” perdida. Tarefa que continua a ecoar, para *além* dele, em muitos discursos críticos dos estudiosos contemporâneos da cultura.

### 3.1. PRIMEIRO MOVIMENTO. O DECLÍNIO DA *ERFAHRUNG* E O FIM DA NARRATIVA TRADICIONAL

No fim desse século [XX] [...] tornou-se possível ver como pode ser um mundo  
em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel,  
em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva  
não mais representam a paisagem na qual nos movemos,  
o mar em que navegamos.

<sup>24</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Anexo: Walter Benjamin, um “estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. Op. cit., nota 12. p. 201-08.

<sup>25</sup> Segundo Löwy, Benjamin se inspira em Nietzsche para criar essa expressão. Como Nietzsche que criticava os historiadores que “nadam e se afogam no rio do devir” e se dedicam à “idolatria do fático” e que dizem sempre sim a qualquer poder de maneira medrosa e mecânica, é preciso opor-se a essa tirania do real e “nadar contra as ondas da história”. Negar, como faz Benjamin, a acariciar, no sentido correto, “o pelo demasiado lustroso da história”, conforme suas palavras na sétima tese de “Sobre o conceito da história”. In: LÖWY, Michael. Op. cit., nota 10. p.84-5.

Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo ainda deve levar-nos, nossa viagem.<sup>26</sup>

O pensamento de Benjamin, ao longo de sua reflexão filosófica, é marcado por uma preocupação fundamental: o desejo de formular filosoficamente um conceito ampliado de experiência (*Erfahrung*), em cujo centro situa-se o debate sobre o tempo, que se abre para novas iluminações sobre a memória, em suas várias formas de realização, e a narrativa. Para essa tarefa, Benjamin buscou especialmente o campo da arte e da cultura. As obras lhe interessavam “pela sua capacidade de se independizar das vivências [*Erlebnisse*], sentimentos e vida dos seus criadores, e de absorver e incorporar as experiências [*Erfahrungen*], histórias transindividuais, coletivas”.<sup>27</sup>

Elas devem conter [...] alguma coisa que as eleva por sobre e as distingue do documento histórico. Elas devem abrigar no ‘seu interior’ [...] algo que se torna legível e decifrável apenas mais tarde, algo que pode ajudar as gerações futuras em sua orientação histórica, em sua formação de experiência.<sup>28</sup>

Sua reflexão filosófica sobre a experiência, e sua perda no mundo capitalista da modernidade, se encontra, especialmente, nos textos “Experiência” (1913), “Experiência e pobreza” (1933) e em “O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov” (1936), mas percorre toda a sua obra de crítica da cultura, considerando que ele lê, por exemplo, as obras de Baudelaire, Proust e Kafka como tentativas de lutar contra essa perda, instituindo novas formas de narratividade, e o estende, também, para formular uma reflexão sobre a cultura de massa marcada pela reprodutibilidade técnica que institui, analogamente, uma outra perda, a da aura, ligada também ao mundo da tradição e, portanto, da *Erfahrung*<sup>29</sup>.

No seu ensaio de 1913, “Experiência”, o jovem Benjamin atribui ao conceito de *Erfahrung* um sentido diferente daquele que vai orientar sua crítica madura da década de 30-40,

<sup>26</sup> HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX . 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 25.

<sup>27</sup> GARBER, Klaus. Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio? A filosofia da história em Walter Benjamin. *Revista USP*. Dossiê Walter Benjamin, São Paulo, n. 15, set. out. nov. 1992.. p. 11.

<sup>28</sup> Idem, ibidem. p. 11-2.

<sup>29</sup> Gagnebin aponta os paralelos entre os ensaios “O narrador” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, citando palavras do próprio Benjamin em carta de 4 de junho de 1936, destinada a Adorno, em que ele relaciona a “perda da aura” com o fim da arte de contar. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. Op.cit., nota 1. p. 12.

mas já anuncia uma espécie de “perda” da experiência que não remete ainda às condições sociais, econômicas e políticas que vão ser fundamentais para os textos “Experiência e pobreza” e “O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov”.<sup>30</sup> A perda definitiva só acontece com a Primeira Guerra Mundial. A experiência, neste texto, é a “máscara” do adulto, sinônimo da “brutalidade” e da monotonia de sua vida e pobreza de idéias. Ela é “sem expressão”, “impenetrável” e “sempre a mesma”. Comparando o adulto ao filisteu que odeia “os sonhos da juventude” e a banalização do seu espírito, Benjamin contesta a pretensa superioridade da experiência do adulto que desconsidera o sonho e o espírito dos jovens na luta por responsabilidade e que tenta, a partir dela, legislar sobre a juventude. Aqui, a experiência é concebida em um sentido negativo, cabendo à juventude afirmar outro conceito de experiência, a *Erlebnis*,<sup>31</sup> a vivência do jovem, que o adulto já experienciou: “O adulto já experienciou (*erlebt*) tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Tudo foi uma ilusão. Nós [os jovens] ainda não experienciamos (*erfahren*) nada”<sup>32</sup>. Aqui, a oposição entre *Erfahrung* e *Erlebnis*, a experiência do adulto e a do jovem, termina com a valorização da *Erlebnis*, contrapondo a vivência do espírito dos jovens à “vulgaridade da vida adulta”. Essa dicotomia vai ser valorizada diferentemente nos textos posteriores.

O texto de 1933 faz uma reflexão sobre a pobreza da experiência e a nossa conseqüente incapacidade de narrar e, assim, impossibilitando a identificação dos “agoras” aprisionados nesse passado, do qual não temos mais memória, e que, por isso, escapa ao nosso “reconhecimento”. Começa com uma parábola. Um pai, na hora de sua morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Depois de cavarem, em vão, em busca do tesouro, descobrem na chegada do outono com a enorme produção de vinhas, a maior da região, que a experiência transmitida pelo pai moribundo era a de que “a felicidade não está no ouro, mas no trabalho”. Nessa parábola, a experiência do adulto, do velho detentor da palavra da tradição e responsável pela sua transmissão, comunicada ao jovem, diferentemente daquela criticada no texto da juventude, é valorizada. O velho transmite uma experiência (*Erfahrung*) com a autoridade que ela lhe confere, pois, é “no momento da morte que o saber e a sabedoria do

<sup>30</sup> A partir daqui passo a referi-lo como “O narrador”.

<sup>31</sup> Para evitar confusões conceituais uso o termo experiência para *Erfahrung* e vivência para *Erlebnis*.

<sup>32</sup> BENJAMIN, Walter. Experience In: BULLOCK, Marcus, JENNINGS, Michael W. (Orgs.). *Walter Benjamin: selected writings. 1913-1926*. v. 1. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. p. 3-5.

homem e, sobretudo, sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível”.<sup>33</sup> Na origem da narrativa está essa autoridade, na origem da narrativa está a morte. A palavra do moribundo “aproxima, numa repentina intimidade, nosso mundo vivo e familiar deste outro mundo desconhecido e, no entanto, comum a todos”.<sup>34</sup> Benjamin, porém, diz que esse tipo de experiência que liga o sujeito ao mundo da tradição, em que o velho é o detentor da sabedoria e capaz de dar conselhos, está em declínio:

Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?<sup>35</sup>

A experiência está em baixa devido a um dos mais terríveis eventos vividos por uma geração, que como diz Benjamin, “ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos”:<sup>36</sup> a Primeira Grande Guerra, de onde os combatentes voltaram mudos. Perdem a capacidade de narrar o trauma, que impede o desvelamento da memória e, com isso, ficam mais pobres de experiências intercambiáveis. Não há, acrescenta Benjamin, experiências mais “radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra das trincheiras”, “a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes”.<sup>37</sup> Benjamin também inclui “o monstruoso desenvolvimento da técnica” que se sobrepõe ao homem, como uma nova forma de pobreza de experiência, que “não é mais privada, mas de toda a humanidade”. Nessa paisagem de destruição, alegoria da história como catástrofe, como trauma, “estava o frágil e minúsculo corpo humano”<sup>38</sup>, à deriva, privado de uma faculdade que lhe parecia segura e inalienável: compartilhar experiências.

Benjamin apresenta alegoricamente, neste texto, duas formas de reação à perda da experiência, o que implica necessariamente deixar “rastros”, condição primeira para a

<sup>33</sup> BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*.. Op. cit., nota 1, p. 207.

<sup>34</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 58.

<sup>35</sup> BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 1. p. 115.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*. p. 116.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*. p. 115.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*. p. 115.

sobrevivência da tradição, da memória coletiva: a casa do burguês do século XIX e a arquitetura de aço e vidro da Bauhaus e Scheerbart. Na primeira alegoria, o excesso e, na segunda, a ausência de rastros. Ao decorar suas casas, espécie de refúgio do anonimato e da solidão, com um excesso de objetos pessoais, os “vestígios” possíveis do indivíduo desconectado da tradição, da palavra comum, o burguês busca imprimir

suas experiências inefáveis (*Erlebnisse*), seus sentimentos, sua mulher [...] seus tapetes espessos, sua luz filtrada, suas fotografias e suas pinturas escolhidas [...], acessórios essenciais [...] [que] têm a função de ressaltar a marca do seu proprietário, reduzido ao anonimato quando deixa sua moradia.<sup>39</sup>

Para Gagnebin<sup>40</sup>, com essa alegoria Benjamin situa nesse contexto um novo conceito de experiência, em oposição àquele da *Erfahrung* e da *Erlebnis*, uma “interiorização psicológica” que é acompanhada por uma “interiorização espacial”, na valorização do interior das casas. O processo de “despersonalização generalizada” vivenciado pelo burguês é sublimado pela apropriação pessoal e personalizada de tudo que o rodeia. Tudo lhe pertence e em tudo ele deixa seus rastros.

A segunda alegoria apresenta os espaços sem aura<sup>41</sup>, “inimigos do mistério e da propriedade”, revestidos de aço e vidro, espécie de “tabula rasa” onde os “novos bárbaros” “professam sua pobreza”.<sup>42</sup> Uma “nova barbárie” que emergiu das ruínas do antigo, do esvaziamento da tradição, da atrofia da memória coletiva e que impele o novo bárbaro “para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para direita, nem para a esquerda”.<sup>43</sup> Uma barbárie positiva, se tomarmos a tradição também como um arquivo de injustiças, que Benjamin apontou quando estabelece a relação dialética e paradoxal entre Civilização e Barbárie, especialmente nas suas teses sobre a história. Para

<sup>39</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 59.

<sup>40</sup> Idem, ibidem. p. 59-60.

<sup>41</sup> Benjamin, em seu conhecido texto “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (1935/1936), reflete sobre a perda da aura do objeto artístico devido à possibilidade técnica de sua reprodução em massa, e também mostra uma outra relação de posse que se estabelece com os objetos. Agora sua reflexão recai sobre a arte aurática, distanciada no ritual sagrado de “sua aparição única”. Diz o filósofo: com a “a crescente confusão e intensidade dos movimentos de massas” [...] “as coisas ficaram mais próximas” e, com essa aproximação, o desejo, “cada vez mais irresistível [...] de possuímos o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução”. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e magia*. Op. cit., nota 1. p. 170.

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 35. p. 115.

Benjamin, o homem novo tem que emergir das ruínas do antigo. Como a cultura tem sido historicamente vinculada à cultura dos vencedores, o esvaziamento da tradição – a pobreza da experiência – não é necessariamente um mal, mas uma possibilidade de interromper o fluxo dessa história vitoriosa.

Ao refletir sobre o reverso bárbaro da civilização, Benjamin, na sua sétima tese, defende uma visão dialética entre barbárie e cultura (civilização) que, para ele, não se excluem como na filosofia iluminista, mas se relacionam em uma unidade contraditória. A cultura e sua transmissão não estão isentas de barbárie, mas são parte dela, como revela a anônima faina de escravos, trabalhadores e párias que a construíram juntamente com “os grandes gênios”. A cultura e a tradição são, pois, também “documentos de barbárie”. Aqui é possível analogicamente pensar, como o faço mais detalhadamente a partir das teorias pós-coloniais de Said, Bhabha e Hall, no capítulo seguinte, sobre a relação direta com a colonização europeia, em que o Outro, o bárbaro, e o Europeu, o civilizado, estão também irremediavelmente ligados na unidade contraditória desse contato.

Mas há um perigo na nova barbárie: propor uma experiência de barbárie mítica, como é o caso, por exemplo, da sedução do poder fascista. Para Benjamin, diferentemente de aspirar a novas experiências que substituam aquelas perdidas ou em declínio, os “homens [os novos bárbaros] aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso”.<sup>44</sup> Portanto, a degradação da experiência, da tradição e da cultura adquire uma dupla dimensão: desumanizante e libertadora.

Em seu ensaio “O narrador”, Benjamin aprofunda a reflexão feita no texto de 1933, reafirmando o vínculo entre o declínio da experiência, no sentido pleno de *Erfahrung*, e o fim da narrativa tradicional e, num sentido mais amplo, da nossa incapacidade de narrar, especialmente através da comparação que ele faz entre narrativa e romance<sup>45</sup>. Escrito que retoma vários esboços, nos quais Benjamin trabalhava desde a década de 20, e que mantém um diálogo com seu

---

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*. p. 116.

<sup>44</sup> Idem, *ibidem*. p. 118.

ensaio sobre a reprodutibilidade, consagrado às mudanças da percepção das artes plásticas<sup>46</sup> e que se mostrou na sua “pós-vida” fundamental para as reflexões sobre o cinema. Para Gagnebin, há um certo tom nostálgico no texto quando Benjamin evoca as comunidades tradicionais, nas quais se compartilhavam a memória, as palavras e as práticas sociais, mas ele não ecoa nenhum desejo de recuperar uma “harmonia perdida”. Esse universo comunitário em que o artesão, o agricultor, ou o viajante assumiam o papel de narrador é uma espécie de imagem do passado, construída por Benjamin, como reminiscência de um futuro potencial nunca realizado. É uma imagem que aponta principalmente para uma falta, para algo que se perdia em um mundo europeu entre-guerras.

O que parece estar no cerne das suas reflexões, para Gagnebin<sup>47</sup>, é a constatação de um sofrimento de tal ordem, cuja intensidade é, novamente, como no texto de 1933, paradigmaticamente ilustrado com a mudez dos retornados da Primeira Guerra, mas também com o prenúncio sombrio da Segunda que vai exceder, de maneira ainda inimaginável à época, o seu horror. O evento-limite, traumático, não pode mais ser representado através de experiências comunicáveis, “não pode ser simplesmente contado na acepção tradicional do *erzählen* [o tradicional modo de narrar]”.

Em “O narrador”, Benjamin diz que o homem isolado, da modernidade capitalista, é incapaz de ouvir e aprender com a experiência dos outros. Não sabe mais dar conselhos e também não sabe narrar sua própria história. Esse dilema inaugura, para ele, o fim da narrativa tradicional e o fortalecimento do romance, que, diferentemente da narrativa – que concilia o gesto à voz, e cujo narrador oralmente se apropria de uma história anônima e a faz sua –, sua letra (muda) isola, impele à reflexão e à construção de sentido.

A narrativa, “uma forma artesanal de comunicação”, se faz pela experiência (*Erfahrung*) que passa de pessoa a pessoa, fonte de onde bebem seus narradores. O narrador é o viajante que tem muito a contar ou o camponês sedentário, seus representantes arcaicos, e “tem sempre suas

---

<sup>45</sup> Uma das grandes referências nesse texto é o livro de Georg Lukács, *Teoria do romance*, origem também de diversas outras reflexões pessoais de Benjamin.

<sup>46</sup> Conforme carta que Benjamin enviou a Adorno em 4 de junho de 1936. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 56.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*. p. 56.

raízes no povo”. Ligam-se, assim, a dimensão espacial e a temporal<sup>48</sup>. “[C]omo a mão do oleiro na argila do vaso”, no ritmo de quem fia ou tece, o narrador imprime ao narrado sua marca. Conta histórias que geralmente ouviu de terceiros ou uma experiência autobiográfica. Ouvir é tão importante como contar, porque o ouvinte de uma história será o seu narrador, ajudando a tecer a rede “em que está guardado o dom narrativo”,<sup>49</sup> fundindo-se, assim, o passado individual e o coletivo, pois as narrativas passadas, como um anel, de geração em geração, estabelecem uma ponte entre o passado e o presente, o indivíduo e a tradição.

A narrativa tem uma dimensão utilitária, que se manifesta “num ensinamento moral”, “numa sugestão prática”, “num provérbio, ou numa norma de vida”, e seu narrador sabe dar conselhos. Diz o filósofo:

Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação).<sup>50</sup>

“Tecido na substância viva da existência”, o conselho, “o lado épico da verdade”, só pode ser dito com as hesitações, as lacunas, e as angústias de uma história que está sendo narrada agora, e que, por isso, admite vários desenvolvimentos possíveis, várias seqüências diferentes, várias conclusões desconhecidas que ele pode ajudar não só a escolher, mas mesmo a inventar na retomada e na transformação [...] “<sup>51</sup>. Conselho, como aponta Gagnebin, que lembra a obra aberta de Umberto Eco.

Na narrativa, há o predomínio do “extraordinário e do maravilhoso”<sup>52</sup> e a renúncia às sutilezas psicológicas, o que possibilita sua melhor memorização pelo ouvinte, pois quanto mais facilmente a história se grava na sua memória mais facilidade ele terá em recontá-la, garantindo a

---

<sup>48</sup> O radical *fahr* de *Erfahrung* significa percorrer, atravessar uma região durante uma viagem, sentido que reforça a relação deste conceito com viagem, a última viagem do moribundo, ou as percorridas pelo marinheiro por terras distantes. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 58.

<sup>49</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 33. p. 205.

<sup>50</sup> Idem, ibidem. p. 200.

<sup>51</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 63.

<sup>52</sup> Benjamin aponta para o fato de que, na narrativa, “as pedras nas entranhas da terra e os planetas nas esferas celestes se preocupavam ainda com o destino dos homens”. No romance, ao contrário, “tanto no céu como na terra



sua transmissibilidade. Processo de assimilação que se faz possível porque está ligado às camadas mais profundas da memória involuntária: “quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido”<sup>53</sup>. A narrativa, como diz Benjamin, vive de “um tempo em que o tempo não contava”.<sup>54</sup>

Outra relação importante, que Benjamin retoma no ensaio sobre o narrador, é a que se estabelece entre narrativa e morte, já referida no texto de 1933, quando ele cita a parábola do pai moribundo. No momento da morte, as palavras portam, carregam a experiência e tem a autoridade da transmissão. Qualquer “pobre diabo” tem essa autoridade ao morrer. Junto ao corpo do moribundo, reúnem-se todos em busca do derradeiro ensinamento. Mas, complementa Benjamin, como a sociedade burguesa do século XIX, por intermédio da criação de instituições “higiênicas e sociais”, como os hospitais e sanatórios, expulsam a morte do convívio dos vivos, perde-se essa comunhão e os homens ficam mais pobres de experiência. Rompe-se o fio da transmissibilidade outorgada pela voz da autoridade.

Por outro lado, o romance, cujas origens remontam à Antiguidade, e que ganha força com o desenvolvimento da burguesia no capitalismo moderno, não procede da tradição oral e nem a alimenta. Sua existência só foi possível com a imprensa, com o livro, com a escrita, e por isso sua ligação com a informação. Com a escrita, perde-se a necessidade da memória, como Benjamin mostra na alegoria do trabalho de Penélope: como ela, o romancista tece e desfaz um objeto que não tem nenhuma utilidade prática, mas, ao contrário de Penélope que espera o amado Ulisses, o romancista não sabe o que o espera. Diferentemente da narrativa, produto da voz e da mão, com seus gestos aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam o fluxo do que é dito, ao leitor do romance restam os sinais mudos, sinais gráficos sobre o papel, não há o outro, nem a voz, nem o gesto, nem o olhar. Daí a necessidade de uma capacidade de abstração para alcançar a presença do autor no texto. No romance, o ponto central não é a representação da ação humana, como o é

---

tudo se tornou indiferente à sorte dos seres humanos, e em que nenhuma voz, venha de onde vier, lhes dirige a palavra ou lhes obedece”. In: BENJAMIN, Walter. Op. Cit., nota 33. p. 210.

<sup>53</sup> Idem, ibidem. p. 204-5.

<sup>54</sup> Idem, ibidem. p. 206.

na narrativa, mas a sua significação, por isso o leitor busca nele não apenas o divertimento, mas o sentido de uma existência que, por estar acabada, poderia ser conhecida por inteiro<sup>55</sup>.

Toda a ação interna do romance é uma luta contra o poder do tempo. Diferentemente da narrativa que busca “a moral da história”, o romance “convida o leitor a refletir sobre o sentido da vida”.<sup>56</sup> Na narrativa, o ouvinte está em companhia do autor, enquanto, no romance, o leitor é um solitário que se “apodera ciosamente da matéria de sua leitura”, “quer devorá-la”, procura o seu fim. Na narrativa, o ouvinte quer, ao contrário, prolongar a experiência compartilhada. O seu fim remete a novas histórias. Ao leitor do romance, o destino dos personagens pode dar “o calor” que ele não encontra em seu próprio destino: “[o] que seduz o leitor no romance é a esperança de aquecer sua vida gelada com a morte descrita no livro”.<sup>57</sup> Ao ouvinte da narrativa, o sentimento de pertencer, de estar criando e mantendo a tradição na responsabilidade de sua transmissão. Nada se acumula, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo. O que não é esquecido é o ritmo temporal que não pára de enviar as narrativas para o esquecimento. Por isso a situação de constante encaixe das narrativas, que torna impossível encontrar um primeiro enunciador.

Na dicotomia que se estabelece entre a narrativa e o romance, Benjamin cria, portanto, um novo sentido para *Erfahrung* e *Erlebnis*. Enquanto a *Erfahrung*, como vimos, refere-se ao tipo de vida nas sociedades pré-capitalistas, caracterizadas essencialmente por uma sociabilidade comunitária baseada em atividades artesanais, a *Erlebnis* se refere ao capitalismo e à sua dinâmica baseada na fábrica, na divisão técnica do trabalho e na produção em série. Enquanto a atividade artesanal possibilita o crescimento da tradição, em que o coletivo e o individual se fundem dando origem a um fundo anímico e transmissível às futuras gerações, a sociabilidade capitalista produz um homem sem história, desmemoriado, incapaz de dar conselhos, condenado a errar como um autômato, sem passado e sem futuro. A narrativa tradicional pertence ao mundo da *Erfahrung* e o romance, ao da *Erlebnis*.

---

<sup>55</sup> BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994. p. 107.

<sup>56</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 33. p. 212.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*. p. 214.

Outro conceito fundamental que ganha uma reflexão nova, na oposição narrativa/romance, é o da memória que Benjamin apresenta em três diferentes concepções: reminiscência, memória e rememoração. A reminiscência é processo de unificação dos fatos lembrados, englobando memória e rememoração<sup>58</sup> e é a musa da épica. Com o fim da poesia épica, essa memória se desdobra em duas: *Erinnerung* (memória) e *Eingedenken* (rememoração). A primeira, involuntária, a da narrativa tradicional, é marcada pela retomada espontânea e distensa do passado. É a temporalidade comum às várias gerações das sociedades artesanais, tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho. É o tempo da *Erfahrung*. Na segunda, a do romance, há um esforço consciente e intencional de reconstruir o passado. É a temporalidade fragmentada, deslocada e entrecortada do trabalho no capitalismo moderno, em que o ócio, “o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência”<sup>59</sup> é substituído pela regularidade cronológica do trabalho medido, segmentado. É o tempo da *Erlebnis*.

Segundo Rouanet<sup>60</sup>, no seu ensaio “Sobre alguns temas em Baudelaire”, Benjamin desenvolve, a partir da teoria freudiana<sup>61</sup>, sua correlação entre memória e consciência na perspectiva de uma crítica à cultura. Para essa dicotomia freudiana de consciência e memória, corresponde, num largo espectro, à oposição proustiana, estudada por Benjamin, entre memória involuntária e memória voluntária.<sup>62</sup> A voluntária acionada pela inteligência, pela consciência,

<sup>58</sup> Benjamin ilustra essa memória dupla da épica em dois momentos. Na encarnada pelo narrador, “[e]la tece a rede em que em última instância todas as histórias constituem entre si”, articulando-se, umas às outras, como o faz Scherazade, e nas invocações solenes das Musas na abertura dos poemas homéricos que já prenunciaria a “memória perepetuadora do romancista”. No primeiro caso, “*um herói, uma peregrinação, um combate*”. No segundo, “muitos fatos difusos”. In: BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 33. p. 211.

<sup>59</sup> Idem, ibidem. p. 204.

<sup>60</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. Biblioteca Tempo Universitário, 63. p. 73-112.

<sup>61</sup> Rouanet mostra vários tropos freudianos na obra de Benjamin: a psicopatologia da vida quotidiana, trauma, sonho, etc.

<sup>62</sup> Nessa dicotomia memória involuntária e voluntária é possível estabelecer um paralelo com duas memórias estudadas por Henri Bergson, autor lido e citado por Benjamin: a memória-hábito e a memória-lembrança. A primeira registra, sob a forma de imagens-lembrança, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenvolvem, não negligencia nenhum detalhe e é adquirida pela repetição de um mesmo esforço, como decorar um texto, por exemplo. É uma espécie de automatismo psíquico; basta iniciar um gesto ou pronunciar uma palavra para que tudo seja lembrado automaticamente, sem pensarmos sobre isso. Ela é vivida, ela é “agida”, e “não contém nenhuma marca que revele suas origens e a classifique no passado”. Refere-se à nossa capacidade de adaptação. A ela associam-se linearidade, separação e fragmentação do mundo tangível. A memória-lembrança é a memória verdadeira, ou propriamente dita, aquela que não precisa de repetição para conservar uma lembrança. Pelo contrário, é aquela que guarda alguma coisa, fato, ou palavra únicos, irrepetíveis e mantidos por nós por seu significado especial afetivo, valorativo ou de conhecimento. Aquela capaz de suplantar as determinações do hábito. A este

não consegue captar as dimensões essenciais do passado. As informações transmitidas pela memória voluntária nada dizem do “tempo perdido”, sepultado no inconsciente. Somente a memória involuntária é capaz de recuperar do inconsciente os traços mnêmicos que permitem “recuperar o tempo perdido”.

Essa relação entre memória e consciência é fundamental para sua crítica cultural, na medida em que o mundo moderno caracteriza-se pela intensificação de eventos, excitações nervosas que geram o choque traumático e, conseqüentemente, o esquecimento e a impossibilidade de narrar<sup>63</sup>. Quando o escudo de proteção do nosso sistema percepção-consciência, o *Reizschutz*, entra em ação contra um evento que excede a nossa capacidade de percepção um choque traumático é produzido. Quanto maiores forem os riscos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência e mais pobre fica a memória, passando a armazenar menos traços mnêmicos. Seligmann-Silva diz ser esclarecedor o fato de Freud ter escrito um dos seus principais textos sobre a teoria do trauma, cujo material de base é a neurose traumática da guerra, a 18.a das suas *Conferências de Introdução à Psicanálise*,<sup>64</sup> em 1916-17 e, mais tarde, ter expandido este conceito em “Além do princípio do prazer”, de 1920, em um período marcado pelas seqüelas da Primeira Grande Guerra.<sup>65</sup>

Benjamin vai, a partir de sua leitura de Freud, expandir essa pobreza da experiência. Para o filósofo, o sistema percepção-consciência, tem como função receber as excitações externas, sem guardar traços dessas energias, filtrando-as para os demais sistemas psíquicos, capazes de armazenar os traços mnêmicos correspondentes a essas percepções vindas do exterior. Quando uma excitação externa é captada, de forma consciente, pelo sistema percepção-consciência, ela se evapora no ato mesmo da tomada de consciência, sem ser incorporada à memória, por isso a tese

---

conceito de memória estão associadas as características temporais da simultaneidade, unidade e continuidade exercitadas acerca, e a partir do mundo tangível e opostas às da memória-hábito. BERSON, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 60-70.

<sup>63</sup> ROUANET, Paulo Sérgio. Op. cit., nota, 60. p. 47.

<sup>64</sup> Neste texto, Freud estuda o caso de soldados austríacos que retornam da Primeira Guerra incapazes de narrar o que viram, estado, para ele, conseqüência do trauma: uma experiência que traz um estímulo grande demais para ser absorvido. Este estudo confirma, de certo modo, a existência do inconsciente. Freud vai retornar ao tema no seu ensaio “Moisés e o monoteísmo”, de 1939. NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.) *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 8.

<sup>65</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Orgs.) Op. cit., nota 64. p. 84.

de que “a consciência nasce onde acaba o traço mnêmico”,<sup>66</sup> isto é, os traços mnêmicos se conservam de forma mais intensa precisamente quando o processo que os produziu não aflorou jamais à consciência.

Essa leitura benjaminiana de Freud vai ser fundamental para o entendimento do *Schockerlebnis*, o choque produzido por essa vivência moderna. Para o filósofo, o mundo moderno se caracteriza pela intensificação, às vezes levada ao paroxismo, das situações de choque. Nas várias esferas da vida moderna, a econômica, a política e a do cotidiano, o indivíduo, ao tentar neutralizar continuamente o choque pela consciência, cria uma nova sensibilidade em que, o que passa a dominar são as instâncias psíquicas encarregadas de armazenar as impressões na memória.

A perda da experiência e, por conseguinte, a perda da capacidade de narrar como consequência da impossibilidade da memória comum e da transmissão do “conselho” presentes nas comunidades pré-capitalistas, e a redução drástica da experiência do tempo, agora ditada pelo *Schockerlebnis* da modernidade, são, certamente, sentidas com desalento por Benjamin, mas ele insiste, contudo, nas perspectivas salvadoras que esta crise da tradição pode oferecer à ação histórica dos homens. Ao meditar sobre as “ruínas do passado” um novo homem pode surgir neste horizonte, e sob “esses destroços”, esses fragmentos dispersos de uma totalidade, reconhecida como sendo enganosa, é possível entrever, por meio de outras mediações, outros dizeres, o esboço de uma outra realidade”, a nova barbárie positiva<sup>67</sup>, já referida.

Mas como narrar na vivência de choque da modernidade? Como narrar no mundo órfão de experiência? Benjamin encontrou nas obras de Proust, Kafka e Baudelaire, especialmente, essas novas formas de narrar. Em Baudelaire, a perda da experiência do homem moderno está associada diretamente ao trauma, ao choque produzido pelo excesso de excitações provenientes do mundo exterior<sup>68</sup>, às quais nosso sistema percepção-memória se encarrega de bloquear.

---

<sup>66</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Op. cit., nota 60. p. 73-112.

<sup>67</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 46.

<sup>68</sup> Essa intensificação de estímulos nervosos, às vezes levada ao paroxismo, “que resulta da alteração brusca e ininterrupta entre estímulos interiores e exteriores”, demandando ao indivíduo um esforço enorme para ajustar-se ao ritmo dessas forças externas é o que caracteriza, para Simmel, o mundo moderno. O fenômeno urbano é responsável pelo agravamento desta sensação, pois a agregação de tantas pessoas com tantos interesses diferenciados, num

Bloqueio que causa o esquecimento, a perda da memória. Baudelaire luta contra isso pelo *spleen*, uma forma específica de tédio, de melancolia passageira, sem causa aparente, que só se torna possível pelo reconhecimento de que o presente é reificado e desmemoriado<sup>69</sup>. Ao reconhecer que essa perda é irrecuperável, transforma-a na própria matéria de sua arte poética. O poeta se torna um *flâneur*.<sup>70</sup>

Conforme nos aponta Rouanet<sup>71</sup>, no seu passeio errante pelas ruas ou pelas galerias parisienses – “era de bom-tom levar tartarugas a passear pelas galerias”<sup>72</sup> – o *flâneur*, mesmo que por um momento efêmero, torna-se um narrador das memórias da cidade e do seu próprio passado. A memória coletiva e a individual parecem voltar a convergir. A despeito do fato de pertencer à mesma configuração da massa responsável pelo fluxo ao qual ele se opõe, o poeta-*flâneur* “se salva” porque preservou o dom da rememoração, o que lhe permite a ilusão de compartilhar, novamente, com a cidade, a experiência. Ao contar as histórias que ouve da cidade, que são também as suas, o poeta retoma o fio da rede da narrativa. Ele não está mais só.

No ambiente transitório e “sempre novo” da modernidade parisiense do século XIX, esgrima o poeta, “tropeçando em palavras como nas calçadas”,<sup>73</sup> contra os “choques e os conflitos diários do mundo civilizado”.<sup>74</sup> “Sua experiência da multidão comportava os rastros da iniquidade e dos milhares de ‘encontrões’ que sofre o transeunte no tumulto de uma cidade e que só fazem manter viva a sua autoconsciência”.<sup>75</sup> Esse sentimento de transitoriedade, do sempre

---

“organismo altamente complexo”, vai dificultar a percepção desta “descontinuidade aguda” e intensificar a sensação de euforia, mas também, paradoxalmente, de deslocamento e solidão no meio da multidão. SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Guilherme Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. São Paulo: Zahar, 1979. p. 12.

<sup>69</sup> Benjamin aponta para as palavras que concluem *Les fleurs du mal*: “hypocrite lecteur, mon semblance, mon frère”, mostrando a cumplicidade entre o poeta e seu público, originária da mesma perda da experiência. Mas, diferentemente do poeta que transforma a perda em arte, o passante comum, o homem na multidão de Poe, caminha desorientado, recebendo e protegendo-se dos choques cotidianos desconectado do fluxo dos passantes.

<sup>70</sup> A reação do *flâneur*, a *contrapelo* do fluxo incessante do capital, encontra outras formas na modernidade européia nas figuras do dândi e do boêmio, também em Baudelaire e em outros escritores do período como Balzac, cujo romance, *Ilusões perdidas*, é paradigmático dessa presença. São personagens que reagem aos condicionamentos e aos choques das vivências nas metrópoles.

<sup>71</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Op. cit., nota 60. p. 65-6.

<sup>72</sup> BENJAMIN, Walter. Paris do segundo Império: O flâneur. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III. p. 50-1.

<sup>73</sup> Verso do poema de Baudelaire, “O sol,” citado por Benjamin no seu ensaio “A modernidade” In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Op. cit., nota 72. p. 68.

<sup>74</sup> Idem, ibidem. p. 57.

<sup>75</sup> Idem, ibidem. p. 57.

novo, cuja alegoria maior em Baudelaire é a mercadoria, não é específico do moderno, pois ele já caracterizou outras épocas do passado, como o barroco, por exemplo. Porém, a consciência dessa fugacidade humana opunha-se à eternidade divina num horizonte teológico ainda estável, se a nossa referência é o barroco espanhol, ou já não tão estável, conforme a análise de Benjamin do drama barroco alemão. O que desaparece na modernidade é esse horizonte, esse pólo duradouro que servia de consolo ao efêmero, pois a “cidade moderna não é um lugar de passagem em oposição à perenidade da Cidade de Deus, mas, na sua mais profana e material natureza, o palco isolado de transformações incessantes que revelam sua fragilidade”.<sup>76</sup> Nesse mundo abandonado por Deus, “o que parecia ser firme quebra-se como argila seca (...) e a transparência vazia que deixava entrever paisagens de sonho transforma-se (...) numa parede de vidro contra a qual vítimas de uma vã e incompreensível tortura nos chocamos como a abelha contra o vidro sem conseguir furá-lo, sem perceber que por aqui não há caminho”<sup>77</sup>. Para viver a modernidade é necessário, como diz Benjamin, “uma constituição heróica”. Para Baudelaire, porém, a criação artística está a salvo dessa fluidez, pois “embora sejam mercadorias como todos os produtos na sociedade capitalista, os poemas continuam (...) a ser também, pela sua perfeição, signos da eternidade”<sup>78</sup>. A poesia seria, então, uma espécie de “antídoto precioso contra a fugacidade da vida e a voracidade do tempo”<sup>79</sup>.

A literatura de Proust, por outro lado, possibilita, para Benjamin, um outro olhar para a atrofia da experiência: a tentativa artística de recuperar o “tempo perdido”, isto é, aquele resgatado pela memória involuntária, a da experiência, pelo incansável esforço de restaurá-la a despeito da “falta” de memória na vivência fragmentada do indivíduo solitário. Proust recria, individualmente, “um processo de rememoração que se tornara socialmente impossível”<sup>80</sup>, conforme Gagnebin, ao tentar “reproduzir, por meios sintéticos, artificiais, [...] a grande experiência que fundava naturalmente a narrativa tradicional” e que a sociedade moderna havia abolido definitivamente”<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.150.

<sup>77</sup> LUKACS, Georg. *Teoria do romance*. Lisboa: Editorial Presença, s.d. p. 103.

<sup>78</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p.146.

<sup>79</sup> Idem, ibidem. p. 146.

<sup>80</sup> Idem, ibidem. p. 51.

<sup>81</sup> Idem, ibidem. p. 71.

A eternidade que Proust nos faz deslumbrar não é a do tempo infinito, e sim a do tempo entrecruzado. Seu verdadeiro interesse é consagrado ao fluxo do tempo sob sua forma mais real, e por isso mesmo mais entrecruzada, que se manifesta na reminiscência (internamente) e no envelhecimento (externamente). [...] É a obra da *mémoire involontaire*, da força rejuvenescedora capaz de enfrentar o implacável envelhecimento.<sup>82</sup>

Para Benjamin, Proust conseguiu “deixar no instante o mundo inteiro envelhecer, em torno de uma vida humana inteira”<sup>83</sup> como mônada, não por intermédio da reflexão, mas da consciência. Ele não descreveu em sua obra “uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu”.<sup>84</sup> A “força rejuvenescedora” da memória involuntária, o tempo da intensidade da *durée* bergsoniana, é a única capaz de enfrentar o “envelhecimento implacável”. Proust, em “busca do tempo perdido”, reproduz artificialmente, sob as condições sociais de sua época, a experiência tal como Bergson a imagina. A “memória pura” bergsoniana, de acordo com Benjamin, transforma-se em memória involuntária. Como os dias que a memória involuntária retira do inconsciente “são dias extraordinários”, isto é, “subtraídos à seqüência dos dias” e “dotados de uma significação semelhante àqueles evocados pelas comemorações do culto”, restaura-se a experiência do indivíduo com a tradição, caracterizada pela festa, culto, e celebração<sup>85</sup>. Sem a tutela do intelecto, cujas informações sobre o passado não guardam nenhum traço dele, Proust se apossa da memória sepultada no inconsciente para narrar o seu passado. Experiência que possibilita, como aponta Benjamin, a conjunção, “na memória, de certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo”<sup>86</sup>. Restaura-se, assim, a figura do narrador na atualidade do romance. As vivências solitárias e fragmentadas, produtos do “esquecimento” da memória consciente, encontram, na rememoração, a experiência do narrador com o seu passado:

graças ao esquecimento, não pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, a recordação faz-nos respirar de repente um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, o ar mais puro que os poetas tentaram em vão fazer reinar no Paraíso, e que não determinaria

<sup>82</sup> BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 1, p. 45.

<sup>83</sup> Idem, ibidem. p. 46.

<sup>84</sup> Idem, ibidem. p. 37.

<sup>85</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Op. cit., nota 60. p. 51.

<sup>86</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo moderno*. Op. cit., nota 72. p. 107.



essa sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado, pois os verdadeiros paraísos são os que perdemos.<sup>87</sup>

Benjamin vê a obra de Kafka, mundo “das chancelarias, dos arquivos, das salas mofadas, escuras, decadentes”,<sup>88</sup> como a representação de uma “doença da tradição”<sup>89</sup> em que o esquecimento é o tema profundo de sua obra e também o que o motiva na direção de sua reflexão artística. Quando a tradição, sagrada ou profana, que autorizava a palavra, é esquecida ou está “doente”, a única narrativa possível é a “neutra, sem laços nem apoios”, “fragmentos esparsos que falam do fim da identidade do sujeito e da univocidade da palavra”,<sup>90</sup> em que a autoridade é um “arbítrio poderoso”, mas que não remete a nenhum fundamento. Só a palavra poética “aliviada da preocupação com a origem assume seu percurso arbitrário” e reinventa a origem “perdida”, “que nada na história pode garantir, mas que tudo chama a realizar-se”<sup>91</sup>. Dinâmica, de acordo com Gagnebin, que é o da alegoria, pois, ao deixar o “sentido literal”, de transferência em transferência, “acaba por prescindir dele”<sup>92</sup>. Com a tradição doente e sua conseqüente dificuldade de transmissão, as parábolas de Kafka não parecem ser o remédio para a doença que gera o esquecimento, mas continuam a procurá-lo com as palavras:

[E]sta espécie de vazio turvo e inquieto no qual se movem os personagens de Kafka é o índice de uma outra lei: a da literatura que poderia, então, ser definida, não só como apropriação do real na alegria de palavras clarividentes, mas também, e talvez mais ainda, como a passagem obrigatória por uma falta que não sabe o que lhe faz falta, por uma insuficiência crônica que não conhece nenhum remédio e, por isso, continua procurando pelas palavras.<sup>93</sup>

Em Kafka, “as qualidades do narrador tradicional voltam distorcidas, invertidas, numa espécie de deformação irônica e dolorosa”.<sup>94</sup> Em vez de dar conselhos como o narrador tradicional, ele comunica a sua desorientação, mas o faz, semelhantemente ao tradicional, não

<sup>87</sup> PROUST, Michel. *O tempo redescoberto*. Porto Alegre e Rio de Janeiro: Globo, 1983. p. 123.

<sup>88</sup> BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 1. p. 138.

<sup>89</sup> BENJAMIN apud Gagnebin. Conforme carta de Benjamin a Scholem, de 12 de junho de 1938. Tradição que não está ausente, mas agonizante e poderosa. É preciso estar atento ao seu desmoronamento, pois “não é possível, ou pelo menos ainda não é possível, nem voltar para trás para uma harmonia ancestral nem construir um mundo novo”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 66-7.

<sup>90</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 29. p. 18.

<sup>91</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 67.

<sup>92</sup> Idem, ibidem. p. 70.

<sup>93</sup> Idem, ibidem. p. 70.

<sup>94</sup> Idem, ibidem, p. 66.

intervindo na sua narrativa, fazendo-se esquecer, sendo a voz “neutra”.<sup>95</sup> Como afirma Gagnebin, segundo Benjamin, Kafka, por mais paradoxal que pareça, é o maior “narrador” moderno, porque representa uma “experiência” única: “a da perda da experiência, da desagregação da tradição e do desaparecimento do sentido primordial”.<sup>96</sup>

Finalmente, no seu ensaio sobre a reprodutibilidade técnica<sup>97</sup>, Benjamin reflete sobre novas possibilidades da arte de massa, na produção de formas diferentes de lutar contra a perda da experiência. Quando o objeto a ser reproduzido perde sua aura – o que transforma sua fruição, antes voltada ao recolhimento, ao culto, à distância, numa percepção que passa a “adorar” outros cultos, em uma relação de proximidade, de exposição direta e dessacralizada (o objeto perde seu fundamento teológico) –, ele se “destaca do domínio da tradição”, e pela reprodução em série vem ao encontro do espectador, em todas as situações, possibilitando à “massa distraída” sua incorporação. O objeto passa a ser coisa sua, mercadoria. É possível dizer que a perda da aura e com ela a pobreza da experiência é positiva, quando ela se abre para o “novo”, da nova barbárie apontada por Benjamin, porém, a esperada ação libertadora das massas, decorrente do desaparecimento da grande arte aurática, acaba abrindo espaço para uma nova aura, a da mercadoria – que a nossa contemporaneidade só veio a confirmar na sua radicalidade –, provocando no consumidor uma reação muito mais alienante que a arte baseada no ritual<sup>98</sup>.

Para pensar *com e além* Benjamin, como criar uma nova narrativa baseada na *Erlebnis* contemporânea “que saberia recolher o passado esparso sem, no entanto, assumir a forma obsoleta da narração mítica universal, aquilo que Lyotard chama de as grandes narrativas legitimantes”?<sup>99</sup> As reflexões de Benjamin, oriundas das primeiras décadas do século XX, que levam a esses questionamentos, nos legaram, para *além* dele, inúmeras possibilidades, como é o caso da literatura pós-colonial de Mia Couto, que, como veremos na análise de seus romances, oferece uma dessas narrativas possíveis. Narrativa que responde, de certo modo, a uma especulação de Gagnebin. Para ela, há, em Benjamin, uma atividade narradora que salvaria o

---

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*. p. 66.

<sup>96</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 29. p. 18.

<sup>97</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 41. p. 65-193.

<sup>98</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Op. cit., nota 60. p. 63-4.

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*. p. 62.

passado, resistindo à tentação de preencher suas lacunas e de sufocar seus silêncios, uma narração que saberia deixá-lo incabado e, com isso, respeitar a imprevisibilidade do presente, em uma profunda dinâmica entre restauração e abertura. Porém, para a autora, ele apenas esboçou algumas pistas sobre ela na sua definição de conselho como narrativa – não por suas características pragmáticas ou psicológicas, geralmente mais usadas para defini-lo – e na sua insistência em ligar morte e narração.<sup>100</sup>

### 3.2 SEGUNDO MOVIMENTO. A HISTÓRIA COMO RESTAURAÇÃO E INACABAMENTO: AS VOZES DOS VENCIDOS NA INTENSIDADE DO “TEMPO DO AGORA” (*JETZTZEIT*)

As teses da história de Benjamin, em “Sobre o conceito da história” (1940), seu último texto, devem ser compreendidas como resultado de uma reflexão suscitada pela situação política que vivia a Alemanha, e também como parte dos caminhos do seu pensamento até aquela época, já que ele mesmo em carta a Horkheimer, de 22 de fevereiro de 1940, escreve que as “teses [da história] se encontram esboçadas no primeiro capítulo do Fuchs e [...] devem servir como armadura teórica do segundo ensaio sobre Baudelaire”<sup>101</sup>. É um texto aforístico, denso, uma mônada para onde convergem muitos dos aspectos de seu pensamento como um todo. Seu procedimento metodológico é comum aos seus outros trabalhos, compondo-se de um movimento de destruição e de construção.

O movimento destrutivo critica os pressupostos da historiografia vigente na época, o historicismo burguês, oriundo da tradição de Ranke e Dilthey, e a historiografia de esquerda, representada pela Social-Democracia pós-Segunda Internacional, ambas, para Benjamin, fundadas no “positivismo”, que se alimenta na crença do progresso e em uma concepção de história universal – “sem qualquer armação teórica” e de “procedimento aditivo” e que “utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio”<sup>102</sup> (tempo mecanicista da causalidade científica, linear e cronológico) – em empatia (*Einfühlung*) com os vencedores.

<sup>100</sup> Idem, ibidem. p. 63.

<sup>101</sup> BENJAMIN apud CHAVES. In: CHAVES, Ernani Pinheiro. *Mito e história: um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*. São Paulo: USP, 1993. 2 v. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1993.

<sup>102</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 231.

O seu aspecto construtivo tem, de acordo com Chaves,<sup>103</sup> como modelo *O capital*, com o qual Marx pretende compreender a história a partir do presente. Mas, diferentemente da concepção marxista, que se dirige à totalidade social, Benjamin opera diacronicamente, a partir dos “estilhaços”, resultado da destruição, da explosão da totalidade, do *continuum* historicista, nos quais presente e passado estão juntos. À essa construção Benjamin chama de “histórico-materialista”.

Ao estabelecer um vínculo entre sua filosofia da história e sua teoria da literatura, quando constitui um núcleo narrativo comum entre história como processo real (*Geschichte*), história como disciplina (*Historie*) e história como narração (*Erzählung*)<sup>104</sup>, Benjamin amplia a conhecida dicotomia, História (*Historie*) e literatura, entre contar “histórias”, no plural, ou seja, “ficcionar”, desviar dos fatos, e contar a “história”, no singular, aquela que deveria nos restituir a verdade do passado”.<sup>105</sup> Sua escrita da história revela não somente uma preocupação com o devir histórico “enquanto tal”, mas também com uma reflexão sobre a narrativa em geral – “o que é contar uma história, histórias, a História?” – questão que incorpora várias passagens como, por exemplo, sua defesa de uma nova historiografia demandada pelo historiador materialista, passando pela constatação do fim da arte de narrar tradicional e, como vimos, pelos esforços de Proust em recuperar essa “experiência” (*Erfahrung*) em declínio na tentativa extenuante e “tagarela”<sup>106</sup> de narrar o “tempo perdido”. Discurso esse inseparável de uma certa prática política<sup>107</sup>, fundamental para pensar contemporaneamente o lugar da literatura, como essa “palavra salvadora”, que, no jogo entre o lembrar e o esquecer, vai resistindo à perda da experiência no tecer de novas formas de narratividade.

Sua defesa de uma temporalização política da história, na explosão do seu curso homogêneo e vazio, sua ampliação do conceito de estético, para além dos seus limites auráticos,

<sup>103</sup> CHAVES, Ernani. Op. cit., nota 101. p. 375.

<sup>104</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 2.

<sup>105</sup> Idem, ibidem. p. 2.

<sup>106</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 82. p. 41. “Se fosse possível resumi-lo numa fórmula, poderíamos dizer que seu foco é reconstruir toda a estrutura da alta sociedade sob a forma de uma fisiologia da tagarelice”.

<sup>107</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 7.

generalizando-o para os objetos da vida cotidiana, e o conseqüente declínio da nossa capacidade de narrar são preocupações manifestas em toda a sua obra, a partir de 1927<sup>108</sup>.

A tarefa desse historiador materialista, para Benjamin, é fundar uma história nos sofrimentos acumulados da humanidade e, com isso, resgatar as esperanças frustradas, que a tradição da dominação e o fluxo “homogêneo e vazio” da história, na sua versão positivista e historicista, fizeram calar na defesa de uma tradição supostamente contínua, que reúne passado, presente e futuro para uma “ação resoluta”: <sup>109</sup> Para ele, história é construção, rememoração (*Eingedenken*) de um passado que “pedia um outro devir” na emergência de um tempo do “agora”.<sup>110</sup> Um tempo que não é transição, mas um momento do despertar, que explode, na iluminação súbita de uma “imagem dialética”,<sup>111</sup> a continuidade reificada desse tempo homogêneo, que repete a opressão e o sofrimento, abrindo também a possibilidade de outros futuros<sup>112</sup>. Uma rememoração que é um “lembrar contra”, de acordo com Norbert Bolz, que torna possível concebermos o passado como algo inacabado. Uma memória *a contrapelo* da história, abrindo o passado para a utopia.<sup>113</sup>

Sua primeira tese abre com a paradoxal constelação entre teologia e marxismo, eixo central para entender o seu pensamento que, ao reunir visões aparentemente tão divergentes, reafirma o seu “método” de aproximação inusitada e criadora, questão que tem rendido as mais diversas leituras e lhe atribuído muitos epítetos <sup>114</sup>. Sentados a uma mesa, jogam xadrez um

<sup>108</sup> OSBORNE, Peter. Op. cit., nota 17. p. 73-4.

<sup>109</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p.34.

<sup>110</sup> Esse tempo do agora, o *Jetztzeit*, caracteriza-se por sua intensidade e brevidade e foi calcado explicitamente na tradição messiânica e mística judaica. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 5. p. 8. Esse tempo é “ao mesmo tempo surgimento (*Ursprung*) do passado no presente e evento que imobiliza esse desenvolvimento temporal infinito que se esvazia e se esgota e que chamamos [...] de história”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 97.

<sup>111</sup> A imagem dialética de Benjamin destrói a série linear e unidirecional de instantes sucessivos, do tipo o antes/agora ou o então/depois, para instituir constelações, relações do então e do agora, que espelham a estrutura da história como um todo.

<sup>112</sup> Gagnebin aponta para o caráter aberto da teoria da história de Benjamin, bem como de sua teoria da narração em que a alegoria, com sua profusão de sentidos em que cada passado suscita outros passados e cada texto chama e suscita outros textos, aponta para mais além do que está inscrito na narração, para a atividade da interpretação e da leitura. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 5. p. 7-19.

<sup>113</sup> BOLZ, Norbert W. É preciso teologia para pensar o fim da história? *Revista USP*, Dossiê Walter Benjamin, São Paulo, n. 15. set. out. nov. 1992. p. 28. Bolz faz uma referência ao conceito foucaultiano de *contre-mémoire*, bastante análogo, para ele, ao de *Eingedenken* de Benjamin.

<sup>114</sup> Terry Eagleton, por exemplo, o chamou de “o rabino marxista”. Para o crítico, sua leitura messiânica da história “proíbe-lhe qualquer expectativa de redenção secular, desmancha qualquer esperança teleológica, e, num lance dialético de extrema ousadia, localiza os sinais de salvação na própria impossibilidade de regeneração da vida

autômato, o inimigo histórico, isto é, as classes dominantes e o fascismo, capaz de responder a cada lance do seu oponente e um fantoche – “o materialismo histórico” –, “vestido à turca”. Escondido embaixo da mesa, um “anão corcunda”, a teologia – “[h]oje [...] reconhecidamente pequena e feia e que não ousa mostrar-se”<sup>115</sup> – comandava os movimentos do fantoche. Para Benjamin, essa era a estratégia possível para que o fantoche saísse vencedor frente ao perigoso competidor. Teologia que traz, para a reflexão de Benjamin sobre a história, dois conceitos fundamentais: os de rememoração [*Eingedenken*] e de redenção (*Erlösing*). A redenção, que tem um sentido messiânico para o judaísmo, em Benjamin é usada, de acordo com Löwy, em seu caráter profano, pois significa redenção como rememoração das vítimas do passado para que, assim, se possa reparar o sofrimento dos que ficaram à margem, destituídos dos sonhos e das ações pelos quais lutaram.<sup>116</sup> Para Benjamin, diferentemente da *apocatástasis*,<sup>117</sup> a redenção desse passado dos vencidos é ao mesmo tempo um “novo”, pois ele não acredita em nenhuma verdade histórica que se pretenda definitiva, que negue a mudança.

Benjamin, ao contrapor-se à marcha triunfante da modernidade progressista europeia, na qual o historiador identifica-se afetivamente com os vencedores, nega-se a escovar, no sentido correto, o “pelo demasiado lustroso” dessa história, numa clara alusão a Nietzsche – citado na epígrafe da tese 12, quando ele diz que “[p]recisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos da história” que nadam a favor de sua corrente” –, criando a expressão “escovar a história a contrapelo”. Mas, diferentemente de Nietzsche que, de acordo com Löwy, enuncia essas palavras em nome do indivíduo rebelde, o herói, e mais tarde o super-homem, Benjamin é solidário com os vencidos, com aqueles que caíram aos pés da marcha civilizatória dessa modernidade e que carregam seus despojos, os bens culturais<sup>118</sup>:

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados ao chão. [...] Os despojos são o que chamamos de bens culturais. [...] Nunca houve um monumento da cultura que não

---

histórica, ou no impossível esquecimento posterior do seu sofrimento e sordidez” In: EAGLETON, Terry. O rabino marxista: Walter Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. p. 237.

<sup>115</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 222.

<sup>116</sup> LÖWY, Michael. Op. cit., nota 10. p. 56-9.

<sup>117</sup> Salvação final das almas. Conforme Löwy, na tradição judaica messiânica, a redenção do passado revela o desejo de um restabelecimento do estado originário das coisas. Idem, *ibidem*. p. 63.

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*. p. 84-5.

fosse também um monumento à barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie não é tampouco o processo de transmissão da cultura.<sup>119</sup>

A sua concepção de história presente ao longo de sua obra, mas analisada aqui, principalmente, a partir da leitura do seu ensaio sobre as teses da história, afasta-se de qualquer linearidade evolutiva e também do *telos* de qualquer dialética que apazigúe o confronto, o caráter permanente de luta, e o inacabamento, em prol da canonização do ponto de vista dos vencedores. Tomando, como já apontado, o ponto de vista dos vencidos, para os quais a história é uma sucessão de catástrofes, sem nenhum *telos*, sem nenhuma ordem, Benjamin, questiona a totalidade do discurso histórico e cultural progressista burguês, porque, para ele, homogeneizar a realidade a partir de um princípio dominante, acaba negando qualquer elemento diferente que se afaste do padrão<sup>120</sup>, e eterniza o “estado de exceção”.<sup>121</sup> Com isso, faz emergir a diferença no apego ao pequeno, ao detalhe, ao estranho discrepante do conjunto, à ruína, enfim, ao elemento heterogêneo que, para ele, traz uma promessa de “felicidade”, que pode, então, ser contemplada pelo presente. Um apelo, para Benjamin, a que não podemos ficar imunes.

---

<sup>119</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 225.

<sup>120</sup> Para Gagnebin, o privilégio que Benjamin dá ao fragmento, opondo-se ao que ela chamou de “os amplos vãos totalizantes da razão”, seria devedor de um pensamento “teológico” de acordo “com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove sentidos de cada passagem do Torá”. Para a autora, Benjamin segue a tradição mística da Cabala, cuja interpretação do texto divino não lhe delimita um sentido único e definitivo, ao contrário, o “respeito pela origem divina do texto impede sua cristalização e sua redução a um significado único”. Também alude à concepção de mundo da Cabala luriânica em que a quebra dos vasos, ou *Shebira*, resulta na pulverização do mundo em mil pedaços, cacos que jazem misturados e dispersos como ruínas. O exílio seria também resultado da *Shebira*, bem como a criação inteira se caracteriza por essa fissura, essa fratura ontológica. A libertação do exílio e a restauração da unidade primeira se dariam com a chegada do Messias. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 39-40. Esse messianismo de Benjamin, porém, para Rouanet, não consoma a história como um fim, mas a destrói na rememoração, pois “aos judeus é proibida a previsão do futuro”. In: ROUANET, Sérgio Paulo. Op. cit., nota 60. p. 23.

<sup>121</sup> Em sua oitava tese, Benjamin diz que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ [para ele, primordialmente, o fascismo] [...] é na verdade a regra geral”, pois para os seus defensores a opressão, a barbárie e a violência dos vencedores são apenas uma “regressão”, um parêntese necessário para a marcha da humanidade na direção do seu futuro. Para Benjamin, porém, essa é a “regra geral”. É necessário originar um verdadeiro “estado de exceção”, uma “nova barbárie”, uma sociedade sem classes. Estado utópico que já se desenhava nas rebeliões e levantes que interromperam por instantes fugazes a marcha dos vencedores, construindo uma história que destitua o fascismo como norma e que possibilite a emergência desse verdadeiro estado de exceção. In: BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 226.

Ao criticar a concepção de tempo homogêneo e vazio do progresso iluminista<sup>122</sup> da modernidade, Benjamin opõe-se à crença de que um coletivo humano, por exemplo, pode sofrer um processo de evolução e de regressão que nasce dessa concepção de tempo linear. Crença que também justificou – Benjamin não faz essa relação – o discurso eurocêntrico colonialista para o qual os povos colonizados, no curso desse tempo homogêneo e vazio, “evoluíram” ao adotar os avanços da civilização ocidental e depois “regrediram” ao fazerem “renascer”, no pós-independência, por exemplo, certas práticas “tradicionais”, não-ocidentais, que eram proibidas no passado, como a bruxaria, a poligamia e o uso das línguas nacionais.

Diferentemente do historicista que apresenta uma “imagem eterna do passado”, o que “realmente foi”, e se deleita com a “meretriz ‘era uma vez’”,<sup>123</sup> o historiador materialista afirma outro tipo de “força viril”, aquela necessária para explodir o *continuum* dessa imagem, desvelando as várias dobras temporais desse passado que responde aos apelos dos “agoras” do presente. Com isso liberta o passado, e analogamente a tradição, do conformismo. Esse encontro, esse apelo do passado em direção ao presente, que Benjamin aponta também na sua leitura da narrativa proustiana<sup>124</sup>, revela que o passado transforma-se, nesse seu ressurgir, em outro, que também é semelhante a si mesmo, mas não é nem sua cópia, nem reprodução do mesmo, mas imagem dialética, criadora de uma outra intensidade temporal, a do *Kairós* que desloca o tempo linear do *Chronos*. Nessa interpelação que o passado faz ao presente, ele também transforma o próprio presente<sup>125</sup>. Assim, o motivo fundamental de sua filosofia da história afirma a exigência de lembrar o passado – e ele nunca o faz por intermédio de uma simples ou nostálgica restauração –, mas também de transformar o presente, possibilitando, com isso, a abertura do

---

<sup>122</sup> Quando coloco Benjamin como um crítico da visão progressista iluminista do tempo e da história, não estou desconhecendo o seu apego, como denominou Gagnebin, a muitas das “virtudes clarificadoras do Iluminismo”, como caberia à sua época a um “homem de letras”, mas, ao questionar a totalidade desse discurso, que ele escande, fratura, provocando “um abalo no desenvolvimento falsamente natural de sua narrativa”, não só ele não pactua com esse pensamento iluminista do progresso, como também se nega, o que seria também a opção de outras formas de pensamento totalizante, a qualquer grande contra-narrativa em que possa substituí-lo. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 100-4. Citada por Gagnebin, nesse mesmo texto, Hannah Arendt o coloca como “uma espécie em extinção na sociedade ocidental do século XX: um “homme de lettres”, isto é, um homem culto, inteligente, livre, e antes de mais nada, deslocado”.

<sup>123</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 231.

<sup>124</sup> Para Benjamin, “Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu, em que o que realmente importa é o ‘tecido de sua lembrança’”. O acontecimento vivido é finito, mas o lembrado é ilimitado, é “chave para tudo o que veio antes e depois”. BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 82. p. 37.

<sup>125</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 80.



futuro. Restauração que implica na idéia de que algo foi perdido e pode ser resgatado por dois componentes da memória: a dinâmica infinita do *Erinnerung*, e a concentração do *Eingedenken* que interrompe o fluxo da lembrança, recolhendo “num só instante privilegiado, as migalhas dispersas do passado para oferecê-las à atenção do presente.”<sup>126</sup>

Um conceito é fundamental para o entendimento da temporalidade da história benjaminiana, o de origem (*Ursprung*),<sup>127</sup> definido também por seu aspecto paradoxal, pois é, *ao mesmo tempo*, o absolutamente primeiro (o passado imemorial) e o radicalmente novo (o presente mais atual). Restauração que “não pode cumprir-se através de um suposto retorno às fontes, mas unicamente pelo estabelecimento de uma nova ligação entre o passado e o presente”<sup>128</sup>, daí, também, esse conceito ser profundamente histórico. Entendimento de origem que sugere uma política da memória para qual o caráter do presente e, portanto, do futuro, é determinado por suas relações com uma série de passados específicos dos “antepassados escravizados”<sup>129</sup>. Passado como algo verdadeiramente novo no presente, pois, para Benjamin, “irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela.”<sup>130</sup>

Rouanet<sup>131</sup>, ao comentar a reflexão que Benjamin faz sobre as idéias e as coisas, o nome e a palavra, a origem e a gênese e sobre a filosofia e o sistema, em *Origem do drama barroco alemão*, esclarece a distinção, empreendida pelo filósofo alemão, entre origem, *Ursprung*, e

<sup>126</sup> Idem, ibidem. p. 80.

<sup>127</sup> A “origem” da idéia de origem, em Benjamin, revela duas inspirações paralelas, independentes uma da outra, mas que ao longo do desenvolvimento de suas idéias se combinam de maneira bastante complexa. A primeira fonte encontra-se na Bíblia, mais precisamente nos primeiros capítulos do Gênesis, e visa situar a idéia de origem em geral no interior da problemática teológica da “origem da linguagem”. A outra se refere ao pensamento de Goethe e, em particular, à sua filosofia da natureza, tal como ela se exprime nas suas reflexões, especialmente sobre os fenômenos originais (*Urpflanzen*). Na narrativa do Gênesis, Benjamin descobre o fundamento da origem como começo, e na filosofia da natureza de Goethe, o fundamento da origem como princípio. Duas faces da origem que são, por sua vez, fundamento e ponto de partida, acronia e historicidade. Sua oposição situa-se no interior do tempo: a idéia teológica de origem reenvia a um passado imemorial, a idéia goetheana de “fenômeno original” ao futuro, em germe dentro de toda a evolução. MOSES, STÉPHANE. L’idée d’origine chez Walter Benjamin. In: WISMANN, Heinz. (org.) *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Éditions du Cerf, 1986. p. 809-26.

<sup>128</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p.16.

<sup>129</sup> Benjamin criticou a historiografia marxista que privilegiou os descendentes liberados, quando “[p]referiu atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras”, desaprendendo, com isso, “tanto o ódio como o espírito de sacrifício”, que para Benjamin, se “alimentam da imagem dos antepassados escravizados”. BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 229. O grifo é do autor.

<sup>130</sup> Idem, ibidem. p. 224.

<sup>131</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 19-21.

gênese, *Entstehung*. Origem é um salto (*Sprung*), um “além de qualquer processo” em direção ao novo, “algo que emerge”, libertando “o objeto do vir-a-ser”. Gênese, por sua vez, define o desenvolvimento cronológico, o encadeamento causal que supõe esse vir-a-ser. A partir desse conceito peculiar de origem, o historiador materialista deve libertar “o objeto histórico do fluxo da história contínua, salvando-o sob a forma de um objeto-mônada: fragmento de história, agora intemporal”,<sup>132</sup> que o olhar do historiador “congela” em imagem dialética que dá acesso à sua pré e pós-história. Diferentemente da investigação historicista que se preocupa apenas com o encadeamento causal e, assim, só pode descobrir o antes e o depois, a história de Benjamin deve buscar “as afinidades internas” entre as épocas históricas, qualquer que seja a distância que as separa.

Para Gagnebin<sup>133</sup>, o conceito de origem no pensamento de Benjamin designa, para a maioria dos seus intérpretes, uma recusa da modernidade, porque nele converge o impulso restaurativo e utópico de sua filosofia da história, que formula “a exigência de um retorno a uma harmonia anterior, quer seja ela o Paraíso ou o comunismo primitivo”.<sup>134</sup> Contrariando essa visão, a autora mostra que, na verdade, esse conceito deve ser visto em oposição às interpretações nostálgico-restauradoras que entendem origem como momento absolutamente primordial a ser restaurado em sua plenitude originária, no fim messiânico da história. O conceito deve ser entendido como um conceito histórico que possui, como referido por Rouanet, sua pré- e pós-história, e que é mais estrutural do que cronológico.

Essa noção de origem é a base de sua historiografia, “regida por uma outra temporalidade que a da causalidade linear, exterior ao evento”,<sup>135</sup> articulando, como vimos, um tempo marcado pela intensidade, pontuado por cortes, cesuras e interrupções, que se conectam não por se sucederem uns aos outros, “mas por se constituírem em estado de mútua contraposição, diferenciando-se uns dos outros, em sua radical e intensa singularidade”<sup>136</sup>. Temporalidade que quebra a continuidade da narração linear e vazia, vista como uma espécie de receptáculo oco aonde se vão encaixando os fatos históricos, orientados numa certa direção pré-determinada,

---

<sup>132</sup> Idem, ibidem. p. 21.

<sup>133</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 7.

<sup>134</sup> Idem, ibidem. p. 7.

<sup>135</sup> Idem, ibidem. p. 9.

<sup>136</sup> LAGES, Susana Kampff. Op. cit., nota 4. p.193.

como um acúmulo de vitórias que caminha inexoravelmente para a realização da humanidade, na eterna “fantasmagoria” dos vencedores.

Tomando como o “‘fundamento da história’ (...) aquilo que deve ser situado não além do original – como se pudesse jamais haver um momento de propriedade original – (...), mas numa incursão presente”,<sup>137</sup> Benjamin concebe um movimento constitutivo da origem que é ao mesmo tempo de restauração e dispersão. Daí a tradição ser entendida também como essa origem que se busca restaurar e que se dispersa, em uma transferência cheia de perigo que contraria a concepção iluminista e progressista de tradição/origem como uma “transmissão serena e ininterrupta do passado”:

O ato de ‘entregar’ destrói o objeto cedido: não é de modo algum um ‘meio’, muito menos um meio neutro, para a transmissão do passado para o presente (...), [ela] estabelece a distinção entre passado e presente, ao mesmo tempo em que a supera, ao entregá-la um ao outro: ela tanto funda como pressupõe o tempo em que tem lugar.<sup>138</sup>

Gagnebin, ao descrever o conceito benjaminiano de *Ursprung*, aponta para três aspectos que ela considera fundamentais para o seu entendimento: 1) a oposição entre origem e gênese (*Ursprung* e *Entstehung*) – também analisada por Rouanet –; 2) a definição de origem como restauração, inacabada e aberta e 3) a ligação entre “origem” e “destruição”. Na oposição entre origem e gênese, concebida como um “vir-a-ser”, exterior aos eventos e arbitrário, tomado no sentido tradicional de origem como momento inicial privilegiado, Benjamin funda sua temporalidade da história marcada por cortes, cesuras e inacabamento. A *Ursprung* estabelece uma temporalidade intensiva do evento histórico – em oposição à cronologia do tempo homogêneo e vazio da *Entstehung* – permitindo que o passado ressurgja e seja “salvo” no presente. Passado que ressurgja não como simples restauração do idêntico, daí o reconhecimento da perda, o lembrar de uma ordem anterior e a fragilidade desta ordem, mas igualmente, e de maneira inseparável, a emergência do diferente. Uma origem que reenvia a um passado, pela mediação da “memoração”, categoria central da filosofia da história de Benjamin, É preciso destruir para

---

<sup>137</sup>BENJAMIN, Andrew. Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.). Op. cit., nota 17. p. 241.

<sup>138</sup> CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.). Op. cit., nota 17. p. 29.

restaurar, é preciso dispersar para reunir em novos traçados constelacionais, essa origem, esse passado interrompido, desmontado e recortado.

Essa precariedade do regresso ao momento original determina também o caráter da tradução, ou como define Benjamin a “tarefa do tradutor”, que ele identifica como figuras da origem a língua adamítica e o momento do pecado original, que resultaria na confusão babélica das línguas. Confusão positiva, para Benjamin, pois a multiplicidade das línguas é signo de sua transitoriedade, mas, também, desejo comum de acabamento. Uma promessa de completude que as funda na sua falta e na sua grandeza, e que só se mostra na passagem, na “tra-dução”, de uma língua para outra língua, em que a língua “original” é “salva” na outra língua. Língua “original” e língua da “tradução” são ambas apenas versões diferentes, mas igualmente verdadeiras. Nas línguas históricas e múltiplas de “após Babel”, resta, portanto, apenas o ruído de sua verdade fundadora, de uma “origem” para sempre perdida, analogamente à idéia de rememoração do passado que não o recupera “tal como foi”, mas apenas sua presentificação atualizadora e transformadora.

A filosofia da história de Walter Benjamin questiona, portanto, duas frentes: de um lado o historicismo e de outro o positivismo; estrutura-se em torno de dois temas: o da memória e o da concepção de tempo histórico da intensidade fugaz, e alerta também para dois perigos: o da causalidade banal e o da falsa epicidade. Pela memória, na forma de rememoração, a história resgata a experiência dos dominados e, com isso, procura se afastar dos riscos da empatia historicista, “inércia do coração”, conforme Benjamin mostra em *Origem do drama barroco alemão*, que impede a apropriação “da verdadeira imagem histórica”<sup>139</sup>.

A conhecida alegoria benjaminiana da história como o anjo do quadro de Paul Klee, que tem o rosto voltado para o passado, os olhos escancarados e a boca dilatada e vê, onde vemos uma cadeia de acontecimentos, uma catástrofe única que acumula ruínas que se avolumam aos nossos pés é a imagem-síntese da história. É crível, portanto, inferir que a sua colocação exatamente na metade do texto sobre as teses não é aleatória.<sup>140</sup> O anjo gostaria de parar e juntar

<sup>139</sup>BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 225

<sup>140</sup> Claudio Cruz aponta para a colocação no “centro” geométrico da obra *Origem do drama barroco alemão*, dos dois conceitos-chave do livro: o de alegoria e o de melancolia. A primeira parte do livro Benjamin conclui com a

esses fragmentos, cacos, mas é detido por uma tempestade vinda do paraíso que detém o seu vôo, abrindo suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade, o progresso, o impele ao futuro “ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu.”

<sup>141</sup> O historiador materialista de Benjamin deve ter como tarefa, portanto, interromper essa tempestade e recolher, como o faz seu colecionador, essas ruínas, esses escombros que deixaram de ser apropriados pela leitura historicista da história. São esses escombros que precisam ser salvos pela nova narrativa da história, porque neles estão inscritos “os ecos das vozes que emudeceram”, um “encontro secreto” potencial do passado com o presente, cujo apelo não pode ser rejeitado impunemente<sup>142</sup>. Para Benjamin,

o passado certamente já se foi e, por isso, não pode ser reencontrado, fora do tempo, numa beleza ideal, *Schoen Schein*, que a arte teria por tarefa traduzir, mas ele não permanece definitivamente estante, irremediavelmente dobrado sobre si mesmo; depende da ação presente penetrar sua opacidade e retomar o fio de uma história que havia se exaurido.<sup>143</sup>

Quando busca explodir o fluxo evolutivo da história hegeliana, que atingiria a realização máxima do espírito na sua forma suprema, o Estado, Benjamin reafirma também a necessidade da arte na medida em que ela ilumina as dimensões humanas do real e amplia a consciência do espírito sobre si. O congelamento de uma imagem do passado, como mônada<sup>144</sup>, que relampeja deve ser salva pela crítica filosófica ou pelo texto literário, que deste modo recuperam os elementos obscuros, silenciados, não visibilizados pela leitura sistêmica da história. Tarefa que dá à atividade narrativa um papel fundamental.

---

melancolia e exatamente na passagem da primeira para segunda parte começa a tratar do conceito de alegoria. Para Cruz, é mais uma hipótese atraente a ser investigada pelos estudiosos de Benjamin, pois sabemos que além de uma preocupação estilística conhecida o filósofo alemão sempre foi atraído pelo enigma da “numerologia”, fascinado pela mística cabalística. In: CRUZ, Claudio Celso Alano da. *Imanência e melancolia n'O idiota, de Dostoiévski, e na Origem do drama barroco alemão, de Walter Benjamin*: elementos para uma tipologia do romance moderno no âmbito da sociologia da literatura. Porto Alegre: PUC-RS, 1997. 155 f. Tese (Doutorado em Letras). Curso de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

<sup>141</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 226.

<sup>142</sup> Idem, ibidem. p. 223.

<sup>143</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 89.

<sup>144</sup> Para Benjamin, o materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa imobilização fugaz, messiânica, dos acontecimentos, surge “a oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido, quando extrai uma época determinada do curso homogêneo da história, interrompendo seu fluxo”. In: BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 231.

Suas reflexões sobre o devir histórico e sobre a restauração, sempre inacabada do passado, são objeto da crítica contemporânea ligada à problemática da narração. O movimento benjaminiano de destruição e reconstrução, de restauração que possibilita um ressurgir sempre outro do passado, através de sua rememoração, encontra eco, por sua tentativa de resgate sempre inacabado, por exemplo, no discurso do analisado, como lembra Gagnebin, que “quebra [a] coerência ilusória, repetitiva e renitente” no intuito de garantir sua identidade e que será objeto da intervenção do analista que, por sua vez, em um movimento construtivo de “interpretação”, opõe a essa narração um contra-discurso convincente. Também na tentativa balbuciante de lutar contra o esquecimento quando narramos as catástrofes da história, seus holocaustos, ou nossas vivências diárias traumáticas, narrativas que podem pretender um discurso coerente e racional, mas provocam rupturas, designam seus furos, seus brancos, retomam o tropeço. Benjamin diria que só assim o sujeito livre do aprisionamento da narrativa plena e totalitária, se arrisca a andar, a agir diferentemente.<sup>145</sup>

### 3.3 TERCEIRO MOVIMENTO. *PASSAGENS DE BENJAMIN EM SAID, HALL E BHABHA, “HOMENS HIFENADOS”*, TRADUZIDOS

Encheram a terra de fronteiras, carregaram o céu de bandeiras. Mas há só duas nações – a dos vivos e a dos mortos<sup>146</sup>.

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente<sup>147</sup>.

Os estudos pós-coloniais, ao conceberem que textos existem em uma relação direta com o contexto social e histórico, na medida em que são produzidos por ele, mas também produtores de formas específicas de conhecimento, ideologias, inscrições de poder, instituições e práticas, que podem prolongá-lo ou transformá-lo, apontam para a urgência da análise do colonialismo/imperialismo e seus efeitos na descolonização em processo. Tarefa da qual não podemos nos furtar, pois, como diria Benjamin, “foi nos concedida uma frágil força messiânica

<sup>145</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 107.

<sup>146</sup> Fala de Juca Sabão, personagem do romance de Mia Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

<sup>147</sup> Excerto de um texto de Martin Heidegger, usado por Homi Bhabha como epígrafe do seu ensaio “Locais da cultura”. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003. p. 19.

para a qual o passado dirige um apelo [...] [que] não pode ser rejeitado impunemente.”<sup>148</sup> O historiador materialista das teses de Benjamin sabia disso. Hoje, os teóricos do pós-colonial também o sabem. Consciência que demanda um envolvimento com o presente e o entendimento de como ele foi criado, perpetuado e diferido de circunstâncias que o precederam, e da complexa inter-relação entre a(s) história(s) e esse presente, terreno no qual a análise do discurso colonial e a teoria pós-colonial operam. Críticos que se opõem, quando respondem a esse apelo, à concepção de história como progresso, porque ela exclui do seu curso todos os aspectos contraditórios e heterogêneos das histórias que reagem ao fluxo homogeneizante da macrossegmentaridade da narrativa historicista da modernidade eurocêntrica. Esses críticos estão preocupados com os que sofreram o sentenciamento dessa narrativa, os “vencidos” de Benjamin, cuja experiência de marginalidade exige uma “revisão”, uma “contra-memória” do passado legado por ela.

Ler a experiência histórica do colonialismo/imperialismo a partir do presente enunciativo do pós-colonial reafirma a importância política e ética de “rememorar” o passado, diria Benjamin, no intuito de abrir espaço para essas escritas de sua história. Said, Hall e Bhabha continuam o mapeamento da modernidade, a partir especialmente de sua história cultural, como o fez Benjamin, mas, agora, reavaliando-a a partir do presente pós-colonial e, assim, “renunciar ao futuro que ela [a modernidade colonialista] uma vez parecia prometer.”<sup>149</sup>

Tomando, portanto, como premissa, que alguns tropos do pensamento benjaminiano, encontram-se apropriados afiliativamente pelas teorias dos pensadores do pós-colonial, busco traçar, aqui, como esta recepção ao seu pensamento, mesmo que não explicitamente declarada, se revela em alguns fragmentos das “teorias” de Said, Hall e Bhabha. São idéias que, ao “viajar”, operam novas constelações de sentido, tornam-se “outras”. Fragmentos que revelam afinidades especialmente com o conceito de história de Benjamin, para o qual o entendimento da *Ursprung*, como “categoria histórica e estrutural”, como defendem Rouanet e Gagnebin, é fundamental. Uma concepção de origem que ajuda a compreender a migração e o hibridismo dos sujeitos pós-coloniais e, a partir deles, possibilitar uma *experiência* com o passado colonial. Ao relerem o

<sup>148</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 223.

<sup>149</sup> LYON, David. *Pós-modernismo*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 107.

colonialismo e suas descontinuidades, os seus momentos intersticiais, o exílio e as migrações das sociedades pós-colonizadas, esses críticos, portanto, compartilham *com* Benjamin sua concepção de história anti-historicista, antipositivista e, conseqüentemente, antiiluminista da modernidade européia, quando defendem a desconstrução (Benjamin diria “destruição”) do discurso do colonialismo ocidental, uma “origem” que afirma a transmissão serena e ininterrupta de um passado histórico que deixou silenciados muitos outros passados, que jazem como “ruínas”, como detritos dessa história.

Dada a complexidade deste *corpus*, privilegio alguns de seus textos<sup>150</sup> principalmente suas idéias que se relacionam mais diretamente a metáforas do exílio, errância, migrações e toda sorte de “des-locamentos” da tradução cultural na “zona de contato”, e que a literatura de Mia Couto vai “inventar” ao narrar a nação em gesta. Minhas reflexões são apenas fragmentos, dada a complexidade desse encontro, pequenos “relâmpagos” que procuraram “iluminar” momentos, “instantes” fugazes dessa constelação, dessa comunidade intelectual, e que se abrem incompletos para novas mediações.

Ao aproximar esses autores, reconheço, como nos aponta Said<sup>151</sup>, a importância da história e da situação de cada um deles, a pressão das convenções, dos predecessores e das coerções políticas, institucionais e ideológicas para as quais tiveram de dar respostas específicas, mas entendo, também, que seus textos, enquanto “textos no mundo”, estabelecem contatos, “viajam”, são incorporados e interagem, ampliando e criando novas significações. O próprio Said<sup>152</sup> ilustra muito bem esta premissa, quando revela como a teoria da reificação de Lukács, formulada em História e consciência de classe, é incorporada e transcendida em Goldmann, Raymond Williams, Adorno e Frantz Fanon, críticos de procedências tão distintas, mostrando a dispersão geográfica de que a teoria é capaz e a sua inexaurível possibilidade de recriar-se.

---

<sup>150</sup> Tomo como textos-base os seguintes: de Said, *O orientalismo, Cultura e imperialismo* e alguns ensaios dos seus livros *Reflections on exile and other essays* e *The world, the text, and the critic*; de Hall, fundamentalmente, *Da diáspora: identidades e mediações culturais* e de Bhabha, *O local da cultura*.

<sup>151</sup> SAID, Edward. *Traveling theory reconsidered*. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Massachusets: Harvard University Press, 2000. p.436-52.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*. P. 440-52.



Como o texto de Benjamin, um judeu e alemão que viveu durante um período histórico do entre-guerras, consciente da sua dupla inscrição identitária, definidora do caráter contraditório de seus escritos e de sua carreira intelectual, também a de críticos, como Said, Bhabha e Hall, é incapaz de fixar uma origem unitária e segura, mantendo-se num movimento de errância contínua, entre diferentes “locais da cultura”, em que a idéia do exílio é imagem exemplar. Idéia que tem, como aponta Lages<sup>153</sup>, seu correlato na cultura grega no “périplo ulissiano” em seu retorno a Ítaca. Porém, no caso de Benjamin, como no de Said, Bhabha e Hall, o retorno à “pátria transcendental” que Ulisses consegue fazer, está irremediavelmente perdido. O fim melancólico e trágico de Benjamin que não encontrou um “lugar” nem na morte – seu túmulo permanece até hoje desconhecido – pode ter um “sentido exemplar”, como nos alerta Gagnebin, para “refletirmos sobre os meios de luta contra a escandalosa trivialidade de inúmeras vidas sem saída e de inúmeras mortes sob violência.”<sup>154</sup>

A origem desses autores marcada pela condição de exílio que cada um vivenciou diferentemente os aproxima. Em Said, se revela no olhar contrapontístico e “exilado” de sua crítica “des-centrada”; em Bhabha, na instituição do “Terceiro espaço” da “tradução cultural”, o entre-lugar que lê o pós-colonial nas fronteiras deslizantes dos seus “locais de cultura” na esfera do “além”, “que não é novo horizonte, nem abandono do passado”,<sup>155</sup> e, em Hall, na apropriação da metáfora da diáspora, responsável pelos vários descentramentos vivenciados pelos sujeitos pós-coloniais que ele expande para uma condição da cultura contemporânea globalizada, como um todo. Sem querer aludir a qualquer determinismo biográfico ou psicologismo, entendo, pela relevância que esta condição ganha, metaforicamente, no pensamento desses autores, ser ela fundamental para entender essa “comunidade interpretativa”. A afiliação desses pensadores com a condição do exílio aproxima, portanto, seus discursos. Condição que, em circunstância e intensidade muito diferentes, vai ser responsável pelo olhar desviante e “estrangeiro” desses pensadores para as coisas do mundo.

Esses intelectuais “hifenados”, “homens traduzidos”, procuraram, guardadas as suas especificidades, observar os desvios, os silêncios e as dissonâncias, resgatando da linha

---

<sup>153</sup> LAGES, Susana Kampff. Op. cit., nota 5. p. 115.

<sup>154</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op. cit., nota 24.

<sup>155</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 148. p. 19.

homogênea e progressista um passado que teima em repetir-se e dar voz somente aos “vencedores” do longo processo de colonização. Tempo que se caracteriza como o “homogêneo e vazio” do historicismo/positivismo, no caso de Benjamin, e para os críticos pós-coloniais, o da macrosssegmentaridade do colonialismo/imperialismo, que ganha, hoje, novas máscaras no mundo globalizado.

Benjamin, judeu e alemão, Bhabha, indo-britânico, Hall, jamaico-britânico, e Said, nascido na Palestina e educado na Inglaterra transformaram sua condição de dupla inscrição identitária, sempre sob-rasura para usar novamente a expressão derridiana, no intuito de resistirem a quaisquer formas de pensamento totalizante, a partir da escolha de uma “epistemologia constelatória [...] menos preocupada em ‘possuir’ o fenômeno do que em liberá-lo em seu próprio ser sensível e preservar seus elementos díspares em toda a sua irreduzível heterogeneidade”<sup>156</sup>, e que “recusa a sedução da identidade, permitindo aos seus componentes iluminar uns aos outros em toda a sua contrariedade.”<sup>157</sup>

Como Benjamin, de 1933 em diante, exilado nas passagens de Paris, onde reunia histórias sobre elas, Said, também com o olhar exilado, escreve a partir de Nova Iorque, e não necessariamente sobre ela. Turbulenta, absorvente, incansável e resistente, ela é hoje o que foi Paris para o século XIX. Cidade em que convivem, em tensão, como revela Said,

o simbólico (e, às vezes real) centro da economia do capitalismo tardio globalizado, cujo poder projeta-se econômica, militar e politicamente para todo o mundo, e a multicultural e híbrida comunidade em diáspora de imigrantes e exilados, e cuja centralidade deve-se à excentricidade e peculiar mistura desses atributos.<sup>158</sup>

Nascido em Jerusalém, Palestina, de pais também palestinos, refugiado com toda a sua família no Egito, onde foi educado nas escolas coloniais de elite, com um nome inglês (sua mãe tinha uma admiração especial pelo príncipe de Gales, em 1935, na época do seu nascimento) e passaporte americano, já que seu pai adquiriu a cidadania americana durante a Primeira Guerra Mundial, Said sempre se sentiu um sujeito inconfortavelmente anômalo, sem nenhuma identidade

<sup>156</sup> EAGLETON, Terry. Op. cit., nota 114. p. 230-42.

<sup>157</sup> Idem, ibidem. p. 239.

<sup>158</sup> SAID, Edward. Introduction: criticism and exile. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Op. cit., nota 152. p.xi.

definida, um sujeito entre dois mundos. Sua língua nativa, o árabe, e o inglês, sua língua de escola, pareciam para ele estar intrinsecamente misturadas: embora sonhasse nas duas línguas, nunca soube qual a sua primeira e também nunca se sentiu em casa em nenhuma delas; “sempre que eu falava uma frase em inglês, via-me ecoando-a em árabe, e vice-versa.”<sup>159</sup> Ser educado como um inglês não lhe impediu de sentir-se um estrangeiro, deslocado e sempre lembrado que nunca poderia aspirar ao *status* de ser britânico, pois a linha que separava esses dois mundos, o “nós” e o “eles”, era lingüística, cultural, racial e étnica profundamente dicotômica.

Hall, em uma entrevista<sup>160</sup>, vai falar da sua formação como intelectual diaspórico, “um estrangeiro familiar”. Nasceu e cresceu na Jamaica em uma família de classe média. A do pai, etnicamente bem misturada (africanos, indianos, portugueses e judeus), e a da mãe, mais clara, anglófila, e ligada aos antigos engenhos do poder colonial. Como o mais negro da família (um “collie”,<sup>161</sup> como era chamado), identificado por sua família como “alguém de fora”, “aquele que não se adequava”, foi criado por uma mãe que se considerava quase inglesa e que se identificava com o poder colonial, e um pai “assimilado” e subserviente a esse mesmo poder. Hall, muito jovem, emigra da Jamaica para a Inglaterra, onde vai viver à sombra da diáspora negra, “in the belly of the beast”, nas suas próprias palavras:

Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra por dentro. Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica: longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada.<sup>162</sup>

Bhabha também vai viver a experiência de estar dentro e fora, ao mesmo tempo. Oriundo dos Parsis, uma comunidade híbrida que migrou para a Índia no século XVII, vai passar sua infância e começo da vida universitária em Bombaim, Índia, migrando depois para a Inglaterra. Marcado por identidades “ao mesmo tempo plurais e parciais”, Bhabha é também atravessado pela condição de deslocamento, metáfora fundamental na sua crítica cultural pós-colonial.

<sup>159</sup> SAID, Edward. Between worlds. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Op. cit., p. 557.

<sup>160</sup> CHEN, Kuan-Hsing. A formação de um intelectual diaspórico. Uma entrevista com Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Op. cit., nota 3. p. 408-433.

<sup>161</sup> Palavra depreciativa para indicar um indiano pobre, considerado o mais humilde entre os humildes.

<sup>162</sup> CHEN, Kuan-Hsing. Op. cit., nota 161. p. 415.

Ao juntar os fragmentos de identidades que sempre teimaram em não se enraizar, na condição de “exilados”, esses autores refletem sobre o seu tempo e “tomam posições”. Suas “ruínas” são evidentes. A condição de exílio vai orientar, portanto, o interesse de todos no repúdio à crença de que as identidades individuais ou coletivas são fixas, providas de uma “origem” que é possível de ser restaurada na sua totalidade, e na defesa de que a história não é uma sucessão vazia e homogênea de segmentos puramente cronológicos que exclui o constante devir dos entre-lugares.

### 3.3.1 O olhar “exilado” e a história “nômade e contrapontística” de Said

Para Said, textos são “mundanos”, eventos, parte inegável do mundo social, da vida humana e do curso dos momentos históricos nos quais eles estão localizados e interpretados. As realidades de poder e autoridade – assim como as resistências oferecidas por homens e mulheres e movimentos sociais às instituições, autoridades e ortodoxias – são as realidades que tornam os textos possíveis, que os remetem aos leitores e que solicitam a atenção dos críticos. Said propõe que essas realidades devem ser levadas em consideração pela crítica, cuja “função” é estar entre a cultura dominante e qualquer sistema totalizante de resistência a ela, tomando a metáfora do “exílio” como a condição mais saudável para exercer essa tarefa.

O exílio, para Said, é “uma condição de perda terminal”<sup>163</sup> – “fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar”<sup>164</sup> –, que tem sido transformada em um potente, mesmo enriquecedor, motivo da cultura moderna. Ele “nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar”.<sup>165</sup> A própria modernidade é pensada como espiritualmente órfã e alienada, a era da ansiedade e do estranhamento. Citando Nietzsche, que “nos ensinou a sentir-nos em desacordo com a tradição” e Freud, “a ver na intimidade doméstica a face polida pintada sobre o ódio parricida e incestuoso”,<sup>166</sup> Said aponta para o fato de que a cultura ocidental moderna é em grande escala o trabalho de exilados, emigrantes, refugiados,

---

<sup>163</sup> SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 46.

<sup>164</sup> Idem, *ibidem*. p. 46.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*. p. 46.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*. p. 46.

aquilo que George Steiner denominou o gênero da literatura ocidental do século XX (que certamente se estende para o nosso século): “extraterritorial, uma literatura feita por exilados e sobre exilados, símbolo da era do refugiado”: excêntricos, arredios, nostálgicos, deliberadamente inoportuno...”<sup>167</sup>.

Nascido na Palestina, que tenta sobreviver como nação, e exilado, até a sua morte, nos Estados Unidos, que têm sido parceiros de Israel na tarefa de inviabilizar a existência dos palestinos, Said empenhou-se sempre em superar a tentação de desejar um novo sistema, território ou parceria, para substituir a perda da terra natal, usando como matriz de sua crítica esse diferente conjunto de lentes, orientado pela condição do exílio, recusando o jargão da especialização, as seduções do poder e a “tranqüilidade” do não envolvimento. Um olhar para a história (e para a crítica) como a de um exilado que vive contrapontualmente pelo menos duas identidades, sem se sentir pertencer a nenhuma.<sup>168</sup>

Said reflete também sobre a relação entre exílio e nacionalismo, este último entendido como declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. A interação entre eles é como a dialética hegeliana senhor/escravo do colonialismo, “opostos que informam e constituem um ao outro”,<sup>169</sup> porque todos os nacionalismos se constituem a partir de uma situação de separação. Ao criar também um *ethos* coletivo a partir de uma retórica de pertencimento, os “nacionalistas” designam a si mesmos como detentores da verdade, relegando aos “não nacionais”, aos “exilados” – exilado tomado no sentido mais abrangente do termo, como todos os que estão longe da “casa”, de um lugar “original”<sup>170</sup> –, a falsidade e a inferioridade.

Para Said, entretanto, nacionalidade e exílio não são experiências divergentes, mas entrelaçadas, porque o exilado, mesmo a partir de refrações e discontinuidades, tem também a necessidade de reconstruir uma identidade, voltar a casa, apesar de saber que essa volta lhe está interdita, ou quando ela se torna possível, esse reencontro com essa “origem” é sempre

---

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*. p. 47.

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*. p. 26.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*. p. 26.

<sup>170</sup> Said lembra que, apesar de ter origem na velha prática do banimento, há diferentes condições de estar impedido de voltar para casa: exilado, refugiado, expatriado e emigrado. In: SAID, Edward.. Op. cit., nota 164. p. 54.

“destrutiva”, no sentido que lhe atribui Benjamin, porque ela emerge “outra”, no seu “reconhecimento”, na sua reconstrução. Superar o nacionalismo, porém, não significa abandonar a necessidade de identidade individual e coletiva que o pertencimento a uma nação pode prover, mas sim pensar que essas identidades não devem se restringir a rituais de pertença com seu chauvinismo intrínseco e seu sentimento restritivo de segurança, mas possibilitar uma visão mais generosa e pluralista do mundo.

Diferentemente das pessoas que têm consciência de *uma* cultura, *uma* língua, *uma* comunidade, os exilados têm pelo menos dois desses aspectos, pluralidade de visão que dá origem “a uma consciência de dimensões múltiplas [...] *contrapontística*”.<sup>171</sup> Tudo que é vivido na nova cultura tem como pano de fundo sua memória em outro ambiente, ambos vívidos, “reais” e que ocorrem juntos, como o contraponto na música. Consciência para ele que pode reduzir julgamentos ortodoxos. “O exílio é a vida levada fora da ordem habitual. Vida nômade, descentrada, contrapontística, [pois] assim que nos acostumamos a ela, uma força desestabilizadora entra em erupção novamente”.<sup>172</sup>

Hoje, para Said, a crítica é radicalmente revisionista, especialmente quanto à história, liberando-se do decoro neoclássico que criou uma prosa iluminista e acomodada, passando por um “extraordinário movimento da linguagem, conseqüência da invasão do discurso literário de outros jargões oriundos da semiótica, do pós-estruturalismo e da psicanálise que alargou o discurso da crítica literária significativamente”.<sup>173</sup> Na ausência de um campo limitado, com fronteiras definidas, não cabe mais uma posição autorizada ou posição oficializada para a crítica literária, como também não há um método soberano, alguma nova “tecnologia” crítica exigindo fidelidade e lealdade intelectual, mas, sim, uma babel de argumentos para o ilimitado de toda a interpretação em oposição a ideologias que continuam a proclamar o eterno e ainda determinado valor da literatura como “humanidades”. Essa situação pluralista, que pode soar um pouco desesperada e caótica para alguns, Said a vê como uma oportunidade para permanecer crítico e cético, para não sucumbir ao dogmatismo ou “ao canto sedutor de alguma sereia”.

---

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*. p. 59.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*. p. 60.

<sup>173</sup> Idem, *Ibidem*. p. 60.

Said distingue teoria da consciência crítica, ao afirmar que a última é uma espécie de sentido espacial, uma espécie de faculdade de medição para localizar ou situar uma teoria, que deve ser tomada no lugar e no tempo de onde ela emerge como uma parte daquele tempo, trabalhando nele e para ele, respondendo a ele; então, conseqüentemente, aquele lugar “original”, onde nasce a teoria, pode ser medido em oposição aos lugares e tempos onde a teoria se faz uso. Um lugar original da teoria que lembra o “passado” benjaminiano, isto é, aquele “carregado de ‘agoras’”<sup>174</sup>.

A consciência crítica, “emancipadora”, está atenta ao fato de que nenhum sistema ou teoria exaure a situação de onde emerge ou para onde é transportada, devendo também estar atenta às resistências à teoria por experiências concretas ou interpretações geradoras de conflito. O papel do crítico é prover resistência à teoria, abri-la para a realidade histórica, sociedade, necessidades humanas, enfim, apontar aquelas instâncias concretas desenhadas pela realidade do dia a dia. A teoria é também “mundana”. Como Benjamin, que concebe o crítico não como o “intérprete de épocas artísticas passadas”, mas aquele que julga no “rosto do autor” e que deve calar “quando não é capaz de tomar partido”,<sup>175</sup> para Said, a crítica é o presente no curso de sua articulação, suas lutas por definição. O papel do crítico é o de tomar posições e explorar seus temas no contexto da experiência cotidiana da contemporaneidade, julgando, assim, “no rosto do artista”.

Tomando principalmente o romance, que considera o objeto estético mais intimamente ligado às transformações das sociedades européias em expansão, como *corpus* do seu trabalho, Said mostra sua importância na formação das atitudes, referências e experiências imperiais. Sua tese fundamental, na relação cultura e imperialismo, é que as narrativas estão no cerne daquilo que os exploradores e romancistas dizem sobre o Outro não europeu, mas também uma possibilidade para que esses “outros” afirmem suas histórias.

Para Said, o contato entre as culturas no imperialismo/colonialismo – muito mais intenso nos processos de trocas globais contemporâneas –, reafirma o hibridismo e a ambigüidade das

---

<sup>174</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 230.

<sup>175</sup> BENJAMIN, Walter. A técnica do crítico em treze teses. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. Op. cit., nota 2. p. 32.

formas culturais, mesmo quando elas se descrevem como “nacionalmente definidas”, aspirantes à soberania, à influência e ao prestígio como foram as eurocêtricas imperiais. Longe de “serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos ‘estrangeiros’, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente”,<sup>176</sup> reafirmando, assim, para ele, a necessidade de ampliar o campo das sobreposições, dos aspectos comuns entre as sociedades metropolitanas ou ex-colonizadas, no sentido de reavaliar, recordar o passado que lhes é comum, mantendo em vista as prerrogativas do presente como guia e paradigma para ler o passado.

Para isso, defende uma historiografia contrapontual e nômade, integradora e constelacional, que se afilia à história aberta benjaminiana para ler esses espaços sobrepostos e um olhar “exilado” como a forma mais “salutar” para essa leitura. Uma historiografia em contraponto que se constitui como “consciência simultânea da história metropolitana que está sendo narrada e daquelas outras histórias *contra* (e *junto com*) as quais atua o discurso dominante”,<sup>177</sup> e que “estilhaça”, para lembrar Benjamin, o princípio de dominação e resistência baseado na dicotomia Ocidente e o “Resto”.

Para Said, “a invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns na interpretação do presente”,<sup>178</sup> mas não apenas para divergir quanto ao que ocorreu nesse passado ou o que ele teria sido, mas fundamentalmente a incerteza se o passado é de fato passado, ou se persiste sob outras formas, o que o leva a contestar uma visão de tradição, uma “origem”, supostamente contínua, comandada pela sucessão temporal – já que não há nenhuma maneira de isolar o passado no presente, pois ele volta, nessa rememoração, sempre outro. O passado dissocia-se da cronologia que cristaliza um tempo de sucessão vazia e homogênea, porque não é um *nunc stans*, isto é, apenas um ponto nesta cronologia que progressivamente caminha para o futuro, mas se abre para uma temporalização muito mais complexa.

Portanto a concepção benjaminiana de tempo passado redimido no presente desloca-se, com Said, para ler o imperialismo/colonialismo e as narrativas pós-coloniais como tempos e

---

<sup>176</sup> SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 46-7

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*. p. 87. O grifo é meu.

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*. p. 33.



espaços que se entrelaçam em um presente que visa o passado para lê-lo *a contrapelo* do desenvolvimento linear da tradição conformista do imperialismo/colonialismo. Como nada do que aconteceu está perdido para a história, cujo lugar é um tempo saturado de “agoras”, a redenção do passado implica na restituição, ao presente, daquilo que pedia um outro devir, daí a necessidade de o historiador – e também de críticos e escritores como Said e Couto – “despertar[em] um saber ainda não consciente do ocorrido.”<sup>179</sup>

Ao estudar o orientalismo, por exemplo, Said também aproxima o seu olhar para o seu objeto de análise, tomado também como uma espécie de mônada, semelhantemente a Benjamin. Resgatando todos os fragmentos que compõem essa formação discursiva, o crítico localiza a posição do autor em relação ao material oriental sobre o qual ele escreve, o tipo de voz narrativa que ele adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos, que circulam no seu texto, e os modos deliberados de dirigir-se ao leitor, de representar ou de falar pelo Oriente. Tudo o que se escreve sobre o Oriente presume algum antecedente oriental ao qual ele se refere, cada trabalho sobre ele se filia a outros trabalhos, audiências, instituições, e ao próprio Oriente, constituindo uma grande formação analisável, uma “constelação”, não só de trabalhos eruditos, mas também de obras literárias, textos políticos e jornalísticos, estudos filológicos e religiosos, livros de viagens, relacionando todos esses discursos num todo orgânico e significativo, numa perspectiva híbrida e profundamente histórica.

Como na constelação benjaminiana, esta formação discursiva, com seus pontos isolados, os fenômenos históricos, só será “salva” quando um traçado comum reunir esses pontos isolados. Graças a esta ligação, dois elementos, por exemplo, como o pós-estruturalismo de Foucault e o marxismo ocidental de Gramsci, áreas aparentemente muito diferentes, adquirem um novo sentido e desenham um novo objeto na crítica de Said, até então insuspeitado, estabelecendo novos jogos de relações que vão possibilitar novas leituras, especialmente para um leitor acostumado a uma visão ocidental, eurocêntrica, “naturalizada” pelo discurso dominante. A partir do olhar “contrapontual”, seu objetivo político interpretativo (no sentido mais abrangente) é colocar em convívio visões e experiências ideológica e culturalmente fechadas umas às outras, e

---

<sup>179</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 2006. p. 500. [N1, 9]

que tentam afastar ou eliminar outras visões e experiências. Para ler Jane Austen, por exemplo, é preciso *também* ler Fanon e Amílcar Cabral.<sup>180</sup>

A observação, referida anteriormente, que Eagleton faz sobre a “epistemologia constelatória” de Benjamin estar vinculada à sua resistência a formas de pensamento totalizante e não poder ser abstraída inteiramente de sua origem numa crise histórica (um fascismo que faz um tempo em ruínas), também pode ser atribuída à obra de Said cuja trajetória pessoal e profissional é marcada pelo colonialismo/imperialismo ao tentar inventariar um sujeito exilado entre dois mundos, o oriental e o ocidental, essencialmente fragmentado. Como crítico, professor, pesquisador, intelectual, e ativista pela causa da Palestina (sempre “deliberadamente inoportuno”), Said construiu uma obra e uma carreira profissional marcadas enfaticamente por essa condição de deslocamento, mas usando as metades díspares de sua experiência, como oriental e ocidental, para agir e pensar sobre ela.

Mas como escrever uma história descontínua, como contar uma tradição esburacada, dizer a ruptura, a queda, o “salto”, no caso de Benjamin, e como se manter *entre* sistema e cultura, no caso de Said? Para Said, evitando o centro, resistindo a toda a apologia, seja ela esboçada em favor dos vencedores ou das vítimas<sup>181</sup>, tentando manter um olhar sempre exilado, negando-se a se fixar em soluções quase sempre muito atraentes, como o nacionalismo e o relativismo, e também pela opção ao descontínuo e ao fragmento.

Criticando a teoria da influência de Harold Bloom, de que uma grande obra tem poder porque é primeira, veio primeiro, apoiada numa linhagem biológica, já que primeiro significa pai e o segundo, filho, Said questiona a idéia de que prioridade esteja associada à originalidade, como simples procedência, como se a história fosse uma série de crianças nascendo uma depois da outra, do passado para o presente *ad infinitum*. O que obscurece o interessante problema da

---

<sup>180</sup> A leitura que Said faz do romance de Jane Austen, *Mansfield park*, é paradigmática de sua visão contrapontística. Para ele, na representação que a autora faz dos costumes ingleses do século XIX, justapõem-se duas visões que se entrelaçam e que Benjamin já apontara: civilização e barbárie. Enquanto os colonizadores discutem como transformar aquela mansão provincial em um lugar quase paradisíaco, seu proprietário precisa deslocar-se s pressas para o Caribe para dar fim a uma rebelião de escravos em uma das suas plantações. A escravidão sustenta o paraíso dos colonos. Os oprimidos e silenciados são vistos como contraponto à vida “civilizada” da metrópole.

<sup>181</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p.105.

emergência, o “agora benjaminiano”, para o qual os fenômenos culturais não são apenas prioridade ou nascimento, mas uma família de idéias emergindo permanentemente no discurso. Os eventos culturais não devem ser concebidos, filiativamente, como se fossem seres humanos nascidos num certo dia, assim como o passado não é um conjunto de nascimentos, e o tempo não se move como um relógio em momentos discretos.

Para Said é necessário não arquivar o passado, mas também não edificar a continuidade heróica de uma contra-história ou de consolar os humilhados de hoje pela evocação de gloriosos amanhã, como em tantas variantes iluministas ou marxistas da historiografia, mas usar de uma palavra “corrosiva e impetuosa que subverte o ordenamento tranqüilo do discurso estabelecido”.<sup>182</sup> Consciência crítica dos perigos de uma causalidade banal, que remete a uma “origem” e sua conseqüente transmissão, e o de uma falsa epicidade infinita, uma preocupação também benjaminiana.

Opondo-se, como Benjamin, à visão hegeliana de uma história do “progresso” iluminista, essencialmente filiativa, que caminha inexoravelmente para o futuro, reafirmando o discurso dos vencedores, Said oferece um novo par de lentes para ler a(s) história (s) do colonialismo/imperialismo que vai redimir a escrita dessa história que, em empatia com os vencedores, deixou invisibilizadas as múltiplas experiências dos vencidos que coexistiam contrapontualmente com ela. Como o historiador materialista da história aberta benjaminiana, o historiador (e crítico) contrapontístico e exilado de Said funda uma historiografia que resgata o passado que pedia um novo devir, na emergência do presente, e, assim, anuncia outros futuros.

### **3.3.2 Hall e as identidades em devir na diáspora da nação.**

A maioria dos textos de Hall<sup>183</sup> responde a uma conjuntura específica: uma discussão teórica sobre a cultura. Tomando a metáfora da diáspora pós-colonial, que ele aproxima analogicamente da diáspora judaica – espécie de passado arcaico, uma “proto-origem”, na forma

---

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*. p. 105.

<sup>183</sup> Refiro-me, especialmente, aos ensaios do seu livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, texto-base para minhas análises.

como ela aparece no Velho Testamento para todos os povos oprimidos que buscam sua libertação e redenção –, Hall constrói uma teoria que revisita o conceito fechado de “origem”, que remonta à história teleológica e redentora da tradição judaica, como um retorno possível ao momento originário em uma restauração plena. Nessa metáfora, a história é teleológica e redentora, circula de volta à restauração de seu momento originário e “cura toda a ruptura, repara cada fenda”, através desse retorno<sup>184</sup>.

Para Hall, porém, esta origem alude a um conceito de identidade como um núcleo imutável e atemporal, ligando, ao passado, o futuro e o presente numa linha ininterrupta, espécie de “cordão umbilical”, que se costuma chamar de tradição, fiel à “autenticidade” de suas origens. Mito que toma a história como flecha do tempo, que é sucessiva, senão linear. Concepção que levou, como ilustra Hall, os sérvios se recusarem a compartilhar seu território com seus vizinhos muçulmanos e também tem feito os palestinos pagarem um preço muito alto pelo “retorno” dos judeus à Terra Prometida. Longe de constituir uma continuidade com nossos antepassados, nossa relação com essa “origem” está marcada por rupturas mais ou menos violentas. O conceito fechado de diáspora judaica se apoia sobre uma concepção binária de diferença, fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora, que precisa ser desterritorializada para ler a fragmentação da origem da diáspora pós-colonial.

Tomando o caso do Caribe como objeto de sua análise, Hall argumenta que este espaço cultural híbrido, produto da diáspora pós-colonial, não nasceu de uma lenta associação civil, idéia central de “nação” do discurso liberal da modernidade ocidental, mas foi resultado de um ato de vontade imperial. Este produto híbrido, com “origens” nos quatro cantos do mundo, não pode ser facilmente desagregado em elementos “autênticos”, pois na “semiose aberta de qualquer cultura sempre há o ‘deslize’ inevitável do significado, quando aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado”<sup>185</sup> e traduzido. Os pólos binários de “sentido” e “não sentido” são constantemente arruinados pelo processo mais aberto do “fazer sentido na tradução”.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Op. cit., nota 3. p. 29.

<sup>185</sup> Idem, *ibidem*. p. 33.

<sup>186</sup> Idem, *ibidem*. p. 33-4

As culturas em diáspora caracterizam-se, portanto, pelo hibridismo, impureza, transformação que vem de novas e inusitadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, políticas, culturas, arte, etc., de onde emerge o “novo” que é sempre palimpsesto do antigo. Nessa nova formação identitária sincrética, os vários elementos não estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros, mas são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder. Reconfiguração que não pode ser representada como “uma volta ao lugar onde estávamos antes”, pois essas culturas “não podem ser concebidas adequadamente em termos de origem e cópia, fonte primária e reflexo pálido”.<sup>187</sup> Com isso, a própria noção de cultura precisa ser revisitada. É claro que as culturas têm seus locais, porém, não é mais fácil dizer de onde se originaram.

Assim, retrabalhar a África na cultura caribenha contemporânea não significa, para Hall, “resgatar” uma “origem” africana, como se ela fosse, semelhantemente à concepção benjaminiana de *Entstehung*, “uma cadeia inquebrantável, ao longo do qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações”<sup>188</sup>. Para ele, essa “origem” não tem um ponto de referência fixo e imutável, mas se “atualiza” constantemente. Nesse processo, reinscrevem-se as genealogias não-ditas, silenciadas no processo de colonização, a partir dos traços, fragmentos ainda visíveis no presente nas vozes marginalizadas dos pregadores e profetas populares de rua, nas histórias folclóricas e formas narrativas orais, nas cerimônias e ritos de passagem, na nova linguagem, na música e no ritmo da cultura popular urbana, no “rastafarismo”, etc.<sup>189</sup>.

Pergunta-se Hall: como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença, o pertencimento após a diáspora? Como a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, indivisibilidade e mesmice, como podemos pensar as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença e disjuntura?<sup>190</sup> Ele reconhece que há um movimento “exilado”, deslizante, *entre* um movimento que define a identidade pelo nascimento, impressa através do parentesco, da casa de “origem”, e que, mesmo na diáspora, dissemina, carrega consigo a promessa do regresso anterior, e um *presente* que impossibilita qualquer retorno a essa “casa”, também entendida como as culturas “tradicionais”, porque com o resultado

---

<sup>187</sup> Idem, ibidem. p. 34

<sup>188</sup> Idem, ibidem. p. 41.

<sup>189</sup> Idem, ibidem. p. 42.

<sup>190</sup> Idem, ibidem. p. 28.

do contato e da apropriação de formações heterogêneas, muitas delas se tornaram formações híbridas. Hibridismo entendido, por Hall, não como uma referência à composição racial e étnica mista de uma população, mas como “um processo de tradução cultural agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.”<sup>191</sup> Ambivalência e antagonismo marcam cada ato dessa tradução, em que os valores a serem “traduzidos” não atravessarão, incólumes, o processo de transferência.

Quando teoriza sobre o pós-colonialismo<sup>192</sup>, Hall adverte, como vimos no segundo capítulo, que este termo não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes e depois, uma época sem conflitos, em que os problemas do colonialismo foram resolvidos, mas institui o surgimento de novas configurações de poder hoje encenadas não só por conjunturas de poder externas à nação, mas como lutas no interior da sociedade “descolonizada” ou entre ela e o sistema global. Movimento que dá emergência a novas formações locais cuja “origem” não pode ser fixada num ponto único. Um novo tipo de localismo, que não é auto - suficientemente particular e se constitui numa espécie de “exterior constitutivo” da globalização. O aparecimento das margens no centro, como “força disruptiva”, nas palavras de Hall, como o “agora” benjaminiano, quebra a aparente continuidade progressiva do universalismo globalizante e desestabiliza a nossa compreensão derivada do Iluminismo e marcada pela oposição binária entre tradição *versus* modernidade.

Para Hall, pensamos “dentro de uma tradição”, mas isso só se torna possível “se a própria relação com o passado for concebida como uma recepção crítica”.<sup>193</sup> Analogamente às constelações benjaminianas, Hall extrai os traços, as ruínas, os repertórios despedaçados e as várias linguagens culturais e étnicas da diáspora pós-colonial e as reagrupa em diferentes combinações, novas colagens de significados sempre a serem renomeados. Aqui, cabe citar a imagem do vaso quebrado (tomada à cabala luriânica), usada por Benjamin no ensaio “A tarefa do tradutor”. Imagem que nos aponta, conforme Lages<sup>194</sup>, para a impossibilidade de uma tradução recompor sua totalidade originária, porque esta não existe a não ser como figura em si

---

<sup>191</sup> HALL, Stuart. A questão multicultural. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Op. cit., nota 3, p. 74.

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*. p. 51-100.

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*. p. 83.

<sup>194</sup> LAGES, Susana Kampff. Op. cit., nota 5. p. 175-6.

mesma fragmentada. A recomposição, posterior, dos fragmentos numa unidade maior, o vaso, ocorre por um processo de ligação metonímica e nunca constituirá uma totalidade ou um retorno ao objeto original, já que o movimento ao original é uma errância, uma espécie de exílio permanente, pois não existe uma terra natal. Como a tradição benjaminiana, a tradição para Hall não é algo fixo, mas um conceito também em processo de diáspora, em que voltar à casa paterna é sempre um retorno adiado.

A identidade, para o pós-colonialismo, está longe de ser baseada na mera recuperação de uma “origem”, um passado, mas é algo “que está esperando para ser descoberto”. Não é uma origem fixa a qual podemos fazer um retorno final, mas também não é nenhum fantasma. Ela tem suas histórias e histórias têm efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado, como diz Benjamin, e que também ecoa nas idéias de Hall, “só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido”<sup>195</sup>, um “passado carregado de ‘agoras’ que explode o continuum da história”<sup>196</sup> e, também podemos dizer, o de um certo conceito de tradição e de “origem”.

Hall<sup>197</sup> reflete também sobre as concepções de sujeito contemporâneas, opondo-as às dos cartesianos ou iluministas que se construíram a partir dos conceitos de auto-referencialidade e de autocentralidade. Para ele, é necessário pensar o sujeito como “descentrado”, já que a idéia de uma identidade completa e única torna-se uma fantasia diante da multiplicação dos sistemas de representação. A sensação de que possuímos uma identidade unificada que nos acompanha por toda a vida nos é provida por uma “narrativa do ser”, através da qual se ressignifica o conjunto de nossas experiências a partir de um fio de coerência e continuidade.

O fim do sujeito centrado – o negro, por exemplo – como uma totalidade que organiza o mundo em diferenças binárias, fixas e ontológicas, deve dar lugar a um diferente sistema de representação (uma “política de representação”), o que implica em reconhecer e assumir a heterogeneidade e o descentramento desse sujeito, buscando uma diferença múltipla no interior

---

<sup>195</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 224.

<sup>196</sup> Idem, ibidem. p. 224.

<sup>197</sup> HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.

da diferença binária (preto/branco) e, ao recuperar suas intersecções, criar novas “etnicidades”<sup>198</sup>.

As identidades nacionais não adquiridas com o nascimento, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Só sabemos que somos brasileiros devido ao modo como a “brasilidade”, como um conjunto de significados veio a ser representado pela cultura nacional brasileira. A nação, em decorrência disso, não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos, ou seja, um sistema de representação cultural, uma entidade simbólica. Não somos apenas cidadãos/ãs legais de uma nação, mas participamos da idéia da nação tal como ela é representada<sup>199</sup>, agenciando, com isso, sentimentos de lealdade e identidade coletivas.

As culturas nacionais não são apenas compostas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações, um discurso, uma maneira de produzir sentidos, através de narrativas que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o passado, com imagens, com os quais podemos nos identificar e construir identidades<sup>200</sup>.

Para Hall, o deslocamento constitui uma importante metáfora para pensar a construção dos novos Estados, como Moçambique, que pouco mais de trinta anos de sua independência tenta imaginar-se como nação. Onde começam e terminam suas fronteiras? Como imaginar o pertencimento quando o hibridismo, a migração e o deslocamento criam condições para que as identidades se tornem fragmentadas e múltiplas? Como se colocam os retornados e que dificuldades sentem em se religar as suas comunidades de origem?

Como adverte Hall, na experiência da maciça diáspora contemporânea, “muitos sentem que a terra tornou-se irreconhecível”<sup>201</sup>, destituindo, com isso, também qualquer idéia fechada de comunidade, qualquer identidade cultural ligada a um núcleo imutável e atemporal, unindo, ao passado, o futuro e presente numa linha ininterrupta. A tradição, com sua pretensa fidelidade às origens e autenticidade, é um mito ainda a moldar nosso imaginário, cujo “poder redentor

---

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*. p. 53

<sup>199</sup> Idem, *ibidem*. p. 53

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*. p. 55

<sup>201</sup> HALL, Stuart. *Op. cit.*, nota 184. p. 27.



encontra-se no futuro (a utopia) que ainda está por vir” e cuja predição depende do que já aconteceu, do que era no princípio<sup>202</sup> da temporalidade vazia e homogênea, criticada por Benjamin.

### 3.3.3 Bhabha e a “tradução cultural” no tempo-espaço disjuntivo da nação

A crítica pós-colonial de Bhabha, que visa à análise do discurso colonial a partir de um *corpus* constituído por romancistas, documentos do governo britânico na Índia e, principalmente, pela crítica de Fanon e Said ao colonialismo, relaciona-se, também como a de Said e Hall, por um lado, à diáspora dos intelectuais do Terceiro Mundo e sua disseminação nos grandes centros acadêmicos e, por outro, ao trabalho de escritores também marcados pelo deslocamento de suas “origens”. Recorre a um repertório complexo e erudito que abrange o pós-estruturalismo, a semiótica e a psicanálise lacaniana. Em sua busca pelas “origens” da constituição de sujeitos híbridos do pós-colonial e seus “locais de cultura”<sup>203</sup> – deslizantes, marginais e “estranhos” –, resultado do confronto de dois ou mais sistemas culturais que dialogam agonística e ambivalentemente, como Hall também apontou, Bhabha critica conceitos de subjetividades “originárias”, sempre a partir de um lugar estável e fixo, para focalizar os momentos e processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais, nos “entre-lugares” que possibilitam um novo olhar para o que emerge das margens, da continuidade homogênea do discurso eurocêntrico de cultura.

Ao desconstruir a visão homogênea e vazia da temporalidade historicista do colonialismo europeu, Bhabha critica conceitos de culturas nacionais orgânicas, de transmissão consensual de tradições históricas ou de comunidades étnicas homogêneas,<sup>204</sup> a “comunidade imaginada” de Benedict Anderson. Para ele, a transmissão das “culturas de sobrevivência” do pós-colonialismo, não acontece no organizado “museu imaginário” das culturas nacionais “com seus apelos para a

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*. p. 30.

<sup>203</sup> Para Bhabha, no pós-colonialismo, a cultura é entendida como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis. Ela é transnacional e tradutória, porque seus discursos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural, tornando a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo. Para ele, cultura é construção e tradição, invenção. In: BHABHA, Homi. *DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna*. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 147. p. 240.

<sup>204</sup> Idem, *ibidem*. p. 240.

continuidade de um ‘passado’ autêntico e um ‘presente’ vivo”<sup>205</sup>, mas, sim, tradutoriamente. O espaço fronteiriço das culturas pós-coloniais, o “Terceiro Espaço”, exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* do passado e presente, um “novo” que se constitui como ato insurgente de “tradução cultural”<sup>206</sup>, como nos afirma Bhabha<sup>207</sup>. Nesse espaço, o migrante pós-colonial, encarna o “presente” benjaminiano, aquele momento que explode para fora do contínuo da história<sup>208</sup>, o elemento heterogêneo, o estranho discrepante do conjunto, a “ruína”.

Esse entre-lugar, descrito a partir de uma temporalidade – que Bhabha denomina de “disjuntiva”, descontínua –, é contraditório e de enunciação ambivalente, destituindo qualquer pretensa reivindicação hierárquica de originalidade e pureza inerentes às culturas, na medida em que possibilita a apropriação, a “tradução” e a re-historização de símbolos e signos culturais, reafirmando o hibridismo de todas as culturas.<sup>209</sup> Um tempo-espaço do deslocamento cultural e do “intraduzível”, concepção que se afilia, de acordo com o autor<sup>210</sup>, às meditações de Benjamin sobre as temporalidades disjuntivas do “evento” histórico, indispensáveis para pensar os problemas culturais do pós-colonialismo. Bhabha aponta para a possibilidade, a partir dessa temporalidade que abre uma cesura na continuidade da história progressista iluminista moderna, da emergência de fatos históricos que ficaram invisibilizados, ou sequer foram considerados como tais, opondo-se, também, a noções de causalidade que não expressam a contradição ela mesma, mas são afetadas contingentemente por ela e permitem a emergência, no “agora da cognoscibilidade” – para Benjamin, “o momento do despertar”<sup>211</sup> –, de outros movimentos tradutórios de resistência.

Voltar-se na direção dos momentos da emergência dos interstícios ilumina os termos do embate cultural, seja através de antagonismos ou afiliação, mas cuja representação não deve ser

<sup>205</sup> Idem, *ibidem*. p. 240.

<sup>206</sup> No seu ensaio “Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural”, Bhabha usa o conceito de tradução cultural como suporte para criticar a posição de Fredric Jameson sobre os processos envolvidos na globalização e localizando na problemática das inúmeras migrações que vêm ocorrendo na virada do século XX uma questão de tradução. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 147. p. 293-325.

<sup>207</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 184. p. 27.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*. p. 28.

<sup>209</sup> BHABHA, Homi. O compromisso com a teoria. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 147. p. 67-8.

<sup>210</sup> BHABHA, Homi. Interview with Homi Bhabha. Entrevista a W. I. T. MITCHELL. Disponível em: <<http://www.prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html>> Acesso em 19/07/07.

<sup>211</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Op. cit., nota 179. [N18, 4] p. 528.

lida como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, “inscritos na lápide fixa da tradição.”<sup>212</sup> Para isso, é necessário reencenar o passado, a “origem”, para introduzir novas temporalidades culturais que afastam qualquer acesso imediato a uma identidade “original” ou a uma tradição “recebida”, pois o presente não é mais ruptura ou vínculo com o passado e o futuro, mas descontinuidade do emergente com suas vozes silenciadas. Como nos afirmou Benjamin: “não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?”<sup>213</sup> O que Benjamin chamou de a emergência de um momento monádico desde o curso homogêneo da história é, portanto, analogamente o que Bhabha argumenta para ler o presente da diáspora, do deslocamento cultural, da migração, o lugar a partir do qual algo começa a se fazer “visível”, “algo começa a se fazer presente”<sup>214</sup>.

Bhabha também se apropria do conceito de tempo histórico benjaminiano para descrever a relação entre “as narrativas historicistas, teleológicas ou míticas do tradicionalismo” – de direita ou de esquerda – e o tempo deslizante, estrategicamente deslocado, da tradução cultural, que problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, e que introduz uma fissura em qualquer pretensa supremacia cultural, uma quebra na “exigência culturalista tradicional de *um* modelo, *uma* tradição, *uma* comunidade, *um* sistema estável de referência [...] como prática de dominação e resistência”.<sup>215</sup> Com Benjamin, Bhabha critica também toda a “celebração da apologia [...] empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da história [e que] almeja a produção de uma continuidade.”<sup>216</sup> As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como *projeto* – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – signos de um *além*, em reconstrução, voltado às condições políticas do presente.<sup>217</sup> Para Bhabha, “residir no *além*” é ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente, “nos pontos em que a tradição se interrompe”, nas “suas asperezas e saliências que

<sup>212</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 184. p. 20.

<sup>213</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 223.

<sup>214</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 184. p. 24.

<sup>215</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 209. p. 64. Os grifos são meus.

<sup>216</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Op. cit., nota 179. [N9a, 5]. p. 516.

<sup>217</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 184. p. 22.

oferecem um apoio àquele que pretende ir *além*” - nas palavras de Benjamin<sup>218</sup> –, fundamental para descrever nossa contemporaneidade cultural e, assim, “*tocar o futuro em seu lado de cá*”<sup>219</sup>.

Ao apropriar-se do ensaio benjaminiano, “A tarefa do tradutor”, mesmo que o filósofo alemão não tenha estabelecido uma dimensão antropológica ou culturalista manifesta da tradução, como adverte Lages<sup>220</sup>, Bhabha, reflete, a partir dele, sobre as relações inter e transculturais, tendo em vista a superação do passado colonial e a afirmação das culturas fronteiriças pós-coloniais e de um “novo” sujeito, o da “diferença cultural”. Para Bhabha, o sujeito da diferença cultural é “um ‘ator social’ dividido entre um atavismo ‘nativista’ [...] e uma assimilação metropolitana pós-colonial, um ‘terceiro termo’ [...] não centrado, que é parte de um grupo ou coletivo orgânico”, marcado pela experiência individual da heterogeneidade, pela integração entre oralidade e escrita e pela mestiçagem das línguas coloniais com as línguas autóctones.<sup>221</sup> Um “terceiro termo” que quebra a estrutura do pensamento dialético, porque resiste a categorizações puramente binárias, excludentes.

O sujeito pós-colonial despersonalizado, deslocado, ao ocupar, pelo menos dois espaços, pode se tornar um objeto “intraduzível”. Um problema que, *com* Benjamin, Bhabha descreve “como a irresolução, ou liminaridade, da tradução, o *elemento de resistência* no processo de transformação”,<sup>222</sup> “aquilo que numa tradução não pode ser retraduzido”.<sup>223</sup> Um momento de transição, um entre-lugar que quebra o contínuo de um discurso colonialista eurocêntrico, que enunciava uma relação binária e excludente entre o mundo do colonizador, a cultura “primeira”, a “original”, e o do colonizado, cuja cultura é sempre inscrita como insuficiente e secundária. A do colonizador, tomada sempre como superior, é aquela que se devia traduzir o mais literalmente

<sup>218</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Op. cit., nota 179. [N9a, 5]. P. 516. O grifo é meu.

<sup>219</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 184. p. 22. O grifo é do autor.

<sup>220</sup> LAGES, Susana Kampff. Op. cit., nota 5. p. 102. A autora aponta para o fato de Bhabha fazer uma espécie de paráfrase da teoria da linguagem e da tradução de Benjamin, suporte para a sua discussão sobre as relações interculturais na era pós-colonial, ao falar de uma “tradução cultural”. A tradução cultural de Bhabha, diferentemente da interlingüística de Benjamin, seria também aquela criação pós-colonial, o processo criativo dos escritores em línguas coloniais, resultado do contato entre culturas, e por isso, ambivalente. Para Bhabha, o indivíduo pós-colonial sente uma imperiosa necessidade de traduzir-se frente aos obstáculos provenientes das múltiplas realidades que conformam sua identidade híbrida.

<sup>221</sup> BHABHA, Homi., Op. cit., nota 184. p. 28.

<sup>222</sup> BHABHA, Homi.. Op. cit., nota 206. p. 308. O grifo é do autor.

<sup>223</sup> BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: HEIDERMAN, Werner. (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de tradução, 2001. p. 201.

possível, revelando o sonho assimilacionista colonialista da possibilidade de uma transmissão total do conteúdo da cultura.

Para Bhabha, a tradução cultural – a que pensa a fronteira entre a colônia e a metrópole, e que na vida migrante do pós-colonialismo se coloca em um entre-lugar que dramatiza a intraduzibilidade dessa relação –, desvela uma quebra nessa relação superior/inferior, original/cópia, na medida em que a tradução, “grandiosa e estranha”<sup>224</sup>, desloca o “original”, tornando-o “desconectado, subjugado e alienado pela forma de significação”<sup>225</sup> do seu próprio conteúdo que, por sua vez, se revela não mais numa relação de unidade, “como a casca com o fruto”, mas recoberto, “como um manto real”, “em amplas pregas”<sup>226</sup>.

Assim como o historiador materialista de Benjamin, que busca a restauração de um passado, que na sua rememoração ressurgem “outro”, mas também semelhante a si mesmo, estabelecendo uma nova ligação entre passado e presente, o regresso ao momento original do tradutor cultural de Bhabha é também a aceitação de uma distância, de uma separação de um fundo textual reconhecido como anterior, “original”, que, no processo tradutório, revela-se inapreensível em sua anterioridade. Toda a tradução cultural é uma espécie de confrontação de um “eu” com um “outro”. Isso implica em não reconhecer esse outro como estrangeiro, a partir de sua própria compreensão lingüística, nem se apropriar do estrangeiro para transformá-lo em si próprio, abolindo-o na sua diferença, mas identificando-se com essa alteridade, apropriando-se dela no seio de sua própria língua e cultura e, assim, introduzindo nelas a instância que lhes era exterior, ou como ilustra Couto, “a língua do outro fazendo-nos soberanos e únicos”, por mais paradoxal que isso possa parecer.

Para Bhabha, as concepções benjaminianas de tradução e de historiografia materialista, são fundamentais, portanto, para pensar a tradução cultural que possibilita reescrever a tradição e o passado da história colonialista ocidental. Fundamentais para traduzir “os velhos deuses”, “as relíquias secularizadas”, como diz Benjamin, que habitavam as moradas originais das tradições anteriores ao colonialismo, agora lidas a partir da emergência do presente pós-colonial. A

---

<sup>224</sup> Idem, *ibidem*. p. 201.

<sup>225</sup> BHABHA, Homi. *Op. cit.*, nota 206. p. 311-12.

<sup>226</sup> BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, nota 223. p. 201.

transmissão, a “tradução” dessas origens, se dá de uma forma traiçoeira e perigosa e é marcada pela ambivalência, resultado do “encontro” entre essas formas originárias e as “herdadas” durante o processo de colonização e que emergem hoje transfiguradas nesse “terceiro termo”, elemento de resistência e “suplementar” a elas, ou seja, um acréscimo que não significa necessariamente somar, mas pode, sim, alterar o cálculo.

Para Gagnebin<sup>227</sup>, os conceitos de tradução e traduzibilidade em Benjamin não são meras noções lingüísticas. A tradução, em Benjamin, é um processo violento, estranho, quase alienante, que se impõe ao texto original, cuja verdade só pode se dar a ver no afastamento deste original, nas diversas transformações e traduções históricas que ele percorre. Como mostra a autora, quando o tradutor não se apropria precipitadamente do original, mas o mantém na sua diferença, ele transforma sua própria língua em uma língua estranha, estrangeira.<sup>228</sup> Penso, também, que, analogamente, quando o indivíduo pós-colonial busca “traduzir” seu mundo cultural cindido e ambivalente o faz com o duplo desterro do tradutor benjaminiano: “o original se lhe impõe cada vez mais como sendo profundamente outro; e sua própria língua [e cultura] deve se transformar numa língua alheia a si mesma, para dizer esta alteridade sem sufocá-la.”<sup>229</sup> Este produto, por exemplo, a língua “corta-mato” de Mía Couto é resultado dessa tradução, algo que se abre como um “efeito” da dialética, cultura “primeira” do colonizador e cultura “segunda” do colonizado. Algo que não pode ser contido dentro dela, algo que não pode ser lido a partir de princípios opostos, mas constitui um espaço diferente e “intraduzível” por paradigmas binários e excludentes, abrindo um outro lugar, “suplementar” de acordo com Bhabha, de negociação simbólica e social.<sup>230</sup> Como vimos no primeiro capítulo, no caso específico de Couto, a língua portuguesa, sua língua materna, a “original”, é “traduzida” para as línguas moçambicanas e assim ressurge “outra”, numa não-identidade consigo mesma. O “transtorno da tradução”<sup>231</sup> desloca,

---

<sup>227</sup> GANEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 21.

<sup>228</sup> Idem, ibidem. p. 21-24.

<sup>229</sup> Idem, ibidem. p. 24.

<sup>230</sup> Nessa entrevista, Bhabha, comentando seu ensaio “Signos tidos como milagres. Questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Dehli em maio de 1817”, ilustra a construção de um lugar e signo de negociação na relação entre camponeses hindus no início do século XIX e os seus catequistas que buscavam sua conversão ao Cristianismo. Ao recusarem a aceitar uma Bíblia cuja palavra vem da boca dos que se alimentam de carne, eles “inventam” uma possibilidade outra de diálogo que não pode mais ser contida dialeticamente, mas somente em forma de suplemento: uma “Bíblia vegetariana” é a possibilidade que eles encontram para marcar um espaço diferente de negociação e de resistência. In: BHABHA, Mía. Op. cit., nota 211.

<sup>231</sup> GANEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 26.

portanto, qualquer pretensa auto-suficiência natural que ela pretenda possuir, quando a torna também “estrangeira a si mesma”.

A crítica pós-colonial de Bhabha vai, também, testemunhar comunidades constituídas “de outro modo que não a modernidade”,<sup>232</sup> mas não fora dela, culturas de contra-modernidade, que põem em campo o hibridismo cultural de suas fronteiras para “traduzir” o imaginário social da modernidade e, mais importante, possibilitar por seu caráter ambíguo a revelação de sua “dialética despedaçada”, como mostrou Benjamin, colocada em “ruínas” aos nossos pés. Ao “juntar os fragmentos” e “acordar os mortos” insepultos da história do colonialismo (o que gostaria de ter feito o Anjo da História de Benjamin), Bhabha ilumina o passado no presente e dá a ele outras atualizações desde a virtualidade de suas “origens”.

Ao afirmar a existência dessa “contra-modernidade” colonial – uma espécie de *Urphänomen* da pós-modernidade –, em ação nas matrizes oitocentistas e novecentistas, ele afirma que, ao ser trazida, à tona, ela questiona o historicismo que liga analogicamente, ou numa narrativa linear, o capitalismo tardio e os sintomas fragmentários, em simulacro ou pastiche, da pós-modernidade<sup>233</sup>. Bhabha, com Benjamin, também critica a concepção da temporalidade progressista, “homogênea e vazia”, do discurso da modernidade ocidental, “restaurando” outros passados invisibilizados por esse discurso, afirmando o reconhecimento de que outros tempos-espacos emergiam *a contrapelo* dessa narrativa linear historicista, descontínuos ou em desacordo com ela, resistentes às suas opressivas tecnologias assimilacionistas, pondo em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir” e portanto reinscrever o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade<sup>234</sup>. Liberta, assim, o objeto histórico do fluxo cronológico da origem como “gênese”, buscando as “afinidades internas” entre as épocas históricas, qualquer que seja a distância que as separa.

<sup>232</sup> BHABHA, Homi. O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 148. p. 242.

<sup>233</sup> Idem, ibidem. p. 242. Na relação que estabelece entre o pós-colonial e o pós-moderno, Bhabha pensa a teoria pós-moderna como algo que emerge dessa contra-modernidade colonial que marca uma “certa derrota” do “Ocidente” de legitimar sua “idéia” de colonização. Mais do que pelo fracasso do logocentrismo, Bhabha renomeia o pós-moderno a partir dessa posição pós-colonial, preocupada em revelar a história subalterna das margens da modernidade, a contra-modernidade colonial.

<sup>234</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 148. p. 26.

Ao revelar essa contra-modernidade colonial, que Bhabha transforma em “fato” histórico, afilia-se a Benjamin quando ele também concebe o fato histórico não “meramente por sua causa”, pois “ele [o fato] se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem dele estar separados por milênios”.<sup>235</sup> Essa contra-modernidade, esse “fato histórico”, que Bhabha traz para quebrar a linearidade do tempo progressista da modernidade ocidental, reafirma o “presente” benjaminiano, um “agora” “no qual se infiltram estilhaços”<sup>236</sup> de um tempo que ficou “separado”, silenciado na narrativa dessa modernidade. Ao revelar essa contra-modernidade colonial silenciada pelos discursos colonialistas, Bhabha, por analogia com o historiador consciente de Benjamin, “renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário”.<sup>237</sup> Ao tentar apreender “e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, que assombram o passado histórico”<sup>238</sup>, ele mostra “como o evento histórico é representado em um discurso *de algum modo fora do controle*”<sup>239</sup> – aquele que irrompe da continuidade, nas fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura –<sup>240</sup>, o descontínuo, que para Benjamin, conforme Gagnebin, “é o fundamento da própria tradição”<sup>241</sup>.

Também, ao discutir o conceito de povo, Bhabha diz que ele “não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componente de um corpo político patriótico”,<sup>242</sup> mas tem que ser pensado em uma dupla dimensão: o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista que atribui uma autoridade baseada no preestabelecido ou na origem histórica constituída no *passado*<sup>243</sup>, mas também consiste “em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior e originária do povo nação para demonstrar os princípios prodigiosos vivos do povo como contemporaneidade, como aquele signo do *presente* através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo”<sup>244</sup>.

---

<sup>235</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 232.

<sup>236</sup> Idem, ibidem. p. 232.

<sup>237</sup> Idem, ibidem. p. 232.

<sup>238</sup> BHABHA, Homi, Op. cit., nota 148. p. 34.

<sup>239</sup> Idem, ibidem. p. 34. O grifo é do autor.

<sup>240</sup> Idem, ibidem. p. 41.

<sup>241</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Op. cit., nota 16. p. 99.

<sup>242</sup> BHABHA, Homi. Op. Cit., nota 203. p. 206.

<sup>243</sup> Idem, ibidem. p. 206-7.

<sup>244</sup> Idem, ibidem. p. 207.



A Bhabha também interessam os fragmentos, os retalhos e restos da vida cotidiana, como para Benjamin. Restos que devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, deslizando entre o pedagógico, os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea e consensual, e o performático, o processo de construção de interesses e identidades contenciosos e desiguais no interior de uma população e que oblitera qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para visibilizar “o povo como contemporaneidade”. Na afirmação desse entre-lugar entre o pedagógico e o performático, Bhabha narra a construção do povo-nação como “um momento em que algo está fora do controle, mas não fora da possibilidade de organização”<sup>245</sup>.

Bhabha<sup>246</sup> defende na leitura do pós-colonial um processo estético base de um reconhecimento histórico que não seja nem a visão kantiana nem a materialista, porque elas envolvem esquemas transcendentais de pensamento e arte em um tempo homogêneo e progressivo. Ele defende que o processo estético adequado para ler a realidade exige uma diferente temporalidade para significar o “fato” histórico, apropriando-se do que Benjamin descreve como o “princípio construtivo” da sua historiografia. Para Benjamin, “[o] materialista histórico não pode renunciar ao conceito de presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza”.<sup>247</sup> Bhabha inscreve seu conceito de estética nesse tempo benjaminiano cuja cristalização não é *stasis*, mas um “choque” que Benjamin usa para imobilizar o tempo homogêneo do curso da história. O presente, que para Bhabha informa o processo estético, não é uma passagem transcendental, mas um momento de “trânsito”, um “agora da cognoscibilidade”. Uma forma de temporalidade que está aberta às disjunções e descontinuidades e que vê o processo da história engajado em uma negociação no entendimento e nomeação da realidade social – não o que jaz dentro e fora dessa realidade, mas onde é possível inscrever uma linha “significativa” entre eles.

<sup>245</sup> Idem, *ibidem*. Op. cit., nota 148. p. 34.

<sup>246</sup> BHABHA, Homi, *The world and the home*. In: McCLINTOCK, Anne; SHOHAT Ella; MUFTI, Aami (Orgs.). *Dangerous liaisons: gender, nation and postcolonial perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p.445-55. Neste ensaio, Bhabha analisa romances de Toni Morrison e Nadine Gordimer que tratam sobre momentos de deslocamento (*unhomely*) e que relatam as ambivalências traumáticas de histórias pessoais psíquicas frente às disjunções mais amplas da existência política.

<sup>247</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 1. p. 230.

O estudo da literatura mundial deveria ser, para Bhabha, o estudo do modo pelo qual culturas se organizam através de suas projeções de “outridade” (*otherness*). Diferentemente do conceito de Goethe, para quem a transmissão de tradições “nacionais” era o maior tema da literatura mundial, ele sugere que as histórias transnacionais de migrantes, colonizados e refugiados políticos em suas condições fronteiriças, pode ser o terreno para uma outra literatura mundial, cujo “centro” não seria nem a soberania das culturas nacionais nem o “universalismo” da cultura humana, mas o deslocamento.

Para Bhabha,<sup>248</sup> a figura solitária do romancista moderno, que Benjamin contrapõe ao do narrador tradicional das sociedades pré-capitalistas no seu ensaio “O narrador”, ganha hoje um novo rosto: o do romancista pós-colonial, “deliberadamente inoportuno”.<sup>249</sup> Lugar em que se inscreve e escreve Mia Couto, mas que, diferentemente do romancista da escrita solitária de Benjamin, faz-se como um coletor de memórias, um *bricoleur*, um “falador da estória”,<sup>250</sup> *entre* a voz e a letra, instituindo um lugar “novo”, uma nova forma de narratividade em um mundo cheio de vozes entre a *Erfahrung* e a *Erlebnis*, como veremos a seguir.

---

<sup>248</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 247. p. 449.

<sup>249</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 148. p. 174.

<sup>250</sup> COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Moçambique: Editorial Ndjira, 2000. p.45.

#### 4. COM E ALÉM BENJAMIN. GUERRA, MORTE E SONHO: AS ESTÓRIAS DE MIA COUTO NARRAM A NAÇÃO EM DEVIR

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade<sup>1</sup>.

Minha voz se está enfraquecendo, mais débil ficando à medida que vou desfiar estas confidências. Enquanto ouvir estes relatos você se guarde quieto. O silêncio é que fabrica as janelas por onde o mundo se transparenta<sup>2</sup>.

O futuro é um tapete tecido de memórias<sup>3</sup>.

##### 4.1 AS ESTÓRIAS: “OS PEQUENOS ACONTECIMENTOS” REDIMEM<sup>4</sup> A HISTÓRIA

Mia Couto, em carta a Nelson Saúte<sup>5</sup>, jornalista e escritor moçambicano, responde a certa acusação que lhe fazem os que dizem que a “morte abunda muito” em seus escritos. “Mas, se em nossas paisagens morrer é o que da vida mais sucede? Morremos tanto que já perdemos a seriedade do luto”. Dizem que seus textos “carecem de esperança”. Mas, insiste o escritor, “[d]epois desta guerra, porém, o que sobrou?” “Vazou-se a veia do sonho, a política morreu, começou o reino da solidão”. Porém, diferentemente daqueles que escolheram o esquecimento “como um único meio que a [...] terra dispõe para vencer a dor”, deixando o passado anônimo, onde ninguém é culpado de nada, e “os fantasmas do sangue ficarão coagulados como se a guerra não tivesse sequer acontecido”,<sup>6</sup> Couto escolhe uma outra memória, que não confirma o presente, que não nos enraíza nele, a contra-memória benjaminiana, aquela que desperta “no passado as centelhas da esperança”,<sup>7</sup> tirando a tradição do conformismo. Nesse passado “esquecido”, Couto vai buscar a matéria prima de suas estórias, a “restauração” a partir do

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. O jogo das letras. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II. p. 104.

<sup>2</sup> Palavras do personagem Navaia Caetano, a criança-velha, de *A varanda do frangipani*. p. 28.

<sup>3</sup> COUTO, Mia. Os desabitantes da tela. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Praia-Mindelo: Embaixada de Portugal: Centro Cultural Português, 1998. p.132.

<sup>4</sup> Redenção, no sentido profano que lhe atribui Benjamin. Redimir o sofrimento dos que ficaram à margem da história colonial, os que carregaram os despojos da marcha civilizatória da modernidade ocidental.

<sup>5</sup> COUTO, Mia. Carta ao mano Nelson. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. Op. cit., p. 60-1

<sup>6</sup> Idem, ibidem. p. 60.

<sup>7</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 225.

presente multicultural moçambicano das tradições que precisam ser re-inscritas no presente pós-colonial.

Para Mia Couto, “[a] guerra é uma espécie de crispação que autoriza aquilo que já está presente, mas que está escondido do ponto de vista social e individual”.<sup>8</sup> Sua experiência traumática, que causa o esquecimento, porque esse evento “transborda a nossa capacidade de percepção”,<sup>9</sup> parece impossibilitar qualquer figuração “realista” de sua representação, entendida como a positivista do evento, aquela que está “ao alcance de nossas mãos”. Sob a perspectiva do trauma, qualquer volta ao “real” é uma volta à história sem os riscos do positivismo ou do historicismo, porque ela não se dá mais pelo registro de uma consciência soberana, mas por fragmentos de memória, que, como alertou Benjamin, nada dizem do “tempo perdido” recalcado no inconsciente. Para ele, a própria história é vista como uma “catástrofe única”, que acumula ruínas, e a guerra, uma das experiências mais “radicalmente desmoralizadoras” – Benjamin também inclui a experiência da fome e a experiência moral dos governantes, temas presentes também nas narrativas de Couto – que emudece, torna difícil o seu testemunho: “[a] guerra é uma cobra que usa os nossos próprios dentes para nos morder. Seu veneno circulava agora em todos os rios da nossa alma. De dia já não saíamos, de noite não sonhávamos. O sonho é o olho da vida. Nós estávamos cegos.”<sup>10</sup>

A representação, de caráter ambivalente da literatura de Mia Couto porque se revela no encontro entre uma feição que se volta ao “real”, perceptível na narração de eventos históricos relacionados com o colonialismo, a guerra colonial, o pós-independência e a guerra civil, e outra, “mágica”, quando acontecimentos insólitos, crenças e mitos do imaginário africano enchem as páginas de suas histórias, rompe com um “certo olhar que separa aquilo que se pode chamar realidade e aquilo que se optou por chamar de mágico.”<sup>11</sup> Distinção que, para Couto, não se aplica ao universo cultural moçambicano: “No mundo em que eu vivo essa distinção não se

<sup>8</sup> COUTO, Mia. Sou um poeta que conta histórias. Entrevista ao *Círculo de leitores online*. Disponível em [http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod\\_artigo+68379](http://www.circuloleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod_artigo+68379) Acesso em 14/05/07.

<sup>9</sup> SELIGMANN, Márcio. A história como trauma. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA., Márcio. (Orgs.) *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 85.

<sup>10</sup> COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 19.

<sup>11</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 8.

processa desse modo. O sobrenatural é o que acontece quotidianamente e estamos sempre redesenhando a fronteira entre o crível e o impossível”.<sup>12</sup>

Nas estórias contadas por Mia Couto, emergem os detritos das vozes silenciadas dos “vencidos”, a narração daqueles pequenos eventos invisibilizados pela História da narrativa hegemônica do colonialismo, “rememorando”, assim, um passado que pedia um novo devir. A ficção como a escrita das muitas histórias – “os pequenos acontecimentos”, afinal, “nada do que um dia aconteceu pode ser perdido para a história”<sup>13</sup> –, destrói, pela pluralidade de suas narrativas, o *continuum* da historiografia “oficial”. Suas estórias estão sendo narradas *agora*, por isso os seus múltiplos desenvolvimentos, várias versões. Narração que transforma a fragmentação do “vivido” – aqui me refiro ao conceito de *Erlebnis* – em uma nova “experiência” (*Erfahrung*) com esse passado.

*Terra sonâmbula*, *A varanda do frangipani* e em *O último voo do flamingo* são fundamentalmente estórias de guerras, de morte e destruição, mas também de sonhos e de redenção, que marcaram a história moçambicana colonial e principalmente pós-colonial – o tempo diegético da trilogia –, guerras que ainda se manifestam em “tempos de paz”, através das forças políticas que corrompem o país. Como sabiamente nos aponta a mãe do narrador de *O último voo do flamingo*, “as guerras são como as estações do ano: ficam suspensas, a amadurecer no ódio da gente miúda”,<sup>14</sup> ou como diz Marta Gimo, personagem de *A varanda do frangipani*, “[a] guerra cria um outro ciclo no tempo [...] A guerra instala o ciclo do sangue. Passamos a dizer ‘antes da guerra, depois da guerra’. A guerra engole os mortos e devora os sobreviventes.”<sup>15</sup>

Em *Terra sonâmbula*, o tempo é o da guerra civil – “[u]ma guerra fantasma [que] faz crescer um exército fantasma salteado, desordenado, temido por todos e mandado por ninguém”<sup>16</sup> – que desarrumou o país por mais de quinze anos, destituindo o sonho que se inaugurava na independência. Em *A varanda do frangipani*, a guerra civil havia terminado recentemente mas nada parecia ter mudado na antiga fortaleza colonial, principal ambiente do romance, agora

<sup>12</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 8.

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 7. p. 223.

<sup>14</sup> COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Maputo: Ndjira, 2000. p.115.

<sup>15</sup> COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1996. p. 127.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*. p. 134.

transformada em um asilo de velhos. *O último voo do flamingo* narra também os primeiros anos do pós-guerra civil quando soldados da ONU foram chamados para “vigiar o processo de paz”. Em todos eles, os escombros de um tempo de violência e morte que de certo modo materializa o desvanecimento de todo o sentido utópico e épico que a Independência de 1975 parecia trazer.

Os três romances de Couto, diferentemente dos romances históricos do século XIX, cujo paradigma é Walter Scott, centrado na fé historicista e nos projetos românticos de consolidação do sentimento nacional, e também dos romances da descolonização do século XX, marcados pelo viés da resistência política, que subvertiam parodicamente a ótica oficial da História, acenam criticamente para a ausência dessas utopias e também para a descrença de qualquer recuperação nostálgica do passado frente às incertezas do presente<sup>17</sup>. Como “romances policiais” às avessas, suas intrigas, seus mistérios, nunca se decifram por inteiro nas várias versões dadas a eles por seus narradores. Em *Terra sonâmbula*, Kindzu procura Gaspar, filho de Farida; em *A varanda do frangipani*, o inspetor Izidine Naíta procura desvendar o mistério da morte de Vasto Excelêncio e, em *O último voo do flamingo*, o italiano Massimo Risi – a escolha desse nome certamente não é aleatória – é enviado pela ONU para decifrar o estranho fato de que soldados da Organização estão misteriosamente explodindo, restando-lhes apenas o pênis decepado.

As estórias encaixadas, quase em *mise-em-abyme*<sup>18</sup> de seus romances vão se acrescentando ao tecido da narrativa, em versões que se completam e muitas vezes se contradizem e em que não há mais um referente fixo e, sim, uma dinâmica vertiginosa. Dinâmica que, ao viabilizar uma pluralidade de narrativas, se opõe ao sentido único e seguro de uma Origem e de um Final, ou de uma História, a partir dos quais se possa dar um sentido transcendental à falta de sentido desse mundo. Os narradores têm registros de voz, estatutos sociais e saberes diferentes, revelando também na pluralidade de seus relatos a multiplicidade cultural do país. O que importa, em todos os romances, é a tentativa insistente de contar, ou

<sup>17</sup> SECCO, Carmen Lúcia Tindó. Entre crimes, detetives e mistérios. (Pepetela e Mía Couto: riso e melancolia e o desvendamento da história pela ficção). Disponível em: <[http://www.unigranrio.br/unidades\\_acad/ihm/graduação/letras/revista/numero5/textocarmenhtml](http://www.unigranrio.br/unidades_acad/ihm/graduação/letras/revista/numero5/textocarmenhtml)> Acesso em 05/01/08.

<sup>18</sup> Ver o ensaio de Paloma Vida, *A mise-em-abyme* de Terra sonâmbula. Disponível em: <<http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=629>>. Acesso em 15 /07/07.

“traduzir” – aqui, também, representando a jornada literária ela mesma –, sucessivas histórias, acumular camadas de experiências.

Essa incompletude de suas intrigas reafirma, também, uma característica das narrativas tradicionais, que “não explicam nada”, como apontou Benjamin, isto é, a força do seu relato é a sua abertura, a assunção de que várias interpretações diferentes são possíveis. Quem “explica” é a informação jornalística, ou o romance clássico, que busca o sentido da existência de seus personagens em um mundo desprovido dele. Riso e melancolia às vezes se atravessam<sup>19</sup>. Melancolia benjaminiana que possibilita dizer “o outro reprimido”, nunca nostalgicamente na perspectiva da saudade romântica do antigamente<sup>20</sup>. Nostalgia, sim, das crenças e valores do passado que não são mais visados pelo presente. No dito e no não-dito dos seus textos, a polifonia e a multiplicidade destroem qualquer versão historicista da história moçambicana.

Observam-se, nas narrativas de Couto, a presença constante do evento “extraordinário, maravilhoso”; certa renúncia a sutilezas psicológicas no narrado, facilitando a memorização e garantindo a sua transmissibilidade; uma profunda relação entre narrativa e morte, e seus narradores contam histórias que geralmente ouviram de terceiros ou uma experiência autobiográfica, ajudando a tecer a rede da narrativa, tentando estabelecer uma ponte entre o passado e o presente, o indivíduo e a tradição, o que as aproximam das narrativas tradicionais do mundo da *Erfahrung*.

Então me contou a sua história. [...] Me chamo Farida, começou a mulher o seu relato. Falava com voz baixa, em rouquidão que vinha da timidez. [...] Durante sua longa fala me calei como sombra para lhe dar coragem. A mulher se trocou por palavra até quase ser manhã.<sup>21</sup>

A maldição pesa sobre mim, Navaia Caetano: sofro a doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar minha própria história. Quando terminar o relato eu estarei morto.<sup>22</sup>

Fui eu que transcrevi, em português visível, as falas que daqui se seguem. Hoje são vozes que não escuto, senão no sangue, como se a lembrança me surgisse não da

<sup>19</sup> Aqui me refiro especialmente a *O último voo do flamingo*.

<sup>20</sup> SECCO, Carmen Lúcia Tindó. Op. cit, nota 17.

<sup>21</sup> COUTO, Mía. Op. cit., nota 10. p. 85.

<sup>22</sup> COUTO, Mía. Op. cit., nota 15. p. 28.

memória, mas do fundo do corpo.[...] Assisti a tudo o que aqui se divulga, ouvi confissões, li depoimentos.<sup>23</sup>

A “dimensão utilitária” da narrativa tradicional, estudada por Benjamin em “O narrador”, também é uma constante nas narrativas de Couto. O provérbio, as frases feitas, o ensinamento moral e a sugestão prática inserem-se no interior das narrativas e também entre elas e suas epígrafes, que funcionam como intertextos importantes para a sua decifração<sup>24</sup>. Para Carmen Secco<sup>25</sup>, as epígrafes de Couto formam uma “rede dialógica”, cuja textualidade apresenta uma dicção a contrapelo, funcionando como um contraponto crítico da estória e da história. Aqui, é possível pensar a visão contrapontística de Said, que desconstrói a hegemonia do relato a partir de uma única voz de “autoridade”, possibilitando diferentes pontos de vista divergentes, instalando uma “crise” que é, analogamente, a que Benjamin institui na historiografia historicista, a voz “monológica” da História, que silencia “os pequenos acontecimentos”, as “ruínas” dessa visão hegemônica.

A ficção de Couto recupera a materialidade do mundo no tecido da narrativa, retomando também questões prementes, como as relações econômicas, subjetivas, intersubjetivas de poder e as determinações históricas da cultura. Um retorno crítico ao “real”, sem recair, porém, nas velhas concepções substancialistas da realidade, que tinham o intuito de corrigir-lhe os “desvios”. Uma literatura mundana, como a definiu Said.

Nessa volta à história e ao real, Couto privilegia a representação alegórica, porque, na tentativa de dominar o trauma, o que resta são fragmentos do vivido, incapazes de dar conta de todo o evento. Por exemplo, em *Terra sonâmbula*, o país é uma baleia que vem morrer na praia ou um elefante “moribundando na savana” como imagem agônica da “terra sangrando”;<sup>26</sup> em *A varanda do frangipani*, uma “velha fortaleza colonial”, transformada em asilo de velhos que esperam a morte, é a alegoria de um país que esqueceu suas tradições e o frangipani, o “lugar do milagre”, a derradeira morada desses velhos que se reencontram com as raízes da terra. Em *O*

<sup>23</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 14. p. 11.

<sup>24</sup> Não só o uso de epígrafes, mas, também, a inclusão de prólogos, prefácios que tecem uma rede de outros significados, novas constelações que vão ampliando a leitura, reafirmam também o ritmo da oralidade em que vão se encaixando, ao fluxo narrativo, sempre novos dizeres.

<sup>25</sup> SECCO, Carmen Lúcia Tindó. Alegorias em abril: Moçambique e o sonho de um outro Vinte e Cinco, uma nova leitura do romance *Vinte e Cinco* de Mia Couto. *Via Atlântica*. São Paulo/USP. Dep. Letras, n.3, 1999. p.110-23.



*último voo do flamingo*, o país transforma-se em um “imenso buraco”, “o vazio do nada”, “um soluço no tempo”, alegoria de um país castigado pelos deuses que assim o deixam em suspenso “à espera de um tempo favorável para regressar ao seu próprio chão”.

Ouvíamos a baleia e não lhe víamos. Até que, certa vez, desaguou na praia um desses mamíferos, enormão. Vinha morrer na praia. Respirava aos custos, como se puxasse o mundo nas costelas. A baleia moribundava, esgoniada. [...] Agora, eu via o meu país como uma dessas baleias que vêm agonizar na praia. A morte nem sucedera e já as facas lhe roubavam pedaços, cada um tentando o mais para si. [...] De vez em enquanto, me parecia ouvir ainda o suspirar do gigante, engolindo vaga após vaga, fazendo da esperança um mar vazando.<sup>27</sup>

E Navaia se iluminou de infâncias. Me apertou a mão e, juntos, fomos entrando dentro de nossas próprias sombras. No último esfumar de meu corpo, ainda notei que os outros velhos desciam connosco, rumando pelas profundezas da frangipaneira. E ouvi a voz suavíssima de Ernestina embalando um longínquo menino.<sup>28</sup>

Vendo que solução não havia, os deuses decidiram transportar aqueles países para esses céus que ficam no fundo da terra. E levaram-nos para um lugar de névoas subterrâneas, lá onde as nuvens nascem. Nesse lugar onde nunca nada fizera sombra, cada país ficaria suspenso, à espera de um tempo favorável para regressar ao seu próprio chão. Aqueles territórios poderiam então ser nações, onde se espeta uma sonhada bandeira. Até lá gente, bichos, plantas, rios e montes permaneceriam engolidos pelas funduras.<sup>29</sup>

Como mostrou Benjamin, é na alegoria, nos restos, e não na totalidade salvadora que as estórias pós-coloniais de Couto podem ser escritas. Suas estórias são fragmentos que teimam em estilhaçar a história linear e progressista. Uma multiplicidade que também é uma alegoria da subversão à ordem de qualquer sonho progressista de nação. É na “doença da tradição” que desponta o alegórico, como bem ilustra a literatura de Kafka, conforme vimos no terceiro capítulo. Quando um grande número de histórias e de signos que foi legado pela tradição se encontra desprovido dos sentidos que o mantinham ligado em um conjunto coerente, fragmenta-se essa aparência de totalidade e o sentido único se perde na vertigem de vários outros dizeres, em novas formas de narratividade. Em Benjamin, em um mundo europeu entre-guerras, perdia-se, nas suas ruínas, o potencial de um futuro não realizado. Em Couto, com a fragmentação da “guerra” – a da longa resistência ao colonialismo e a do pós-independência que dividiu a terra moçambicana – , um mundo que parece não poder mais ser narrado pelo *Erzähler* benjaminiano.

<sup>26</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 46.

<sup>27</sup> Idem, ibidem. p.26-7.

<sup>28</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 152.

Um mundo de vivências (*Erlebnisse*) fragmentadas de indivíduos isolados de seus pares que buscam, especialmente narrando e “traduzindo”, dar sentido às suas vidas e ao coletivo da nação. Assim, como Couto nos mostra em *Terra sonâmbula*, agora o jovem Kindzu é o coletor e o responsável pela transmissão das memórias da comunidade e o velho Tuahir, desorientado, ouve as páginas escritas, lidas pelo jovem Muidinga, conhecedor da letra, reinventando, assim, a tradição. Mas há uma positividade nessa “crise” da tradição: é possível o surgimento de “um novo homem”, “o novo bárbaro”, pois, como apontou Benjamin, para restaurar uma nova origem é preciso destruir, “criar espaço [...] abrir caminho”, “[p]ois destruir rejuvenesce, porque afasta as marcas de nossa própria idade.”<sup>30</sup>

A linguagem alegórica de seus textos revela uma certa nostalgia, nunca a romântica como me referi anteriormente, provocada por esse mundo esvaziado. Há, como é próprio da alegoria, um sentimento de luto e morte. Morte de um tempo em que os laços entre velhos e jovens possibilitavam a transmissão e também a morte do impulso revolucionário da utopia, que nascia no dia 25 de junho de 1975. Como diz tia Jessumina, personagem de *Vinte e zinco*, na epígrafe do capítulo 2, o 25 de junho ainda está para acontecer para os moçambicanos.

Em pólos nunca colocados dicotomicamente, é possível perceber em seus romances, pelo menos dois mundos: o da *Erfahrung* da sociedade tradicional dos velhos detentores da sabedoria – o interior, o universo rural cheio de “correspondências mágicas, como revela Benjamin, “um círculo existencial regido pela semelhança”<sup>31</sup>, mas, no caso de Moçambique, “desorientado”, representado, por exemplo, pelas vilas fictícias de Matimati e Tizangara dos seus romances –, e o dos jovens oriundos desse tempo-espaço tradicional com o qual eles têm dificuldade de compartilhar; dos “assimilados” “urbanos”, que não compreendem o mundo tradicional do interior; dos exilados e dos administradores espúrios e corruptos da *Erlebnis* – o universo “moderno” que não parece mais conter, ou contém em muito menor quantidade, essas mesmas correspondências, gerando o desenraizamento e a alienação. Os jovens, incapazes de se apropriarem do seu passado e também de entender o presente, deslocam-se pela terra em busca de

---

<sup>29</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 14. p. 220-21.

<sup>30</sup> BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: \_\_\_\_\_ *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix: EDUSP, 1986. p. 187.

<sup>31</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 26. p. 109.

um sentido para um mundo que não mais pode ser explicado pela palavra dos velhos, nem pela autoridade do pai. Os “assimilados” se sentem suspensos entre esses dois mundos e buscam “traduzir” suas identidades híbridas; os exilados de toda ordem se colocam no doloroso vértice do pertencer e do não-pertencer, e as mulheres que, como afirma Couto<sup>32</sup>, estão excluídas do lugar de prestígio e de saber dos mais velhos, e também presas aos ditames da autoridade da tradição, lutam por se fazerem visíveis nesse mundo cindido. O interior e o urbano, o de “dentro” e o de “fora”, “tradicional” e o “moderno” temem-se porque, de acordo com Couto, se desconhecem:

[H]á universos em Moçambique incapazes de se relacionar, um deles tem uma certa prática hegemónica, o que está mais próximo de uma realidade europeia [e que pode] reproduzir o modelo de fazer política, fazer cultura. Esses representantes impõem-se aos Outros como se fossem delegados da globalização, a sucursal da modernidade. Isto provoca um choque entre culturas que não querem perder a sua identidade. Uma das raízes da violência é o desconhecimento, embora a literatura não tenha força sozinha, ela pode ser uma porta, essa ponte entre esses universos distanciados.<sup>33</sup>

Entre a memória comum da narrativa tradicional (*Erinnerung*) – a de Scherazade que tecia histórias que se articulavam umas às outras e a memória da épica, a de “*um herói, uma peregrinação, um combate*”<sup>34</sup>, como apontou Benjamin – e a rememoração consciente e intencional de reconstruir o passado (*Eingedenken*) – a dos “muitos fatos confusos”<sup>35</sup> –, os narradores de Couto insistem em narrar, resistem ao perecimento da memória produzido pelo choque, pelo trauma do cotidiano. A guerra tinha feito “família quebrar-se como um pote lançado no chão”,<sup>36</sup> fragmentando “desordens e desgraças”<sup>37</sup> em um mundo “que se sustentava em delicados fios”.<sup>38</sup> Na visitação ao passado que fazem seus narradores, esse tempo surge sempre

<sup>32</sup> Mía Couto, em recente entrevista, revela que, “mesmo em sociedades que não foram desarrumadas pela colonização”, nem todos os velhos são respeitados na África: a idade deve ser cruzada com a linhagem, a família e o sexo (“geralmente a mulher é excluída desse pedestal”). Diz Couto: “A modernidade africana convive de modo atribulado com isso que chamamos de tradição e está refabricando rituais e crenças. [...] Num mundo ajoelhado perante a mercadoria, sucede na África aquilo que sucedeu em outros continentes: velhos e crianças estão desvalorizados porque produzem pouco e consomem ainda menos”. Disponível em <<http://flip2007.wordpress.com/2007/06/03/0-prazer-quase-sensual-de-contar-historias-e...>> Acesso em 20/12/07.

<sup>33</sup> COUTO, Mía. O estorinhador Mía Couto. Entrevista a Celina Martins. Disponível em: <<http://www.rbleditora.com/revista/artigos/celina3.html>> Acesso em 07/072007.

<sup>34</sup> BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I. p. 211.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*. p. 11.

<sup>36</sup> COUTO, Mía. Op. cit., nota 10. p. 19.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*. p. 23-4.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*. p. 19.

outro, diferente, nas suas várias versões, no presente de uma terra que se move ainda “sonhanbulante”, onde o “despertar” espera para acontecer.

A escrita de Couto, “sedentária” e solitária, é atravessada também pela oralidade que inscreve esse mundo tradicional “explicável”, marcado pelo “lado épico da verdade”, pelo conselho e pelo ritmo do trabalho que se confunde com o fiar da história. Suas narrativas são responsáveis pelo encontro entre “o antigamente”, aquele tempo passado mais indeterminado, aberto e de fronteiras mais difusas, no caso moçambicano representado fundamentalmente pela oralidade, e o presente em devir, produto híbrido do colonialismo, que é, agora, o da letra a estabelecer a ponte entre o individual e o coletivo.

Uma característica marcante de Moçambique é o fato de assentar-se em uma cultura fundamentalmente “acústica”, isto é, uma cultura que tem no ouvido e não na visão seu *locus* fundamental de percepção e recepção, como nos ensinam seus personagens. Cultura que constantemente recorre ao ritmo, à dança, à redundância e à repetição, traços fundamentais de uma cultura afeita a fórmulas, ditos, refrões e provérbios, que revelam uma certa técnica mnemônica de análise e construção da realidade.

A narrativa recorre freqüentemente à *fórmula*<sup>39</sup>, instrumento privilegiado das culturas acústicas, para as quais a natureza auditiva e mental das palavras está relacionada não só aos modos de expressão e produção cultural, mas aos processos de transmissão e aprendizagem. Muitas vezes é possível perceber imagens, expressões lingüísticas e temáticas, nomes próprios de personagens que se repetem em textos diferentes, reafirmando a repetição como traço mnemônico fundamental das culturas orais, que é apropriado pela escrita.

Como observa Laura Padilha, ao comentar o jogo epigráfico de *Terra sonâmbula*, o narrado “nasce da magia da letra e do encanto da voz”<sup>40</sup>. Mia Couto é o narrador da letra, “o griô

<sup>39</sup> Uso fórmula como uma seqüência de elementos, um esquema organizador, característico das formas orais e também daquelas sobreviventes nas culturas escritas. Um procedimento mnemotécnico, um quadro estrutural, um meio de ligar elementos que, sem o apoio da escrita, seriam mais dificilmente memorizados para sua transmissão e difusão.

<sup>40</sup> PADILHA, Laura Cavalcante. A semântica da diferença. In: \_\_\_\_\_. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 41.

africano moderno”<sup>41</sup> que, acredito, ao “contaminar” seu texto com a oralidade dos relatos da tradição subverte a dicotomia entre romancista e narrador, entre a voz e o gesto e a letra, apontada por Benjamin, negando-se ao isolamento da mudez da letra ao enchê-la da sonoridade da voz. O “romancista solitário” mescla-se ao narrador tradicional criando um produto híbrido de *falescrita*. Novamente mais uma fronteira que desliza.

Couto, portanto, narra a nação que se escreve e “fala” nos seus textos, em um tempo pós-colonial em ruínas sob os escombros da(s) guerra(s): guerra civil, guerras cotidianas entre homens e mulheres na tentativa de sobreviver à violência desse tempo. Tempo presente do deslocamento, do desconcerto, disperso e confuso, desordenado, fragmentos de descontinuidades e silêncios, de caráter plural e mestiço, mas, ao mesmo tempo, também segmentado, na medida em que um forte apelo ao gregário, à comunidade, especialmente à tradição dos antepassados, insiste em se manter em um mundo cada vez mais incompreensível pela lógica dessa tradição. Com a intensificação do choque da guerra, esgarça-se o fim da narrativa comum às várias gerações, na qual era fundamental a continuidade da palavra do pai no filho e, em cujas ruínas o escritor e seus personagens buscam a possibilidade de um novo devir. O que “resta” é o sonho que ainda move a terra e seus habitantes no cenário da catástrofe.

A morte, que “abunda” nos escritos de Couto, portanto, é aquela que permite a narrativa, como apontou Benjamin, a despeito do trauma que gera o esquecimento. A guerra civil – e o seu conseqüente mundo fragmentado em recente tempo de “paz” – ganha “sentido” no relato das histórias de personagens na continuada e dolorosa tentativa de recompor esses cacos. Como o *Angelus Novus* da história de Benjamin, Mia Couto vê essa catástrofe que se “acumula incansavelmente ruína sobre ruína” e “tenta acordar os mortos e juntar os fragmentos”<sup>42</sup> para possibilitar uma espécie de reconstrução da *Erfahrung* através de uma narratividade nova que reúne, constelatoriamente, as várias histórias, vivências (*Erlebnisse*) individuais e isoladas. Cada história é a abertura para uma nova história que, por sua vez, desencadeia uma outra em que os seus narradores parecem seguir o destino de Scherazade: narrar para não morrer.

---

<sup>41</sup> Idem, *ibidem*. p. 41.

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 7. p. 226.

Ao destituir as polaridades fixas, com que nos acostumamos a ler o mundo, as narrativas de Couto inscrevem o espaço movente e “ex-cêntrico” da terra moçambicana, como insurgência contra qualquer restauração idealista e nostálgica de uma origem, contra qualquer acesso imediato a uma identidade original ou tradição recebida. No deslocamento, na errância, no “exílio” das origens que perturba a progressão do tempo, o contrafluxo, o ato insurgente contra um destino traçado. Dissidência que também desmistifica a nação como unanimidade simbólica, porque ela é constantemente atravessada por uma alteridade no presente, cuja emergência desloca o mito do povo como consenso – “em muitos, um” –, instituindo-o como “espaço contencioso, performativo”.<sup>43</sup> As minorias que emergem da pretensa unanimidade do povo “não mais celebrarão a monumentalidade da memória historicista, a totalidade da sociedade ou a homogeneidade da experiência cultural”. São signos importantes que demandam uma “revisão” do passado como uma “anterioridade que continuamente introduz uma outridade [...] no presente”<sup>44</sup>, ou como diz Benjamin, a “rememoração” do passado destrói, na sua visada a partir do presente, aquilo que “foi”, o “era uma vez”, pois a história é construção, é abertura para o que ficou escondido em “preciosas sementes”, fazendo o passado, potência a ser atualizada, ressurgir sempre “outro”.

Concordando com Maria Rita Kehl, a escrita, em particular a escrita literária, continua sendo o veículo privilegiado para “inverter ainda que precariamente, a posição passiva que experimentamos diante da catástrofe”<sup>45</sup> e possibilitar uma nova experiência com o vivido que nos garante “de alguma forma, que o mundo não é uma invenção de nosso pensamento”<sup>46</sup>. Palavras que, como aponta Gagnebin, “desistiram de tudo dizer, de sua ambição descritiva ou explicativa totalizante, que reconhecem seu desnudamento e, simultaneamente, ou talvez por isso mesmo, se encarregam da transmissão”<sup>47</sup> e que, nessa transmissão, como vimos, é capaz, de acordo com

---

<sup>43</sup> BHABHA, Homi. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In \_\_\_\_\_ *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 222.

<sup>44</sup> Idem, ibidem. p. 222.

<sup>45</sup> KEHL, Maria Rita. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROWSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.) *Catástrofe e representação*. Op. cit., nota 9. p. 139.

<sup>46</sup> Idem, ibidem. p. 138.

<sup>47</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Palavras para Hubinek. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Catástrofe e representação*. Op. cit., nota 9. p. 110. O grifo é da autora.

Benjamin, de se “independizar das vivências (*Erlebnisse*), sentimentos e vida dos criadores, e de absorver e incorporar as experiências (*Erfahrungen*), histórias transindividuais coletivas”<sup>48</sup>:

#### **4.1.1 *Terra sonâmbula*: “deslocar (se) é preciso” no mundo ambivalente e cindido entre a *Erfahrung* e a *Erlebnis*.**

Mia Couto escreveu *Terra sonâmbula*, “um livro que [o] fez sofrer muito”, em plena guerra civil moçambicana. Ele pensava que não fosse possível escrevê-lo “enquanto a guerra durasse”, pois, geralmente é *a posteriori*, “quando a paz está estabelecida”, diz Couto, que se consegue escrever sobre um tempo que a memória quer esquecer. Como um quase pesadelo que o visitava toda a noite – uma “visitação muito intensa” –, ele escreve a sua memória da guerra, pois precisava ficar em paz com esse tempo.<sup>49</sup>

O romance se constrói por duas narrativas, que correm paralelamente, e que, no final, se encontram num fim aberto e em contínua associação. São onze capítulos intercalados por onze cadernos. A primeira, dividida em capítulos, narra a errância do velho Tuahir e do “miúdo” Muidinga que vão seguindo a estrada e “andam bambolentes como se caminhar fosse seu único serviço desde que nasceram. Vão para lá de nenhuma parte, dando o vindo por não ido, à espera do adiante. Fogem da guerra que contamina toda a terra”.<sup>50</sup> Muidinga, recolhido por Tuahir, quase moribundo de um campo de refugiados, busca, desmemoriado, suas origens. Não se lembra de onde veio e quem são seus pais. Tuahir, que estava no campo dos refugiados, vindo de sua aldeia distante, conta:

Uma noite lhe pediram para enterrar seis crianças recém-falecidas. [...] Ninguém sabia quem eram, de onde tinham vindo, a que famílias pertenciam. Estavam despidas, suas roupas tinham sido roubadas mal as crianças perderam a força para se defenderem. Tuahir ajudou a arrastar os corpos para um buraco [...] quando reparou com espanto: os dedos de uma criança se cravavam no chão. Aquela criança ainda respirava. Era a mais clara e a mais raquítica de todas.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> GARBER, Klaus. Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio? A filosofia da história em Walter Benjamin. In: Dossiê Walter Benjamin. *Revista USP*. São Paulo: EDUSP, set/out./nov. de 1992. p. 11.

<sup>49</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 33.

<sup>50</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p.9.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*. p. 63.

Depois de uma luta quase inglória pela sua sobrevivência, em que muitas vezes Tuahir ficava à espera que a morte levasse o menino, ele consegue salvar-se e recebe o nome de um filho do velho que havia “se esvaído”<sup>52</sup> nas minas da África do Sul.

Fugindo dos bandos que atacam a estrada, na “ilusão de, mais além, haver um refúgio tranquilo”<sup>53</sup>, descalços e famintos, os dois encontram um “machimbombo”<sup>54</sup> queimado onde se refugiam. Ao enterrarem os mortos que lá encontram, percebem um corpo “[q]ue tinha sido morto a tiro” e “jazia junto à berma, virado de costas”. Ao seu lado, “estava uma mala, fechada, intacta” que continha “cadernos escolares, gatafunhados com letras incertas”<sup>55</sup>. Apesar da contrariedade do velho que queria usar os papéis para fazer fogo, o jovem guarda os manuscritos que mais tarde vai ler, para o velho, junto a uma fogueira, dando início a uma saga em busca da memória perdida, que é, alegoricamente, a de todo o país:

O miúdo lê em voz alta. Seus olhos se abrem mais que a voz que, lenta e cuidadosa, vai decifrando as letras. Ler era coisa que ele apenas agora se recordava saber. O velho Tuahir, ignorante das letras, não lhe despertara a faculdade de ler.

A lua parecia ter sido chamada pela voz de Muidinga. A noite toda se vai enluarando. Pratinhada, a estrada escuta a estória que desponta dos cadernos: “Quero por os tempos ...”<sup>56</sup>

Com essa última frase, começa segunda narrativa, a de Kindzu – o “escrevinhador de papéis”<sup>57</sup> –, autor dos onze cadernos manuscritos encontrados por Muidinga, que reúnem suas experiências, desde a partida da casa até o “encontro” com nossos dois caminhantes. Construído como uma história dentro da história, o livro termina onde começa, na estrada, no momento em que Muidinga encontra os manuscritos de Kindzu. Na cena final do romance, as duas histórias, que vinham se entrelaçando, acabam por se unir: Kindzu reconhece, em Muidinga, Gaspar, o filho perdido de Farida, a quem prometera encontrar. Final que, como é próprio das narrativas tradicionais, abre-se para a continuação de novas histórias, na trama inconclusa, em que há um excedente que fica fora do desenvolvimento fechado da intriga.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*. p. 66.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*. p. 9.

<sup>54</sup> Ônibus.

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*. p. 12-3.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*. p. 29.

<sup>58</sup> Benjamin, em “O narrador”, faz uma alusão a essa incompletude da narrativa, trazendo como exemplo Heródoto, “o primeiro narrador” grego. “[E]le não explica nada”, e assim, sua narrativa “conserva suas forças e depois de muito



Na relação entre os capítulos e cadernos, as histórias de Kindzu vão pouco a pouco se refletirem nas vivências de Muidinga que, ao apropriar-se de suas memórias vai inventando para si, um passado: “Os cadernos de Kindzu se tinham tornado o único acontecer naquele abrigo. [...] O tempo era dedicado a mergulhar nas misteriosas folhas”<sup>59</sup>. Os relatos de Kindzu funcionam, para Muidinga, como uma possibilidade de suspender, no momento da leitura, o sofrimento que marca sua vivência. Seduzido pela narrativa, vai preenchendo com ela as lacunas de sua memória:

Lhe surgem confusas, imagens de um tempo que ele nunca foi capaz de tocar. Muidinga se vê menino, saindo de uma escola. Mas nenhum rosto legível, mesmo a escola não possui fachada. Confusas vozes lhe afluem: chamam por si! Lhe chamam um outro nome. Tenta desesperadamente entender esse nome. Mas os sons se desfocam, em eco de cacimbo. Depois tudo se esfuma, anoitece dentro de seu sonho. [...] Os cadernos de Kindzu não deveriam ter sido escritos por mão de carne e ossuda mas por sonhos iguais aos dele.<sup>60</sup>

Cada uma dessas duas narrativas se abre, por sua vez, para uma complexa rede de pequenos relatos, espécie de mini-enredos, em uma construção expansiva, própria da oralidade, em que “um conto aumenta um ponto”, como fios da grande teia da cena moçambicana. São histórias de fantasmas, feiticeiros, velhos e jovens, bichos, natureza, exilados, mestiços, e de guerrilheiros e fazedores da guerra civil sempre de interesses espúrios. Um painel feérico que lembra um romance de cavalaria da tradição medieval, em que não faltam “os cavaleiros andantes”, a tragédia e o sonho, a morte, a fome e a guerra e que, também, reinventado a tradição ocidental, tem o seu Santo Graal, aqui travestido na terra moçambicana que se busca como nação.

Não só andam nossos viajantes, mas a terra também se desloca: “A paisagem prossegue suas infatigáveis mudanças. Será que a terra, ela sozinha, deambula em errâncias?”<sup>61</sup> Para Muidinga, que percebe a constante mudança da paisagem, eles parecem andar em círculos. Sua única certeza é que “nem sempre a estrada se movimenta. Apenas de cada vez que ele lê os

---

tempo ainda é capaz de se desenvolver.” BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 34. p. 204. Ver também o belo ensaio de Gagnebin “O início da história e as lágrimas de Tucídides”. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 15-37.

<sup>59</sup> Idem, *ibidem*. 41.

<sup>60</sup> COUTO, Mía. Op. cit., nota 10. p.79.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*. p. 121.

cadernos de Kindzu.”<sup>62</sup> O jovem “queria [...] partir, tentar descobrir nem sabia o que, uma réstia de esperança, uma saída daquele cerco”<sup>63</sup>. Tuahir, por sua vez, prefere a segurança do machimbombo: “fingiria afastar-se, enquanto andavam em círculos. Regressariam sempre ao machimbombo, à mesma estrada de onde haviam partido”<sup>64</sup>.

Kindzu começa suas estórias apresentando um tempo em que, na sua aldeia, seu pai Taímo, um velho pescador, continuava a tradição de contar histórias que pareciam não ter fim, pois só “o sono lhe apagava a boca antes do desfecho”<sup>65</sup>. O pai, que “sofria de sonhos, saía pela noite de olhos transabertos”<sup>66</sup>. Como um contumaz bebedor de sura, “aguardente feita de brotos de palmeira”, dormia ao relento e ao acordar trazia as palavras, “notícias do futuro por via dos antepassados”<sup>67</sup>. Kindzu, às vezes, se perguntava sobre a verdade de suas visões. Afinal, o pai era um “estorinhador”<sup>68</sup>.

Um dia, Taímo, engravatado, “fato e sapato com sola”<sup>69</sup>, anunciou a Independência do país:

Nessa altura, nós nem sabíamos o verdadeiro significado daquele anúncio. Mas havia na voz do velho uma emoção tão funda, parecia estar ali a consumação de todos seus sonhos. Chamou minha mãe e, tocando sua barriga redonda como lua cheia, disse:  
– Esta criança há-de ser chamada de Vintecinco de Junho<sup>70</sup>.

A guerra civil, porém, não tardou a eclodir e, com ela, o lugar onde Kindzu tinha encontrado seu refúgio desmoronava-se, “a vida se poentava, miserenta”<sup>71</sup>. Sua mãe “ficava a olhar o antigamente”, o pai culpava os que haviam perdido seus direitos pela confusão da guerra, até que, um dia, Taímo faz outro anúncio: Vintecinco de Junho, o Junhito, o filho nascido na aurora da independência, “vai falecer”<sup>72</sup>. Para que os bandos que lhe iriam levar não o

---

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*. p. 121.

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*. p. 22.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*. p. 23.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*. p. 22.

descobrissem, ele deveria ser posto a viver no galinheiro. Com o tempo ele começa a tomar a forma de um galo<sup>73</sup>, até que um dia desaparece:

Uma manhã a capoeira amanheceu sem ele. Nunca mais, o Junhito. Morrera, fugira, se infinitara? Ninguém se acertava. Os vizinhos diziam: foi meu pai que, em plena bebedeira, confundiu o pescoço de um bico verdadeiro com o do menino de sua criação. Outros diziam foram os bandos que larapilharam o galinheiro para curar suas fomes. Minha mãe, em seu cismado silêncio, escondia outras versões. Talvez ela, quem sabe, abrisse a portinhola de rede e soltara seu menino para ele debicar por aí, esses aforas?<sup>74</sup>

O desaparecimento de Junhito, que “translouqueceu toda [...] a casa”<sup>75</sup>, leva o pai a se exilar cada vez mais na bebida, até que morre, “vazando como um saco rompido” e tombando “sobre o chão com educação de uma folha”<sup>76</sup>. A velha mãe, que, como a recordava Kindzu, “sempre muitíssimo mãe, eternamente grávida, filho-fora, filho-dentro”<sup>77</sup>, agora, “sonhatriz”<sup>78</sup>, anuncia a Kindzu uma nova gravidez, que guarda há muitos anos, porque não quer que a criança nasça nesse tempo. Com a “domesticação” – é sintomática a transformação de Junhito em uma ave doméstica – do impulso revolucionário e utópico da independência, mais um novo sonho a ser nutrido? Com a morte do pai – “um morto desconsolado”<sup>79</sup> porque continua presente entre os vivos –, o devaneio da mãe e o crescimento da guerra que ia desabitando sua aldeia, Kindzu deixa a casa em busca de um lugar livre da guerra. Lugar que existe, “mas sofre de longura muito comprida”<sup>80</sup>, como lhe adverte o adivinho que consulta antes da partida. Frente a dificuldade de encontrar esse lugar, o jovem decide ir em direção ao Norte, com o intuito de tornar-se um “naparama”, “guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros que lutavam contra os fazedores da guerra”<sup>81</sup>. Viagem que vai ser assombrada pelo espírito do pai: “se tu saíres terás que me ver a mim, hei-de-te perseguir, vais sofrer para sempre as minhas visões”<sup>82</sup>.

<sup>73</sup> Em entrevista, Couto afirma que no universo moçambicano “não é ficção aceitar-se que um homem se converta em bicho. O fluir de identidades entre pessoas, bichos e árvores faz parte do imaginário local”. Em *Terra sonâmbula*, Junhito é a alegoria, “o resto” da independência nacional que se domesticou. “Toda a irreverência que existiu na luta de libertação nacional, todo um sentido épico e utópico, tudo isso se desvaneceu”. In: COUTO, Mia. Op. cit., nota 35.

<sup>74</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 22.

<sup>75</sup> Idem, ibidem. p. 23.

<sup>76</sup> Idem, ibidem. p. 23.

<sup>77</sup> Idem, ibidem. p. 25.

<sup>78</sup> Idem, ibidem. p. 24.

<sup>79</sup> Idem, ibidem. p. 54.

<sup>80</sup> Idem, ibidem. p. 36.

<sup>81</sup> Idem, ibidem. p. 31.

<sup>82</sup> Idem, ibidem. p. 34.

Kindzu é aconselhado pelos velhos a ir pelo mar. Guiado por sua própria vontade – “e essa vontade fora ele [o pai] que [lhe] ensinara”<sup>83</sup> – e “perseguido” pela memória do pai, que não o deixa esquecer de onde se exilara, Kindzu tem um objetivo: “vou ajudar a acabar essa guerra”<sup>84</sup>. Mas diferentemente do herói épico, que pode falar exemplarmente sobre o seu povo, Kindzu precisa se separar dele:

Deixei o caminho antigo da casa, olhei a paisagem, o paciente verde. Meus olhos derretiam aquelas visões, fosse para guardar o passado em navegáveis águas. [...] O escuro me fechava, apagando os lugares que foram meus. Sem que eu soubesse, começava uma viagem que iria matar as certezas da minha infância. Os ensinamentos da escola, os conselhos do padre Afonso, os sonhos de Surendra: tudo iria se esvaír na dúvida, precisa apagar os lugares que foram seus.<sup>85</sup>

O herói, agora, é um indivíduo solitário que percorre o mar em busca de respostas que sabe vão “matar” o mundo de suas certezas, é um “indivíduo em sua solidão, [...] que não pode mais falar exemplarmente de suas preocupações, a quem ninguém sabe dar conselhos, e que não sabe também dar conselhos a ninguém”<sup>86</sup>. “O mar será tua cura. [...] A terra está carregada de leis, mandos e desmandos. O mar não tem governador”<sup>87</sup>, diz o adivinho. Sua viagem, diferentemente daquela empreendida por Ulisses, é uma viagem sem regresso. Sai de casa “condenado a uma terra perpétua, como a baleia que esfalece na praia”<sup>88</sup>.

Como o narrador benjaminiano, o “marinheiro comerciante” que vinha de longe e que sabia narrar, “pois quem viaja tem muito que contar”<sup>89</sup>, Kindzu se torna uma espécie de colecionador das falas, das memórias e do imaginário de várias personagens que encontra nesse caminho. Como “o homem que aceita o mundo sem se prender demasiadamente nele”<sup>90</sup>, esse narrador contrapõe-se ao “camponês sedentário” de Benjamin representado na figura do seu pai, o contador de histórias orais enraizado em sua aldeia, arquivo das memórias da sua cultura

---

<sup>83</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*. p. 39.

<sup>86</sup> BENJAMIN, Walter. A crise do romance. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 7. p.54.

<sup>87</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 39.

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*. p. 26-7.

<sup>89</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 34. p. 198.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*. p. 200.

identitária, que narra para manter viva a voz dos antepassados. Como diz Kindzu, “Taímo recebia notícias dos antepassados. Dizia tantas previsões que nem havia tempo de provar nenhuma”<sup>91</sup>. Para o pai, ao fugir, Kindzu desata os fios de sua tradição e com isso, está fadado a sofrer, sua vida seria um “indesatável novelo”<sup>92</sup>. Mas Taímo, o contador de estórias enraizado é agora “um morto que endoidou [...] [p]or causa das coisas que se passam na [...] terra”<sup>93</sup>, e também está em trânsito: “[...]havia duas maneiras de partir: uma era ir embora, outra era enlouquecer. Meu pai escolhera os dois caminhos, um pé na doideira, outro na loucura de ficar”<sup>94</sup>.

Na sua errância, Kindzu chega à vila de Matimati, “uma imensa casa mortuária”<sup>95</sup> onde se depara com uma visão do horror, em que um cadáver é arrastado como “anônimo desvalido”, “poeirando pelas ruas, as moscas zinzinando, contratadas carpideiras dos ninguéns.”<sup>96</sup>

O que testemunhei naquela povoação foram coisas sem hábito nesse mundo. Gentes imensas se concentravam na praia como se fossem destroços trazidos pelas ondas. [...] [T]inham vindo do interior, das terras onde os matadores tinham proclamado seu reino. Consoante as pobres gentes fugiam também os bandidos vinham em seu rastro como hienas perseguindo agonizantes gazelas. E agora aqueles deslocados se campeavam por ali sem terra para produzirem a mínima comida<sup>97</sup>.

Em Matimati, a administração é marcada pela corrupção. Todos querem se aproveitar de todos. Guiados pelas orientações da “Nação” – a capital de Moçambique, sede do poder, a única que se auto-designa de Nação e que mostra ainda a forte influência dos ex-combatentes da Frelimo – os administradores acusam “rezas obscurantistas”<sup>98</sup> pelas calamidades que enfrentam. Proíbem “danças e cerimônias anexas”<sup>99</sup>. A noção de política que esses ex-combatentes, agora governantes, trouxeram é um modelo importado e seus instrumentos de luta foram “aplicado[s] sem alteração alguma numa realidade proteiforme, desequilibrada”<sup>100</sup>, onde coexistem simultaneamente diversas realidades sócio-culturais. Privilegiando, como afirma Fanon, os

<sup>91</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 17.

<sup>92</sup> Idem, ibidem. p. 35.

<sup>93</sup> Idem, ibidem. p. 35.

<sup>94</sup> Idem, ibidem. p. 37.

<sup>95</sup> Idem, ibidem. p.146.

<sup>96</sup> Idem, ibidem. p. 147.

<sup>97</sup> Idem, ibidem. p. 67.

<sup>98</sup> Idem, ibidem. p. 70.

<sup>99</sup> Idem, ibidem. p. 70.

<sup>100</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 90.

elementos que consideravam “mais conscientes”, o proletariado das cidades, os artesãos e os funcionários, uma parcela ínfima da população, essas lideranças excluíram as grandes massas rurais, que para eles, eram inertes e infecundas <sup>101</sup>.

A configuração do inimigo, enquanto configuração externa ameaçadora relacionada antes da independência aos de “fora”, o oposto do “nós”, desliza para a ambigüidade do “inimigo interno”, agora, por exemplo, os que seguem os rituais tradicionais, “ameaça” para a homogeneização da nação em um projeto “socialista”, a utopia revolucionária, que se degrada na “liderança” dos que governam em tempo de guerra civil, para muitos, lucrativa. Novamente, o mundo tradicional em conflito com os novos rumos da nação:

[T]inha que haver guerra, tinha que haver morte. [...] E tudo era para quê? Para autorizar o roubo. Porque hoje nenhuma riqueza podia nascer do trabalho. Só o saque dava acesso às propriedades. Era preciso haver morte para que as leis fossem esquecidas. Agora que a desordem era total, tudo estava autorizado. Os culpados seriam sempre os outros. <sup>102</sup>

A partida de Kindzu, portanto, é uma recusa à reincidência, como espelho invertido, da reconstrução da identidade africana a partir da “reprodução” do modelo essencialista, excludente, ocidental, que a palavra do pai reproduz quando o aconselha a fixar suas raízes apenas em solo de sua “origem”, e também das novas configurações sociais, culturais e políticas que excluem essas tradições, como é o caso de Matimati. Parar, para Kindzu, é agora morrer. Era necessário fugir daquele mundo “que [o] estava matando” <sup>103</sup>. Ficar na sua aldeia, seria “[se] simplificar no nada acontecer [...] no sempre igual dos dias, o tempo nem existia” <sup>104</sup>. Ficar em Matimati, espécie de metonímia do espaço moçambicano fragmentado pela guerra civil, que busca “imitar” um modelo ocidental, alijando o mundo das tradições, e que é governada por uma “burguesia nacionalista”, nas palavras de Fanon, “por meio de uma tirania espoliadora e emperdenida que fazia lembrar os senhores que haviam partido”<sup>105</sup>, seria compactuar com outro projeto também excludente. Como produto de um mundo que não se explica mais pela tradição defendida por seu pai, nem pelo “moderno” modo de vida importado, para Kindzu, produto da hibridização colonial – o que

<sup>101</sup> Idem, *ibidem*. p. 90-1.

<sup>102</sup> COUTO, Mia. *Op. cit.*, nota 10. p. 67.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*. p. 34.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*. p. 53.

<sup>105</sup> SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. p. 51.

exclui qualquer discurso, euro ou afrocêntrico de “originalidade” –, a saída é a errância. Errância que também é a da nação, em busca de seu modelo de emancipação.

Assim, *Kindzu* parte dispersando as memórias coletivas e as enxertando com outras histórias a partir da apropriação dos vários relatos na sua peregrinação, dinamizando o narrador de Benjamin na movência do texto. Suas idéias, como “fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente”<sup>106</sup>, vão acolhendo o “som” de muitas outras estórias. Estórias de Surendra Valá e de sua mulher Assma, indianos que permaneceram em Moçambique depois da independência; do padre Afonso com quem aprendeu “outros saberes, feitiçarias de brancos”, como dizia seu pai, e de quem ganhara a “paixão das letras”<sup>107</sup>; de Farida, a filha-gêmea, destinada a fugir de um destino que só lhe trouxe desgraças e que espera, em um navio atracado em alto mar, a viagem que a levaria “para uma terra que ficasse longe de todos os lugares”<sup>108</sup>; do colonialista Romão Pinto, morto na aurora da independência e que volta à vida em uma tentativa de manter seu poder, aliando-se às lideranças autóctones corruptas, e de sua mulher Virgínia; de Carolinda, irmã-gêmea de Farida, a mulher do administrador Estêvão Jonas, uma degradada caricatura de um ex-combatente da Frelimo, fazendo negócios espúrios e lucrando com a guerra; de Juliana Batista, a prostituta cega que chora de saudades do brigadeiro Silvério Damião “seu amante muito militar”<sup>109</sup> e dos velhos Siqueleto, Nhamataca, o fazedor de rios, de tia Euzinha, “a idosa tia de Farida,”<sup>110</sup> que termina a vida em um campo de deslocados, e de tantas outras personagens que tecem a trama da história pós-colonial moçambicana, agora, como a narrativa da história defendida por Benjamin, visibilizando os que estavam à margem da História contada pelos vencedores.

Um certo tom épico das grandes narrativas de fundação parece ecoar em suas páginas, porém sempre destituído de qualquer totalidade salvadora, como bem atestam os velhos, personagens do romance que simbolizam, no universo tradicional africano, a sabedoria da comunidade, e que insistem em profetizar numa terra em que “a gente vai chegando à morte como um rio desencorpa no mar, uma parte está nascendo e, simultânea, a outra já assombra no

---

<sup>106</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 53.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*. p. 29.

<sup>108</sup> Idem, *ibidem*. p. 99.

<sup>109</sup> Idem, *ibidem*. p. 159.

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*. p. 220.

sem fim”, e onde “os antepassados ficavam órfãos de terra [e] os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições”.<sup>111</sup> Como diz Kindzu: “[o] nosso adivinho se iria sentir magoado de não saber mexer em meus pedidos.”<sup>112</sup>

As vozes dos velhos, representantes do “antigamente”, “o tempo em que o tempo não contava”<sup>113</sup> ou, como diz o narrador de Couto, o “entretempo” que “passeava com mansas lentidões”<sup>114</sup>, vão se articulando, hesitantes e cheia de lacunas, como as de crianças desnorteadas, que parecem não mais entender esse presente, mas que insistem ainda em dar conselhos na voz proverbial de suas estórias. Ouvinte e narrador, como apontou Benjamin, não falam mais do mesmo modo e o narrador também não sabe mais narrar sua própria história, pois também duvida de sua própria memória. Especialmente as zonas rurais, que outrora compartilhavam a memória, a palavra e as práticas sociais comuns, estão pobres, e, com essa pobreza, a incapacidade de narrar, pois o trauma, essa “ferida na memória”<sup>115</sup>, que se seguiu à experiência da guerra, inviabiliza o prolongamento da experiência compartilhada:

Aquele grupo de idosos, de repente, me pareceu estar perdido também. Já não eram sábios mas crianças desorientadas. Mais que ninguém eles sofriam com a visão da terra em agonia. Cada casa destruída tombava em ruínas dentro de seus corações. [...] Aquela guerra não se parecia com nenhuma outra que tinham ouvido falar. Aquela desordem não tinha nenhuma comparação, nem com as antigas lutas em que se roubavam escravos para serem vendidos na costa.<sup>116</sup>

Ao longo das duas narrativas, os velhos acabam sempre morrendo – “[n]ão era apenas um homem, mas todo um mundo que desaparecia”<sup>117</sup> – na tentativa de recuperarem o “tempo de antigamente” ou de manterem as tradições, como bem ilustra Siqueleto, “um velho alto, torto, usando sobre o corpo nu uma gabardina comprida, maior que seu tamanho”<sup>118</sup>, espécie de guardião de sua aldeia de onde todos fugiram “por motivo do terror”<sup>119</sup> da guerra. Ao solitário

---

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*. p.103.

<sup>112</sup> Idem. *Ibidem*. p. 37.

<sup>113</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 34. p. 206.

<sup>114</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 18-9.

<sup>115</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. Op. cit., nota 9. p. 84.

<sup>116</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 54.

<sup>117</sup> Idem, *ibidem*. p. 103.

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*. p. 79.

<sup>119</sup> Idem, *ibidem*. p. 80.



aldeão, “lhe bastava sobreviver, restar como guarda daquela aldeia em ruínas”.<sup>120</sup> “Para ele só havia uma maneira de ganhar aquela guerra: era ficar vivo, teimando no mesmo lugar”<sup>121</sup>. Ao descobrir, encantado, os rabiscos que Muidinga escreve no chão, ordena ao jovem, antes de morrer, que escreva seu nome em uma árvore “que seria parteira de outros Siqueletos, em fecundação de si”: [a] aldeia vai continuar, já meu nome esta no sangue da árvore”<sup>122</sup>. A “letra” do jovem vai perpetuar a memória do velho, pois com a escrita perde-se a necessidade de memorização. Ela se torna a saída possível para que a tradição permaneça, agora reinvestida de novos signos. Uma saída híbrida que entrelaça a tradição simbolizada pela aldeia que Siqueleto quer eternizar e o “moderno” “suporte” para a sua transmissão: a escrita.

Nhamatca, o fazedor de rios – “[n]asci num barco, sou filho das águas”<sup>123</sup> – é outro personagem que representa uma sabedoria que está em declínio e que morre na tentativa de manter sua “narração” por meio da alegoria do rio, “um novo curso, nascido a golpes de sua vontade”, que, para ele, traria “de volta o sonho àquela terra mal amada”<sup>124</sup>.

– Estou a fazer um rio [...] Riem-se, o rapaz e Tuahir. Mas o homem insiste, no sério. Sim por aquele leito haveria de cursar um rio, fluviando até o infinito mar. As águas haveriam de nutrir as muitas sedes, confeitar peixes e terras. Por ali viajariam esperanças, incumpridos sonhos. E seria o parto da terra, do lugar onde os homens guardariam, de novo, suas vidas.<sup>125</sup>

Quando, enfim, uma chuva torrencial assola o lugar e um primeiro sulco começa a se fazer na terra, o velho celebra o nascimento do rio “como se fosse um fruto de sua carne”<sup>126</sup>. Porém, com o aumento do volume da água, “uma corrente redemoníaca” se forma no “furioso regato”<sup>127</sup> que se apropria do corpo de Nhamataca, fazendo-o desaparecer nas suas águas. “Se houve obra de um homem foi apenas rio de pouca dura”<sup>128</sup>, profetiza o narrador. “Morreu um homem que sonhava, a terra está triste como uma viúva”,<sup>129</sup> pensa o jovem Muidinga.

<sup>120</sup> Idem, ibidem. p. 81.

<sup>121</sup> Idem, ibidem. p. 81.

<sup>122</sup> Idem, ibidem. p. 83-4.

<sup>123</sup> Idem, ibidem. p. 107.

<sup>124</sup> Idem, ibidem. p. 107.

<sup>125</sup> Idem, ibidem. p. 105.

<sup>126</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>127</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>128</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>129</sup> Idem, ibidem. p. 109.

Na errância da terra e de seus habitantes, vivos e mortos, em que o que importa não é o lugar ou o destino, mas o caminho, como aconselha o feiticeiro em *Terra sonâmbula*<sup>130</sup>, surge um outro lugar, um “entre-lugar” que oscila entre um mundo dado, transmissível, de Siqueleto e Nhamataca, conhecido por todos em que, “completos”, juntavam-se para “escutar as verdades que [lhes] tinham sido reveladas”<sup>131</sup> por via dos antepassados, e um mundo que os tornava “outros”, “desconhecíveis”<sup>132</sup>, sem que nenhum deles se torne solução mágica ou totalidade restaurada. No deslocamento da origem fixa da casa materna/paterna, uma paródica “formação”, na tradição alemã do *Bildungroman* goetheano, “autoconhecimento” individual e coletivo (da nação).

Como aponta Enilce Rocha<sup>133</sup>, o movimento da errância<sup>134</sup> revela uma espécie de apetite do mundo, é um ir ao encontro da diversidade, uma forma de resistir à forma intolerante, ao enraizamento, à exclusão dos outros no mundo, às fronteiras fechadas do “nomadismo em flecha”, expressão cunhada por Edouard Glissant, citado por ela, e definido como “um desejo devastador de sedentariedade”. Ao deixar sua aldeia, Kindzu tenta reinventar sua tradição em um mundo marcado irreversivelmente pelo hibridismo da colonização. Errância que não se opõe à necessidade de encontrar um lugar para si, “um lugarinho onde [ele se] encontrasse em privado sossego. Um sítio que a guerra tivesse esquecido?”<sup>135</sup> Lugar que Kindzu sabe não ser mais a casa materna/paterna, pois ela está fechada à sua “temporalidade intervalar”<sup>136</sup>. O sonho de tornar-se um “naparama”, espécie de defensor de todos os injustiçados, independentemente de raça, etnia

<sup>130</sup> “Foi o dito do curandeiro, as duas mãos sobre os joelhos. O problema não é o lugar, disse, é o caminho”. Ou ainda: “— Por isso eu digo: não é o destino que conta mas o caminho”. In: COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 36-7.

<sup>131</sup> Idem, ibidem. p. 18.

<sup>132</sup> Idem, ibidem. p. 20.

<sup>133</sup> ROCHA, Enilce Albergaria. A errância e os nomadismos na escrita de Mia Couto em *Terra sonâmbula*. In: VIII Congresso Internacional da ABRALIC, 2002. Belo Horizonte. Anais do VIII. Congresso Internacional da ABRALIC, 2002.

<sup>134</sup> Hardt e Negri vão usar o conceito de multidão, como o movimento de nomadismo e errância, como “máquina de guerra”, termo apropriado de Deleuze e Guattari, como um poder que se move a contracorrente da política instituída pelo Estado. A virtualidade do espaço mundial constitui a primeira determinação dos movimentos da multidão — uma virtualidade que precisa ser tornada real. Para eles, ao estudarem o Império norte-americano, esse espaço virtual que pode ser meramente percorrido, precisa ser transformado no espaço da vida; a circulação precisa tornar-se liberdade. A multidão móvel resiste ao cativo, é contra a sujeição de pertencer a uma nação, a uma identidade, a um povo. In: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 383.

<sup>135</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 36.

<sup>136</sup> BHABHA, Homi. Locais da cultura. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 45. p. 42.

ou região, ecoa como a única utopia possível, um horizonte de esperança na destruição e no desencantamento do presente.

Sua errância também é a da sua escrita, através de seus cadernos que vão semear as histórias da memória coletiva de um Moçambique híbrido. Sua leitura possibilita, como vimos, a esperança e a reinserção do desmemoriado Muidinga e reaviva os sonhos dos andarilhos. Uma escrita errante que vai narrando as múltiplas histórias, temporalidades e diversidades do seu país, resistindo à tentativa de criação de uma nação nos moldes ocidentais, porque eles não dão conta do multiculturalismo e do multilingüismo desse espaço. Histórias que re-apresentam as sociedades tradicionais e suas relações com a natureza, morte, antepassados, rituais e as culturas herdadas do colonizador, a partir do ponto de vista de um “deslocado” entre esses dois mundos. Um entre-lugar contingente que inova e interrompe a atuação do presente que, assim, perde sua temporalidade vazia e homogênea, abrindo a história do país para sua incompletude, e possibilitando futuros que não foram antecipados. Kindzu encarna “o presente benjaminiano”, aquele que explode para fora do *continuum* da história, com sua errância, e que perturba a progressão do tempo, indo *a contrapelo* de um destino já traçado dentro do fluxo de destruição da guerra.

Em Moçambique, a sombra da nação se projeta completamente sobre a condição de deslocamento e seu conseqüente hibridismo. Povos de procedências variadas, “nacionalidades estrangeiras”, segundo a terminologia da estatística do recenseamento, enriquecem o já bastante diversificado grupo dos “locais”. Aqui, cabe lembrar, dentro da complexidade racial de Moçambique, o caso específico do mestiço, considerado também um diferente, um “estrangeiro” numa terra de maciça presença negra. Sul-africanos, zimbabuanos e portugueses formam a maior presença “estrangeira”, seguidos por caboverdeanos, indianos, paquistaneses, etc. Fluxos que foram, em grande parte, condicionados pelo sistema de trabalho migratório constituído ao longo do período colonial como vimos no primeiro capítulo, e que se dispersaram nos espaços da terra moçambicana com suas histórias específicas, configurando uma pretensa unidade.

São muitos os personagens de Mia Couto que podem ilustrar esse “estranhamento” que acompanha a re-locação do lar, em uma nação dividida no interior dela própria. A

heterogeneidade de sua população, que se torna espaço liminar de significação, marcado internamente pelos discursos de “minorias” em locais tensos de cultura, vai revelar uma realidade intervalar entre o pertencer e o não pertencer, que se torna ainda mais evidente quando a violência dessa sociedade racializada se manifesta e divide o país entre nacionais e não nacionais, o “nós” e o “eles”.

As novas formações que atravessam e intersectam as fronteiras “naturais”, são compostas de pessoas que foram dispersas de sua terra natal, e que mesmo na terra “estrangeira” mantêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, sem, todavia, aspirar um retorno a esse passado, como “ele foi”. Constituem entre-lugares de “tradução”, como apontou Bhabha, de negociação com as novas culturas. Nesse “terceiro espaço”, mantêm-se os traços das culturas, tradições, linguagens e história, agora misturadas porque se construíram como produto da hibridação do cruzamento dessas diferentes culturas, pois “[q]uem constrói a casa não é quem a ergue, mas quem nela mora”<sup>137</sup>. Essas diferenças culturais, uma “colcha de retalhos não harmoniosa de culturas” que nunca deixa a história nacional encarar-se a si mesma de modo narcisista<sup>138</sup>, são signos da emergência da comunidade que volta-se para o passado com a preocupação de sua revisão e reconstrução para redimi-lo nas condições atuais, que revelam diferentes histórias desse passado.

Em *Terra sonâmbula*, é possível ler esses entre-lugares, em que a presença daqueles que se constituíram no pós-independência como os “não-nacionais”, os que tiveram suas culturas “traduzidas”, se fazem visíveis na sua ambivalência. Vários de seus personagens estão em busca de uma origem, deslocando-se em uma terra destroçada pela guerra civil do pós-independência. O indiano Surendra Valá, sua mulher Assma e a portuguesa Virgínia são os “terceiros termos”, de que nos fala Bhabha, na disjuntiva temporalidade do pós-independência.

Surendra Valá, um dos únicos comerciantes que ficara na vila depois da diáspora das guerras civis do pós-independência, era “um indiano de raça e profissão”<sup>139</sup>. Kindzu, quando jovem, gostava de visitá-lo, “receber suas conversas, provar os cheiros de sua casa” e de suas

<sup>137</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 27.

<sup>138</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 45. p. 236.

<sup>139</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 27.

comidas “bem cheias, dessas de salivarem na língua”<sup>140</sup>. Sua mulher, Assma, ficava todo o dia com a cabeça encostada num rádio, escutando ruídos sem nenhuma sintonia, mas que, para ela, lembravam “a música da sua Índia, melodias de sarar saudades do Oriente”<sup>141</sup>. Surendra sabia que ela não tinha conseguido adaptar-se ao lugar do seu exílio. Alienada, frágil, sempre triste, na melancolia própria da saudade de casa, adormecia embalada pelo ruído do rádio e protegida pelo marido que tentava preservá-la do racismo dos “locais”, que viam, no pós-independência, qualquer “estrangeiro” com desconfiança. Eles eram os “monhés”, termo pejorativo para indianos. “Um monhé não conhece amigo preto”<sup>142</sup>, dizia o negro Antoninho, ajudante da loja que olhava Kindzu com desconfiança por freqüentar a casa de Surendra.

A família de Kindzu não queria que ele pisasse na loja do indiano, pois tinha medo que ele se afastasse do seu “mundo original”. Também era proibido de freqüentar a escola do pastor Afonso, porque com suas lições “aprendia outros saberes, feitiçarias dos brancos”<sup>143</sup> como alertava seu pai. Com o indiano sua alma “arriscava a se mulatar, em mestiçagem de baixa qualidade”<sup>144</sup>. Mas, a sedução de Kindzu pelo indiano e sua cultura fazia com que ele se deixasse “misturar nos sentimentos de Surendra, aprendiz de um novo coração”<sup>145</sup>. Para Surendra, eles partilhavam a mesma pátria: o Oceano Índico. Era como se nesse mar “se desenrolassem os fios da história, romances antigos onde [seus] sangues se haviam misturado”<sup>146</sup>. Nele moravam seus antepassados comuns “flutuando sem fronteiras”. “Somos da igual raça, Kindzu: somos índicos”, “não indianos, mas índicos”<sup>147</sup>, repetia Surendra.

Uma noite, bandidos atacaram a loja do indiano. Ninguém dispensou a ele nenhuma solidariedade, já que ele “era um de fora, nem merecia as penas” Surendra resolve partir. “Nós fazemos negócios, sempre adaptamos, justificava o indiano [...] [f]aça guerra tanto como não: monhé está sempre na meio, brincava ele imitando as falas dos outros indianos”. Ao explicar sua partida para Kindzu, Surendra argumenta: “Tu tens antepassados, Kindzu. Estão aqui, moram

---

<sup>140</sup> Idem, ibidem. p. 27.

<sup>141</sup> Idem, ibidem. p. 28.

<sup>142</sup> Idem, ibidem. p. 28.

<sup>143</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>144</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>145</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>146</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>147</sup> Idem, ibidem. p. 29-30.

contigo. Eu não tenho, não sei quem foram, nem sei onde estão. Vês, agora, o que aconteceu? Quem é que veio me consolar? Só tu, mais ninguém”.

As palavras do indiano afastam qualquer miragem de um oceano que os unira no passado. Sozinho, sem laços de família, sem “origem”, indesejado na nova terra, onde não conseguira fazer raízes e nem ser aceito, o indiano que se dizia “um fugista, por terras que são de outros”<sup>148</sup> revela suas razões:

- Não gosto de pretos, Kindzu.
- Como? Então gosta de quem? Dos brancos?
- Também não.
- Já sei: gosta dos indianos, gosta da sua raça.
- Não. Eu gosto dos homens que não têm raça. É por isso que eu gosto de si, Kindzu<sup>149</sup>

Nas palavras de Surendra, a utopia de uma comunidade humana sem raças. Utopia que não se mantém no mundo dividido do pós-independência, como também não podia existir durante o colonialismo português de ocupação territorial. Assim, Surendra, esse “estrangeiro familiar”, esse “fugista por terras que são dos outros”, é violentamente marginalizado por um projeto político marcado por uma concepção de nação excludente que se propõe a dar lugar apenas aos que possuem “autênticas” raízes africanas.

Em uma nação irremediavelmente híbrida e “contaminada”, qualquer projeto que não leve em conta esse irremediável hibridismo, que não possibilite a emergência de novas formações identitárias, cuja “origem” não se dá por referência a um único ponto fixo e imutável, vai criar esse localismo fechado, excludente. Surendra e sua mulher Assma, na sua relação com o africano Kindzu, não resistem a ele.

Mais tarde, Kindzu vai reencontrá-los. Agora Surendra é o “novo sócio” de Assane, ex-secretário do administrador de Matimati. Para Assane, que via no comércio uma possibilidade de sobrevivência, pois não sabia o futuro daquela guerra, o monhé lhe era “conveniente”:

---

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*. p. 32.

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*. p. 33.

[e]sse gajo anda com pensamentos aéreos, mais distraído que a lua. Parece que está aqui, enquanto nem. No princípio eu me juntei com ele neste negócio. Ele que tinha os tacos mas era preciso um *nacional* para ficar a frente do estabelecimento.  
 – Nós, *originários*, devemos assumir as propriedades, não é assim mesmo? <sup>150</sup>

As palavras de Assane ilustram muito bem o “lugar” de Surendra. Em uma sociedade com novas configurações políticas, o poder colonialista dos brancos passa para as mãos de “nacionais” dispostos a “fechar as portas aos asiáticos, autorizar o acesso dos negócios apenas aos negros”<sup>151</sup>. Os monhés, os que vieram de fora, “pagavam por todos os erros de sua raça, pelos erros e ambições dos outros indianos”<sup>152</sup>, nas palavras do próprio Surendra. A utopia de indiano, agora nas palavras do narrador, teria de esperar séculos “para que cada homem fosse visto sem o peso de sua raça”<sup>153</sup>.

Suas últimas ações no romance revelam que o lugar de Surendra se exila cada vez mais. Constrói uma jangada improvisada, deita-a no mar, colocando nela sua esposa:

[d]eitou a jangada no mar, colocou nela Assma. Foi entrando, ondas adentro e, quando já não pousava o pé no fundo, longamente beijou a esposa na testa. Depois, apontou a jangada numa escolhida direção e lhe deu um empurrão com força. Ficou acenando uma despedida:  
 – Vai Assma! Volta na sua terra! <sup>154</sup>.

A esposa é resgatada muito doente do mar, porém Surendra, que agora “parecia viver uma daquelas ausências que sua mulher experimentara na loja, escutando os radiofônicos ruídos que mentiam sobre a Índia”<sup>155</sup>, nega-se a reencontrá-la, pois, para ele, Assma está chegando a Índia. Surendra desiste ao desejo de pertencer, pois para ele e Assma, o único retorno possível às origens é pela distância de tudo, num devaneio limiar ao da insanidade.

Outro personagem que me parece também muito interessante para ilustrar o lugar do “não-nacional”, em exílio em Moçambique pós-colonial, é a portuguesa Dona Virgínia, esposa do português Romão Pinto:

<sup>150</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 136. Os grifos são meus.

<sup>151</sup> Idem, ibidem. p. 138.

<sup>152</sup> Idem, ibidem. p. 138.

<sup>153</sup> Idem, ibidem. p. 138.

<sup>154</sup> Idem, ibidem. p. 139.

<sup>155</sup> Idem, ibidem. p. 140.

Virgínia, Virginha, Virgínia: quem era ela? Dela o quanto se sabia era pouco. Cabia em mão fechada, sobrando entre os dedos aquilo que mais queríamos agarrar. Vivia vagarosa como uma lágrima. Romão a guardava em estado de matéria, com garantia de que ela existisse sempre de lembrar.<sup>156</sup>

O marido “lhe gritara com insistência as interdições: ler, ouvir rádio, cantar. Tudo porque ela insistia no desejo de regressar a Portugal”<sup>157</sup>. Ao ser questionada sobre seu desejo de voltar à terra de origem e também sobre o fato de não gostar da terra africana, respondia que era por razão do amor que nutria pela terra nova que queria partir. A visão dos desmandos, dos maus tratos que a terra sofria nas mãos dos de sua “raça” “era um espinho de sangrar seus todos corações”<sup>158</sup>. Interessante forma de se explicar como sujeito dividido, ambivalente, de “muitos corações”.

Dona Virgínia sempre tinha um vestido verde pendurado “sem nenhuma ruga”<sup>159</sup>, pronto para a viagem. Olhando pela janela “um país que inexistia, desenhado em geografia da saudade”, a senhora portuguesa foi ficando cada vez mais “remota”. Seu passatempo era desenhar sobre velhas fotografias outras imagens. Às vezes recortava “com uma tesourinha e colava as figuras de umas fotos nas outras”, como “se movesse o passado dentro do presente”, em novas constelações de sentido que traziam “novas verdades a uma vida feita de mentiras”<sup>160</sup>. Interessante imagem, alegoria de uma “visitação” ao passado a partir de novos “arranjos” no presente. Outra vez, Benjamin.

Um dia pede a Farida que lhe escreva cartas, “falseando autorias, fingindo o longe”. Dessa maneira, Virgínia, ao ler as cartas, passa a se entreter em receber “de cada vez, um diferente familiar”. “Virgínia lia as cartas com aquele soluço que é o tropeço do choro. Farida escutava em tal embalo que se desconhecia autora da missiva. Ou era a velha que inventava, refazendo a irreabilidade do escrito?”<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Idem, ibidem. p. 90.

<sup>157</sup> Idem, ibidem. p. 90.

<sup>158</sup> Idem, ibidem. p. 90.

<sup>159</sup> Idem, ibidem. p. 90.

<sup>160</sup> Idem, ibidem. p. 91.

<sup>161</sup> Idem, ibidem. p. 191.



Com a morte do marido e a vitória dos colonizados, nas guerras de independência, a agora idosa senhora vai continuar em Moçambique, transitando para um outro lugar: o de “branca de nacionalidade, não de raça”. O português é sua língua materna e o makwa<sup>162</sup>, sua maternal linguagem. Refugia-se no interior, “varandando no exercício de sua última meninez”, somente na companhia das crianças, a quem conta estórias. Uma velha, agora branca, assume o papel das contadoras de estórias típicas das culturas e do imaginário de Moçambique:

[...] Dona Virgínia amalha fantasias, cada vez mais se infanciando. Suas únicas visitas são as crianças que, desde a mais tenra manhã, enchem o som de muitas cores. Os pais dos meninos aplicam bondades na velha, trazem-lhe comida, bons-cumprimentos. A vida finge, a velha faz conta. No final, as duas escapam, fugidas, ela e a vida.<sup>163</sup>

Como Surendra, a velha portuguesa também se refugia no exílio, em “desbotura de memória”<sup>164</sup>. Cria sapos no quintal, chamando os batráquios por nomes de sua invenção. No seu retiro, a velha fica “olhando a vida como um lugar que já foi seu”. As crianças lhe cortam as unhas, “penteiam as névoas”, [...] lhe corrigem os cuspos no queixo”<sup>165</sup>. Ao contar suas estórias, a velha transita por suas duas línguas, já não distinguindo sua versão original. Algumas vezes elas se misturam, criando uma terceira língua. Ao repetir suas estórias, por insistência dos meninos, o seu avô Cruz, português de olhos azuis, pode se transformar, numa segunda versão, em “um negro de rosto carapinhoso”<sup>166</sup>.

Diferentemente de Surendra, Virgínia consegue, apesar de exilada de sua casa paterna, fazer um lugar na África, ser parcialmente aceita pelos “locais”. Seu estigma de ter sido colonizadora dilui-se com a incorporação de suas novas raízes que se mesclam num produto de identidade híbrida. Agora é uma contadora de estórias portuguesa, no velho estilo africano, que contribui para reforçar o hibridismo local com suas lembranças. Suas histórias, agora transformadas em “estórias” contadas aos meninos negros – em uma dinâmica própria dos contadores tradicionais africanos que interagem com os ouvintes, pois os meninos “se disputam,

<sup>162</sup> Língua do norte de Moçambique.

<sup>163</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 192.

<sup>164</sup> Idem, ibidem. p. 194.

<sup>165</sup> Idem, ibidem. p. 194.

<sup>166</sup> Idem, ibidem. p. 195.

todos querendo mexer na fábula da velhinha”<sup>167</sup>, no encontro “mágico” do compartilhamento –, deslocam identidades e origens fixas pela fantasia misturada de seus relatos.

A velha e os seus meninos constroem, nesse contato, identidades outras, num processo em que são produzidos entre-lugares culturais que criam uma espécie de contra-discurso aos discursos eurocêntrico e/ou afrocêntrico, sempre excludentes. Os antagonismos ou afiliações, cuja representação é lida como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, deslizam para a ambivalência e o interstício, encenando novas temporalidades e espaços culturais. Entre-lugar que refigura, pela palavra poética, uma comunidade “constelacional”, de muitos povos, multidão de singularidades em constante movimento na terra de Mia Couto, em que se mesclam o sonho e a vigília, utopia e realidade, na sincrética feição de seus sujeitos.

A condição de perda e de descontinuidade, vivenciada diferentemente pelos “estrangeiros”, os “não-nacionais”, Surendra, Assma e Virginia, revelam a complexa rede que se estabelece entre nacionalismo e exílio. Como nos afirma Said, eles não podem ser discutidos com neutralidade sem referir-se um ao outro, pois, para ele, todos os nacionalismos se desenvolvem a partir de uma situação de separação. Entre o “nós”, do *ethos* nacionalista, e “os outros” do exílio emerge, nesta fronteira já difusa, o perigoso território do não-pertencer.

Farida é outra personagem que conta para Kindzu sua história, e que se coloca também em um entre-lugar, ambivalente, reinscrevendo um outro olhar para a tradição. Lugar que, especialmente para as mulheres que estão fora do jogo do poder em uma sociedade em que a masculinidade é dominante, as coloca à margem entre o público e o privado, aparentemente apenas como espectadoras e muitas vezes vítimas da violência do estupro e de abusos de todos os tipos. Como elas conseguem desconstruir pelas ações e discursos a violência, a dominação? Farida responde com a negativa contundente do exílio e, como é próprio dessa condição, com nostalgia e uma certa alienação que confundem Kindzu: “Farida multiplicava Faridas.”<sup>168</sup> Carolinda, sua irmã-gêmea, que “como esposa de um africano, devia se beneficiar de estar calada, subordinadinha”<sup>169</sup>, responde com a recusa de compactuar com o marido que “havia se

---

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*. p. 194.

<sup>168</sup> COUTO. Mia. Op. cit., nota 10. p. 115.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*. p. 205.

aliado com os mortos, seus antigos inimigos e negociado com os vivos que se pareciam com tudo que sempre dissera combater”<sup>170</sup> Sua última imagem antes de desaparecer de Matimati é contundente: “O administrador se retira com alguma pressa. Antes de desaparecer no escuro ainda olha para trás e se admira com o tamanho da sombra de Carolinda. É uma sombra enorme que se projeta no enorme casarão”<sup>171</sup>

A condição de Farida, ser filha-gêmea, ter “nascido de uma morte”<sup>172</sup> trazia-lhe desgraça. No dia seguinte ao seu nascimento, todos ficaram proibidos de lavrar o chão, porque “as chuvas deixariam de cair para sempre”<sup>173</sup>. A tradição ordenava que sua irmã gêmea precisava morrer e como a mãe se recusou a matar a filha – entrega-a a um viajante “que sofria por não receber filhos de sua legítima criação”<sup>174</sup> –, “a terra caiu em desordem, sopraram ventos que arderam no sol, secaram fontes e lagos”<sup>175</sup>. Para que a chuva volte, a mãe de Farida é sacrificada: seu sangue precisava se purificar para não continuasse mais a contaminar a terra. Órfã, Farida deixa a vila, também porque se nega a ocupar o lugar da mãe, não quer ser apenas “uma gêmea para os rituais de chuva”<sup>176</sup>.

Na sua errância, vai ser adotada por Virgínia que a deixará órfã pela segunda vez. O filho Gaspar, produto do estupro do português Romão Pinto, nascido “sem a devida cor”<sup>177</sup>, vai ser abandonado em uma missão católica. Arrepende-se, depois, do seu ato, mas não consegue mais encontrá-lo. Assim, Farida decide “cumprir um sonho antigo: sair dali, viajar, para uma terra que ficasse longe de todos os lugares”<sup>178</sup>. Encontra um navio que naufragara cheio de mantimentos que serviriam para saciar a fome do povo em guerra e que fora assaltado por pescadores, e lá permanece à espera de uma viagem que a levasse para longe da África. Sua “última dúvida, a última âncora”,<sup>179</sup> “o nó onde se enlaçavam todas as suas recuadas lembranças”,<sup>180</sup> era o filho.

---

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*. p. 224.

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*. p. 205.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*. p. 85.

<sup>173</sup> Idem, *ibidem*. p. 85.

<sup>174</sup> Idem, *ibidem*. p. 85.

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*. p. 87.

<sup>176</sup> Idem, *ibidem*. p. 89.

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*. p. 95.

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*. p. 99.

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*. p. 96.

<sup>180</sup> Idem, *ibidem*. p. 96.

A toda volta do banco de areia se levantaram ondas que persistiam como guardiãs da solidão do navio. Estar ali era para Farida como uma estação de aguardo para uma outra vida. De uma coisa ela tinha certeza: os donos do navio viriam buscar suas propriedades. Um navio daquele tamanho, maior que uma povoação, não podia ser deixado assim. Os devidos proprietários viriam buscar-lhe e a encontrariam ali, pronta para toda a viagem.<sup>181</sup>

Como “ouvidor”<sup>182</sup> das estórias de Farida, “que se seguiam, se repetiam, trocavam e multiplicavam”<sup>183</sup>, até o anoitecer – Taímo costumava dizer que “a escuridão nos faz nascer muitas cabeças”<sup>184</sup> – Kindzu aproximava suas vivências: os dois estavam divididos entre dois mundos:

A nossa memória se povoava de fantasmas da nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em línguas indígenas. Mas nós já só sabíamos sonhar em português. E já não havia aldeia no desenho do nosso futuro. Culpada Missão, culpa do pastor Afonso, de Virgínia, de Surendra. E sobretudo culpa nossa. Ambos queríamos partir. Ela queria sair para um novo mundo, eu queria desembarcar um outro continente dentro de África. Mas uma diferença nos marcava: eu não tinha a força que ela ainda guardava. Não seria nunca capaz de me retirar, virar as costas. Eu tinha a doença da baleia que morre na praia com os olhos postos no mar.<sup>185</sup>

Em uma sociedade que não consegue manter suas tradições na sua rígida segmentação, representada pela posição de Taímo, morto-vivo que persegue o filho como castigo por ter deixado sua terra, e pelas crenças da aldeia de Farida, que querem lhe designar um lugar que ela não mais aceita, a escolha também pelo exílio. A tradição é apenas uma forma parcial de identificação, e o presente da guerra o lugar de destruição. Assim, seus personagens se exilam, se deslocam psíquica e socialmente, desmistificando, como mostra Bhabha<sup>186</sup>, a nação não mais como local de “unanimidade simbólica”, ou “imaginada”, mas como tempo-espaço cindido que “questiona as tradições teleológicas de passado e de presente, a sensibilidade polarizada historicista do arcaico e do moderno”<sup>187</sup>. Resta o deslizante lugar entre *Erfahrung* e *Erlebnis*,

<sup>181</sup> Idem, ibidem. p. 100.

<sup>182</sup> Idem, ibidem. p. 112.

<sup>183</sup> Idem, ibidem. p. 112.

<sup>184</sup> Idem, ibidem. p. 112.

<sup>185</sup> Idem, ibidem. p. 113.

<sup>186</sup> BHABHA, Homi. Op. Cit., nota 45. p. 222.

<sup>187</sup> Idem, ibidem. p. 217.

recusa em fixar-se que constitui uma nova *experiência* com o passado sob o olhar do presente, abrindo-o para outras histórias e assuntos narrativos.

Pergunta-se Said: “[o] que vale a pena salvar e defender entre os extremos do exílio [...] e as afirmações amiúde teimosas e obstinadas do nacionalismo [...]?”<sup>188</sup>. A ficção de Mia Couto opta por transgredir qualquer conceito de povo e nação como homogêneo em que não temos mais a “individualidade” do povo/nação em oposição à alteridade de outros povos e nações, entre o mundo tradicional e o “novo” mundo pós-colonial, mas um “espaço liminar de significação”, como aponta Bhabha, que rasura fronteiras totalizadoras. Lugar da utopia de Surendra? Um lugar sem fronteiras, como se estivéssemos em casa em qualquer lugar, em que fosse possível ver o mundo inteiro como terra estrangeira? Um lugar também de desvios, dissidências e silêncios em oposição à nação de “de muitos, um”?

A seleção e ordenação das epígrafes escolhidas por Couto para seu romance reafirmam também novas postulações desprovidas de certos clichês dualistas que pretendem explicar, por oposição, o universo narrativo escrito e o da oralidade, ou o binarismo tradicional/africano e moderno/europeu. Tem-se atribuído mais insistentemente apenas à África o peso da tradição e do arcaico, deixando para a Europa o papel da modernidade associado, naturalmente, à escrita. O que Couto faz é debruçar-se sobre a inter-relação de ambas as coisas, aditivamente. O seu jogo epigráfico desmonta a visão antitética e dicotômica acima referida e amplia os referenciais simbólicos e de inversão que Moçambique pós-colonial exige. São três epígrafes que cito na ordem dada pelo escritor:

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

O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro. (Fala de Tuahir)

Há três espécies de homens: os vivos, os mortos e os que andam no mar.  
(Platão)

<sup>188</sup> SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 50.

Além da iluminação que dão aos sentidos da obra, essas “janelas” permitem uma leitura muito interessante, como a que nos conduz Laura Padilha.<sup>189</sup> Mia Couto recolhe em três universos distintos seus referentes simbólicos e afetivos: o africano, o de sua experiência pessoal e o “universal”, invertendo inicialmente o sentido das origens, como o interpreta o eurocentrismo. Inicia pela tradição de Matimati, espaço moçambicano da ficção. Como nos ritos, começa-se invocando a força ancestral, “sem o que nada pode ter bom êxito”.<sup>190</sup> A seguir, o próprio romance antecipa sua voz na do personagem Tuahir, numa escolha certamente não gratuita, o velho dentre os protagonistas, e “por trás dela, a do sujeito cultural e ser de linguagem, que é o próprio Mia Couto”.<sup>191</sup> A fala de Tuahir, conforme Padilha, colocada no meio faz uma espécie de pilar da ponte que liga a “origem” africana ao lugar ocupado por Platão, que neste caso é ponto de chegada e não de partida, como seria na visão eurocêntrica. E o “entre-lugar” simbolizado pelo personagem/escritor inscreve-se politicamente como a resistência que “faz andar a estrada”. A importância do sonho dentro da implacável realidade da guerra. O sonho dentro do sonho que leva ao despertar, conceito-chave da filosofia da história de Benjamin.

O último sonho de Kindzu reafirma a importância das diferentes viagens empreendidas por todos que, ao longo da narrativa, vão dando voz à nação, “imaginada” pela palavra poética de Mia Couto, “cujos escritos se vão transformando em páginas da terra”<sup>192</sup>. Nele, Junhito reaparece, é salvo por Kindzu que, ao se transformar em um “naparama” afugenta Romão Pinto, Estêvão Jonas e seus “milicianos” que vinham “lhe deparar o pescoço”<sup>193</sup>: “Minhas mãos seguravam uma zagaia. Me certifiquei: eu era um naparama. Ao me verem, em minha nova figura, aqueles que maltratavam o meu irmão se extinguiram num fechar de olhos”<sup>194</sup>. Embalado pelos cantos de infância da mãe – “a última ponte [de Junhito] com a família”<sup>195</sup> –, que Kindzu evoca, Junhito “foi se convertendo em gente”<sup>196</sup>:

Ao seu lado, como se chamada pelo meu canto, minha mãe apareceu segurando uma criança em seu colo. Lhes chamei mas eles nem me pareciam ouvir. Junhito

<sup>189</sup> PADILHA, Laura Cavalcante. Op. cit., nota 4. p.39-40.

<sup>190</sup> Idem, ibidem. p.40.

<sup>191</sup> Idem, ibidem. p. 40.

<sup>192</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 10. p. 245.

<sup>193</sup> Idem, ibidem. p. 244.

<sup>194</sup> Idem, ibidem. p. 244.

<sup>195</sup> Idem, ibidem. p. 244.

<sup>196</sup> Idem, ibidem. p. 244.

colocou a mão aberta sobre o peito e depois fechou as duas mãos em concha. Me agradecia. Acenei uma despedida e ele, segurando minha mãe pelo braço, desapareceu nas infinitas folhagens<sup>197</sup>.

Quase ao final do romance, Kindzu vê “avançar um enorme grupo de pessoas, pobres, embrulhadas em cascas de fiapos”.<sup>198</sup> À frente seguia o feiticeiro da aldeia que “envergava uma sarapilheira encardida, cujos farrapos poeiravam pelo chão. O adivinho olhou a terra como se dele dependesse o destino do universo. Pesava nos seus olhos a gravíssima decisão de criar um outro dia”<sup>199</sup>. As palavras do feiticeiro são duras e proféticas. Para ele, os dias que virão serão ainda piores, porque a guerra foi feita para “envenenar o ventre do tempo, para que o presente parisse monstros no lugar da esperança”,<sup>200</sup> serão mil vezes piores do que os do passado, porque não será possível ver o rosto dos novos donos. Depois de uma longa predição cheia de imagens quase apocalípticas, o velho, calando-se extenuado, “desfiando palavras lentas, rasgando a voz de encontro ao vento”,<sup>201</sup> diz suas últimas palavras:

No final, porém, restará uma manhã como esta, cheia de luz nova e se escutará uma voz longínqua como se fosse uma memória de antes de sermos gente. E surgirão os doces acordes de uma canção, o terno embalo da primeira mãe. Este canto, sim, será nosso, a lembrança de uma raiz profunda que não foram capazes de nos arrancar. Essa voz dará a força de um novo princípio e, ao escutá-la, os cadáveres sossegarão nas covas e os sobreviventes abraçarão a vida com o ingênuo entusiasmo dos namorados. Tudo isso se fará se formos capazes de nos despirmos deste tempo que nos fez animais.<sup>202</sup>

As referências na fala do feiticeiro remetem-nos, quase nostalgicamente, a um mundo anterior, onde morava “o terno embalo da primeira mãe” – o mesmo que ajudou a restaurar a figura humana de Junhito –, a “lembrança de uma raiz profunda”, mas, como bem atestam suas palavras que ainda insistem em dar conselhos, esse mundo não será salvo tal com era: será a força de um novo princípio, o novo dia que é preciso criar, um novo mundo que é preciso reinventar. Uma “nova barbárie”, como sugeriu Benjamin? Um verdadeiro “estado de exceção” que interrompe a marcha destruidora da História dos “vencedores”? Uma outra tradição que unge o antigo ancestral de novos significados, mas que, também, rompe com o presente que faz a “terra

<sup>197</sup> Idem, *ibidem*. p. 244.

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*. p. 241.

<sup>199</sup> Idem, *ibidem*. p. 241.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*. p. 241.

<sup>201</sup> Idem, *ibidem*. p. 241.

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*. p.242.

oca e desventrada”.<sup>203</sup> Não é uma tradição desvinculada de seus ancestrais, “uma memória de antes de sermos gente”, e nem uma tradição calcada no tempo presente porque é preciso despir-se deste tempo que assombra a terra, mas uma outra tradição que institui um novo princípio, uma nova criação, e que o romance de Couto consegue fundar artisticamente. Como seu narrador Kindzu, em resposta ao espírito do pai, Couto “escrev[e] como [vai] sonhando”. “E alguém vai ler isso? Talvez. É bom assim: ensinar alguém a sonhar”.<sup>204</sup>

#### **4.1.2 A varanda do frangipani: a morte do “antigamente”, “uma casca de laranja onde já não há nem sobra de fruto”<sup>205</sup>**

Um morto, Ermelindo Mucanga, é a voz narrativa que abre o romance, um “morto-vivo”, em estado de xipoco, espécie de fantasma, “almas que vagueiam de paradeiro a desparadeiro”<sup>206</sup>, e que “habita” temporariamente o corpo de outro personagem. Foi enterrado ao pé de um frangipani na varanda de uma antiga fortaleza colonial, em São Nicolau, onde depois da independência se improvisou um asilo de velhos e que, depois da guerra civil, tornou-se uma espécie de “herança de ninguém”. Lugar, no qual “se descoloriam os tempos, tudo engomado a silêncios e ausências”<sup>207</sup>, onde os velhos, que agora pouco valem, são algo a manter afastado do convívio da sociedade.

Ermelindo, morto logo depois da independência, “descia ao chão, exilado de luz”, no momento em que “um país nascia, em roupas de bandeira”<sup>208</sup>. Ficou em estado de “xipoco”, porque não foi enterrado segundo as tradições de sua terra. Ninguém lhe abriu as mãos quando o corpo esfriava, sua tumba estendeu-se “por sua inteira dimensão” e não lhe viraram o rosto para olhar os montes Nkuluvumba<sup>209</sup>.

---

<sup>203</sup> Idem, ibidem. p.242.

<sup>204</sup> Idem, ibidem. p. 219.

<sup>205</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p.. 113.

<sup>206</sup> Idem, ibidem. p. 12.

<sup>207</sup> Idem, ibidem. p. 13.

<sup>208</sup> Idem, ibidem. p. 12.

<sup>209</sup> Conforme Henri Junot, entre os bantus, ao morrer as pessoas continuam a levar o mesmo tipo de vida que tinham antes porque o túmulo é apenas “uma palhota dentro da terra”, permanecendo sentadas, de cócoras. Por isso, por exemplo, é preciso dobrar os braços e as pernas da pessoa que está morrendo, em uma espécie de posição fetal. Também ela deve ter a cabeça virada para o Leste de onde acreditam terem vindo os antepassados. Com as guerras essa ordem é quebrada, enterros são realizados em valas comuns, ou longe do chão de origem, o que quebra a



Trabalhando para os colonizadores, Ermelindo ajudara a construir a fortaleza, agora transformada em asilo de velhos. Era um assimilado que fora educado em missão católica, em uma língua que não lhe era a materna: “[p]esava sobre mim o desconcerto entre palavra e idéia”<sup>210</sup>. Os “revolucionários, guerrilheiros” não eram seus irmãos: “[c]ombatiam o governo dos portugueses. Eu não tinha coração nessas makas”<sup>211</sup>. Os contratados para o trabalho, os “mamparras”, não lhe respeitavam, para eles, Ermelindo era um traidor da raça. Um dia, passadas mais de duas décadas de sua morte, foi acordado “por golpes e estremecimentos”<sup>212</sup>. Os atuais governantes procuravam resgatar seus restos mortais para torná-lo um herói nacional, ele que antes havia sido acusado de cooptar com os colonizadores:

Agora queriam os meus restos mortais. Precisavam de um herói mas não um qualquer. Careciam de um da minha raça, tribo e região. Para contentar discórdias, equilibrar as descontentações. Queriam por e montra a etnia, queriam raspar a casca para exhibir o fruto. A nação carecia de encenação. Ou seria vice-versa?<sup>213</sup>

Ermelindo, porém, não quer ser herói: “[...] [u]m herói é como o santo. Ninguém lhe ama de verdade. Se lembram dele em urgências pessoais e aflições nacionais”<sup>214</sup>. Negativa que vai de encontro àquilo que constitui um dos mais emblemáticos rituais da cultura moderna do nacionalismo: reverenciar, na “encenação” – Benedict Anderson chama de “imaginação” – , os túmulos dos heróis desconhecidos e conhecidos. A reverência pública a esses monumentos está saturada de imaginação, de fantasia, para com esses restos mortais, cuja significação cultural confunde-se com as imaginações religiosas. Ritual fundamental na “invenção” do nacionalismo.

Mas como fazer para evitar sua condecoração como “herói póstumo”? Em busca de resposta, consulta o “pangolin” – o “halakavuma”, “mamífero que mora com os falecidos” e que “[t]omba na terra para entregar novidades ao mundo, as proveniências do porvir”<sup>215</sup> – que vive como um cão aos seus pés . Ele sugere que Ermelindo “remorra”, que “volte a falecer”, isto é,

---

preparação para o “outro mundo”, desorganizando a tradição. In: JUNOT, Henri. *Usos e costumes dos bantus*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. p. 132-3.

<sup>210</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 121.

<sup>211</sup> Idem, ibidem. p. 121. Maka: problema, conflito.

<sup>212</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 13.

<sup>213</sup> Idem, ibidem. p. 14.

<sup>214</sup> Idem, ibidem. p. 14.

<sup>215</sup> Idem, ibidem. p. 15.

que emigre para um corpo que “esteja próximo para acabar”<sup>216</sup>. Aqui, novamente o tema da migração, e do deslocamento, que não se dá apenas no mundo dos vivos, mas no dos mortos e entre mortos e vivos. O trânsito dos xipocos, os que não encontraram um lugar definitivo para a morte, assemelha-se ao estado de Taímo, em *Terra sonâmbula*, também em trânsito na fronteira porosa entre o mundo dos viventes e dos mortos.

Para isso, Ermelindo deve se transformar em “um passa-noite, viajando em aparência de um outro alguém”. “Visto por detrás não passaria de oco de buraco. Um vazio desocupado”<sup>217</sup>. O corpo, para onde migra, é o do inspetor Izidine Naíta, que havia chegado da capital, um de “fora” de acordo com o pangolin, para investigar a morte do diretor do asilo, Vasto Excelência – o nome hiperbólico escolhido por Couto revela, ironicamente, uma suposta “autoridade”, representada em uma figura caricata e violenta que covardemente maltrata seus subordinados, frágeis velhos e mulheres à deriva no asilo: “[...] este Izidine, agora, sou eu. Vou com ele, vou nele, vou ele. Falo com quem ele fala. Desejo quem ele deseja. Sonho quem ele sonha”<sup>218</sup>. O pangolin informa que o agente de polícia vai morrer em seis dias, o tempo que Ermelindo vai ficar na vida. Tudo vai se passar na varanda embaixo da árvore onde estava enterrado.

Em quinze capítulos, entremeados pela voz do narrador, narram-se outras histórias, na mesma estratégia de encaixe que vimos em *Terra sonâmbula*: as dos velhos que estão confinados no asilo, Navaia Caetano, Domingos Mourão (Xidimingo), Nhonhoso, e a feiticeira Nãozinha; de Marta Gimo, a enfermeira do asilo; de Vasto Excelência e sua mulher Ernestina; de Salufo Tuco e de Izidine, indicado, como vimos, para esclarecer a morte de Vasto.

O asilo é descrito por Ermelindo, do alto do helicóptero em que se encontra no corpo de Izidine, como “uma pequenita mancha que cabe num pedacito do mundo”<sup>219</sup>, cercada de minas e rochas que impediam o seu acesso, a não ser por ar. O corpo de Vasto foi encontrado “esparramorto nas rochas da barreira”<sup>220</sup>. No resgate ao corpo, um enigma: “o cadáver

<sup>216</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 15.

<sup>217</sup> Idem, ibidem. p. 17.

<sup>218</sup> Idem, ibidem. p. 21.

<sup>219</sup> Idem, ibidem. p. 22.

<sup>220</sup> Idem, ibidem. p. 23.

desaparecera misteriosamente. As águas o levaram, assim pensaram”<sup>221</sup>. A Izidine cabia uma tarefa difícil, pois não tinha o corpo da vítima e somente o testemunho de um grupo de velhos “cuja memória e lucidez já há muito haviam falecido”<sup>222</sup>. Seu plano inicial consistia em entrevistar, em cada noite, um dos sobreviventes do asilo. Anotava tudo em um caderno, no qual fixava as falas dos velhos. Durante o dia, investigava o terreno.

Izidine, mesmo sendo negro, é um de “fora”, vem da cidade, um que não merece confiança. Novamente o mundo cindido entre o campo e a cidade, o mundo da tradição e o moderno, entre *Erfahrung* e *Erlebnis*. Lugares marcados pelos velhos que vivem “muito oralmente” e por Izidine, que estudara na Europa e regressara a Moçambique anos depois da independência, “afastamento [que] limitava o seu conhecimento da cultura, das línguas, das pequenas coisas que figuram a alma de um povo [...]. O seu quotidiano reduzia-se a uma pequena porção de Maputo. Pouco mais que isso. No campo, não passava de um estranho”<sup>223</sup>. Para Izidine chegar a qualquer resultado positivo em sua investigação, seria necessário “traduzir” esse espaço desconhecido.

A fala dos velhos é sempre cheia de excursos, de desvios, incorporando mitos, rituais e crenças aos seus relatos. Suas memórias “flutuam mais leves que o tempo”<sup>224</sup> e precisam ser ativadas pela consciência, daí seu esmaecimento. Seu ouvinte, Izidine, não compartilha da mesma experiência, o mesmo sentimento de pertencer, de estar mantendo a tradição na responsabilidade de sua transmissão. O saber que aquele que conta transmite não é recebido com proveito pelo ouvinte, isolado em seu mundo privado. Como aponta Cláudio Cruz<sup>225</sup>, “não há mais nenhuma certeza de que aquela experiência que [os velhos] têm para narrar tenha para os outros o mesmo valor que para [eles]”. Os velhos são um enigma para Izidine e ele, um sujeito “moderno”, também o é para os velhos. O primeiro a falar é Navaia Caetano, “a criança-velha” que trazia “um arco de bicicleta” em volta do pescoço. Numa fala, entrecortada por provérbios, “enchendo de saliva” a escrita de Izidine, a quem pede que não escreva, mas que “se aumente de muita

<sup>221</sup> Idem, ibidem. p. 23-4.

<sup>222</sup> COUTO, Mía. Op. cit., nota 15. p. 25.

<sup>223</sup> Idem, ibidem. p. 44.

<sup>224</sup> Idem, ibidem. p. 100.

<sup>225</sup> CRUZ, Cláudio Celso Alano da. Um olhar benjaminiano à obra de João Simões Lopes Neto. In: *Anais do II Seminário de Estudos Simonianos*. Pelotas: Edufpel, 2001.

orelha”, porque todos ali vivem “muito oralmente”,<sup>226</sup> Navaia vai narrando sua vida “como pedaços soltos”<sup>227</sup>, em uma voz que vai ficando cada vez mais débil à medida que desfia suas confidências ao inspetor:

A maldição pesa sobre mim, Navaia Caetano: sofro de doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar a minha própria história. Quando terminar o relato eu estarei morto. Ou, quem sabe, não? Será mesmo verdadeira essa condenação? Mesmo assim me intento, faço na palavra o esconderijo do tempo.<sup>228</sup>

Seu tio paterno lhe aconselhou, caso um dia quisesse ser “contadeiro”, que não contasse a verdade, pois tinha sabido de uma criança-velha “nascida em outro tempo, outro lugar”, que, ao contar histórias inventadas, divertia-se com a aflição dos que o ouviam na “ansiedade de o ver morrer”. “Findas as muitas histórias, porém permanecia vivo”.<sup>229</sup> Novamente Benjamin, a morte na origem da narrativa. Novamente, narrar para não morrer, como Scherazade. Agora quem transmite uma experiência é Navaia, o velho que também é criança, e cuja sabedoria não está, como aponta Benjamin, naquilo que acumulou ao longo da vida e que lhe dá a autoridade de um saber, mas na capacidade de “mentir”, de criar. O lugar da arte como a possibilidade de contrapor-se à morte, resistir à morte da palavra? Reinventando-se a cada estória, fazendo da “palavra o seu esconderijo contra o tempo”, Navaia vai burlando o seu destino, vivendo pelo “fingimento” de sua palavra. Ao final do relato, Navaia se acusa de ter assassinado Vasto com um punhal. Mais uma história inventada do “contadeiro”, já que seria impossível para ele, ou mesmo para todos os velhos, juntos, levarem o corpo de Vasto até os rochedos onde foi encontrado.

O segundo entrevistado é o português Domingos Mourão, rebatizado como Xidimingo, pelos outros velhos. Depois da independência, sua mulher e filho retornam a Portugal, mas ele já “estava irremediavelmente preso a Moçambique”<sup>230</sup>:

Me sentia como se tivesse entrado num pântano. Minha vontade estava pegajosa, minhas querências estavam atoladas no matope. Sim eu podia partir de

<sup>226</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 28.

<sup>227</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>228</sup> Idem, ibidem. p. 28-9.

<sup>229</sup> Idem, ibidem. p. 29.

<sup>230</sup> Idem, ibidem. p. 50.

Moçambique. Mas nunca poderia partir para uma nova vida. Sou o quê? Uma réstia de nenhuma coisa? [...] [V]enho de uma tábua de outro mundo, mas meu chão é este, minhas raízes renasceram aqui. São estes pretos que todos os dias me semeiam.<sup>231</sup>

Falando um português de “gramática toda suja, da cor desta terra”<sup>232</sup> e um pensamento que se “desaportuguesou”<sup>233</sup>, Xidimingo é um desassossegado, sente-se “desterrado, tão exilado que já nem [se] sente longe de nada nem afastado de ninguém”<sup>234</sup>. A África, como ele diz, “rouba-nos o ser. E vaza-nos de maneira diversa: enchendo-nos de alma”<sup>235</sup>. Depois da guerra civil, para ele, o Moçambique que ele amou está morrendo, o que resta são seus escombros, para ele a varanda e o seu frangipani, árvore que lhe devolveia o sentimento de passagem do tempo, porque, diferentemente da maior parte das árvores africanas, perde suas folhas, lembrando-lhe o outono de sua terra natal. Impossibilitado de reivindicar uma origem para sua nova identidade, desvela o ser ambivalente e dividido do pós-colonial para quem o acesso “à imagem da identidade só é possível na negação de qualquer idéia de originalidade e plenitude”.<sup>236</sup> Compare-se a um salmão:

Vivo no mar mas estou sempre de regresso ao lugar de minha origem, vencendo a corrente, saltando cascata. Retorno ao rio onde nasci para deixar o meu sêmen e depois morrer. Todavia sou um peixe que perdeu a memória. À medida que subo o rio vou inventando uma outra nascente para mim. É então que morro com saudade do mar. Como se o mar fosse o ventre que me ainda faz nascer.<sup>237</sup>

A “identidade cultural” de Domingos desliza entre a identidade que se define por nascimento, impressa através da “casa” de origem – aqui na alegoria do rio – que mesmo no exílio carrega consigo a promessa de um regresso anterior, e um presente que impossibilita qualquer retorno a esse passado, porque, como diz Domingos, ele, agora, é “um peixe sem memória” que precisa se reinventar, criar novas nascentes para si.

<sup>231</sup> COUTO, Mia. nota 15. p. 48.

<sup>232</sup> Idem, *ibidem*. p. 48.

<sup>233</sup> Idem, *ibidem*. p. 48.

<sup>234</sup> Idem, *ibidem*. p. 49.

<sup>235</sup> Idem, *ibidem*. p. 49.

<sup>236</sup> BHABHA, Homi. Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Op. cit., nota 45. p. 85-6.

<sup>237</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 50.

A perda da memória do velho português que custa a “chamar lembranças”, que “chega[m] rasgada[s] em pedaços desencontrados”<sup>238</sup>, é a perda de um passado que se reinscreve outro na sua vivência híbrida do presente. A paz de pertencer a um só lugar, “de não dividir memórias”, lhe está interdita nesse presente. Diferentemente das pessoas que têm consciência de *uma* cultura, *uma* comunidade, *uma* língua, os exilados, como Domingos, têm uma consciência de dimensões múltiplas, contrapontística, como mostrou Said, em que a memória de uma origem tem sempre como pano de fundo sua memória em outro ambiente, ambos vividos, “reais”, e que correm paralelamente. Situação gerada no contato entre culturas no colonialismo que cria espaços sobrepostos, reafirmando o hibridismo e a ambigüidade das formas culturais que dele emergiram. Como um típico indivíduo pós-colonial, Domingos procura traduzir seu mundo cindido e ambivalente. Sua língua (e cultura) original funde princípios que antes eram tomados opositivamente, para se constituir como um terceiro termo, intraduzível por paradigmas binários e excludentes. É “um-que-sobra”, um lugar “suplementar” de negociação simbólica e social, como apontou Bhabha.

Confessa também como Navaia que matou Vasto. Preparara-lhe uma armadilha: fez subir uma grande pedra e a deixou no alto para cair sobre o diretor. Izidine não acredita. Para ele, o crime deve ter sido cometido por mais de uma pessoa: “[e]ram necessários vários braços para transportar o corpo de um homem como Excelêncio”<sup>239</sup>.

O depoimento do velho Nhonhoso, que também vai se responsabilizar pela morte de Vasto, oferece uma nova versão para o crime: mata Excelêncio, “esmaga[ndo] a cara do gajo contra o muro [...] até lhe tirar o respiro final”<sup>240</sup>, para defender Marta do assédio do diretor. A sua relação com Domingos descortina uma visão do contato entre ex-colonizador e ex-colonizado bastante interessante e que, de certa forma, “revisa”, a partir do presente pós-colonial, a sua dinâmica. Mesmo reconhecendo as profundas diferenças entre as culturas, colonizadora e colonizada, essa relação nunca se operou de forma absolutamente binária como defendiam os discursos eurocêntricos, pois há uma “diferença” que rasura, desloca, na origem, o princípio de identidade, obrigando-nos a ler essas dualidades como formas de “tradução cultural”, que destitui

<sup>238</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 55.

<sup>239</sup> Idem, ibidem. p. 43.

<sup>240</sup> Idem, ibidem. p. 73.

qualquer relação naturalizada entre o de “dentro” e o de “fora”, como apontou Hall. Domingos ilustra bem o produto desse contato transcultural, como também o fizeram Virginia e Surendra em *Terra sonâmbula*. Essas relações são transversais, complementares. O sujeito pós-colonial despersonalizado, deslocado, ao ocupar, pelo menos dois espaços, pode se tornar um objeto “intraduzível”, problema que, com Benjamin, Bhabha descreve “como a irresolução, ou liminaridade, da tradução, o elemento de resistência, no processo de transformação”.<sup>241</sup> Hoje, Domingos e Nhonhoso estão juntos e assujeitados, porque são velhos e inúteis em um mundo que está matando “o antigamente”, como afirma Marta: “– Não só aqui na fortaleza. É no país inteiro. Sim, é um golpe contra o antigamente”. [...] Há que guardar esse passado. Senão o país fica sem o chão”.<sup>242</sup>

Em suas discussões – “mais de barulho do que de violência”, “briga de disputar gafanhoto, bicho sem fruto nem carne”<sup>243</sup> – com Domingos, Nhonhoso vai mostrando a dinâmica desse contato a partir de sua voz, a de ex-colonizado: “[o]s brancos são como piripiri: a gente sabe que comeu porque nos fica a arder a garganta”, ou “[o]s brancos são como camaleão: nunca desenrola todo o rabo...”<sup>244</sup>. Na réplica bem humorada do velho português, os negros falam mal dos brancos porque querem ser iguais a eles, e eles venciam sempre porque tinham as armas. Para Nhonhoso, porém, o português não “entendia o passado”. “Não foram as armas que nos derrotaram. O que aconteceu é que nós, moçambicanos, acreditámos que os feitiços dos portugueses eram mais poderosos. Por isso os deixámos governar. Quem sabe suas histórias eram mais de encantar?”<sup>245</sup>. Os “feitiços dos brancos”, as suas estórias que conseguiram “encantar” os africanos, os discursos que tentaram justificar o colonialismo, foram para ele mais eficazes do que as armas. Como defendeu Hall, Nhonhoso reconhece também a importância para colonização de um saber, de um sistema de conhecimento e representação que foi fundamental para a manutenção, ao longo do tempo, da subordinação do colonizado. Poder e saber, as armas e os discursos, uma dupla e entrelaçada dimensão, fundamental para compreendermos a longa colonização europeia na África, como defendem os estudiosos pós-coloniais.

<sup>241</sup> BHABHA, Homi. Op. cit., nota 45. p. 308. O grifo é do autor.

<sup>242</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 103.

<sup>243</sup> Idem, ibidem. p. 64.

<sup>244</sup> Idem, ibidem. p. 64.

<sup>245</sup> Idem, ibidem. p. 67.

Ao iniciar seu testemunho ao inspetor, também a velha feiticeira Nãozinha, que lembra a personagem trágica de Medéia, quando lhe atribuem a morte do marido, filhos e netos para não deixar nenhuma descendência, tem dificuldade de recordar, porque não quer “desenterrar passados”<sup>246</sup>:

Vamos então escavar nesse cemitério. Digo certo: cemitério. Todos os que eu amei estão mortos. Minha memória é uma campa onde eu me vou enterrando a mim mesmo. As minhas lembranças são seres morridos, sepultados não em terra mas em água. Remexo nessa água e tudo se avermelha.<sup>247</sup>

Logo, esclarece o “lugar” de Izidine neste encontro: “Eu sei, você mesmo, sendo preto, é lá da cidade. Não sabe nem respeita”<sup>248</sup>, por isso vai lhe obedecer só pelo fingimento: “[n]ão destine ordem em minha alma. Senão quem vai falar é só o meu corpo”<sup>249</sup>. Novamente aquele que ouve o seu relato “não sabe nem respeita”, isto é, não compartilha, daí a impossibilidade da experiência, somente sua degradada forma de vivência. Sua fala é a confissão contundente de uma vida marcada por rituais de uma tradição que define um lugar para as mulheres de subordinação, um lugar “colonizado”: “[n]ós, mulheres, estamos sempre sob a sombra da lâmina: impedidas de viver enquanto novas; acusadas de não morrer quando já velhas.”<sup>250</sup> Como seu pai sofria de “uma demoniação”, “[s]empre que se aprontava a fazer amor ficava cego”, foi aconselhado por um feiticeiro a namorar a filha mais velha, Nãozinha:

E assim me sucedi, esposa e filha, até que meu velho morreu. Se pendurou como um morcego, em desmaio de fruto desfrutalecido. [...] De meu pai não ficou nenhuma imagem, nenhuma sobra de sua presença. Seguindo os antigos mandos, todos os pertences, incluindo fotografias, eram enterrados com o defunto.[...] Assim, fiquei eu, órfã e viúva. Agora sou velha magra e escura como a noite em que o mocho ficou cego. Escuro que não vem da raça mas da tristeza.<sup>251</sup>

À noite, converte-se em água, refazendo “sua substância” ao amanhecer<sup>252</sup>. Transformação que não convence o português Domingos. “Todos nós temos nossos

<sup>246</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 81.

<sup>247</sup> Idem, ibidem. p. 81.

<sup>248</sup> Idem, ibidem. p. 81.

<sup>249</sup> Idem, ibidem. p. 81.

<sup>250</sup> Idem, ibidem. p. 83.

<sup>251</sup> Idem, ibidem. p. 84-5

<sup>252</sup> Idem, ibidem. p. 84.



desconhecimentos. Mas os brancos se envaidecem de suas ignorâncias”<sup>253</sup>, diz Nãozinha. Em Domingos, a lógica do pensamento racional ocidental ainda persiste apesar da condição híbrida do seu pertencimento. Desencantada com a vida presente, no asilo de velhos, Nãozinha deseja poder continuar como água: “[n]esse estado em que me durmo estou dispensada de sonhar: a água não tem passado. Para o rio tudo é hoje, onda de passar sem nunca ter passado”<sup>254</sup>. Os velhos não querem mais ter memória, não querem ter passado, não querem ser mais responsáveis pela transmissão, porque ela não é mais compartilhada em um mundo desconectado da experiência. Nãozinha não quer mais dizer “palavras duráveis” que possam ser transmitidas como “um anel de geração em geração”.<sup>255</sup> Confessa também ter matado Vasto. Depois de ter sido surrada por ele, prepara um feitiço com raiz de sândalo que insere em suas entranhas. Vasto, ao deitar-se com Nãozinha, é envenenado. Essa é a sua versão para o crime.

Confundido com todas as “versões” dadas pelos velhos o “ouvinte” Izidine vê em Marta Gimo uma fonte mais fidedigna, pois “[p]assava horas brincando com a velharia, rindo e cavaqueando. Falava diversas línguas e o polícia não fazia idéia do que eles diziam”<sup>256</sup>. Porém a enfermeira do asilo acusa Izidine de não perceber o que os velhos dizem: “[...] todos eles, lhe estão a dizer coisas importantíssimas. Você é que não fala a língua deles”<sup>257</sup>. Depoimento que confirma o desenraizamento de Izidine, “gente sem história, gente que existe por imitação”<sup>258</sup>, como revela Marta. Para ele, todos falam sempre em português, ao que ela replica: “[m]as falam outra língua, outro português”<sup>259</sup>. Relação aparentemente “intraduzível”, porque há um “elemento de resistência”, como mostrou Bhabha, em um processo de transformação social e cultural que parece inviabilizá-la. O mundo de Izidine, desenraizado de suas tradições, não consegue “ouvir” os velhos, que por sua vez, também estão desvinculados das novas configurações sociais e políticas do país. Para Marta, que alegoriza o lugar do inadaptado ao presente, nostálgico das crenças e valores do passado, porém sem romantismo, mas com indignação, Izidine tem medo dos velhos: “[e]sses velhos são o passado que você recalca no fundo de sua cabeça. Esses velhos

<sup>253</sup> Idem, *ibidem*. p. 92.

<sup>254</sup> Idem, *ibidem*. p. 85.

<sup>255</sup> BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_ *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., nota 7. p. 115.

<sup>256</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 57.

<sup>257</sup> Idem, *ibidem*. p. 77.

<sup>258</sup> Idem, *ibidem*. p. 59.

<sup>259</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 77.

lhes fazem lembrar de onde vem...”<sup>260</sup>, por isso as histórias que Izidine registra no seu caderno estão “cheias de falsidades. Estes velhos mentem. [...] Há muito que ninguém lhes dá importância”. Para ela,

[o] culpado que você procura, caro Izidine, não é uma pessoa. É a guerra. Todas as culpas são da guerra. Foi ela que matou Vasto. Foi ela que rasgou o mundo onde a gente idosa tinha brilho e cabimento. Esses velhos que aqui apodrecem, antes do conflito eram amados. Havia um mundo que os recebia, as famílias se arrumavam para os idosos. Depois, a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos.<sup>261</sup>

O verdadeiro crime é o que estão fazendo contra os velhos: eles estão morrendo. Aqueles velhos não são apenas pessoas, “são guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto.[...] Estão a matar as últimas raízes que poderão impedir que fiquemos como o senhor...[...]”. Para o inspetor, porém, “[a] verdade é que o tempo muda, esses velhos são uma geração do passado”<sup>262</sup>. Na argumentação de Marta e Izidine, uma constatação que reforça, mais uma vez, o mundo dividido entre *Erfahrung* e *Erlebnis*.

Ao contar sua estória para Izidine, Marta diz que antes de se exilar na fortaleza, foi enviada para um “campo de reeducação”<sup>263</sup>: “[m]e desterraram nesse campo acusada de namoradeira, escorregatinhosa em homens e garrafas. Nenhum dos meus colegas, no Hospital, se levantou para me defender”<sup>264</sup>. Também foi educada na escola dos brancos: “[s]ou de Inhambane, minhas famílias há muito perderam seus nomes africanos”<sup>265</sup>. Como Izidine, outra assimilada, mas diferentemente dele, consciente dos efeitos do seu desligamento do mundo da tradição, que não é só seu, individualmente, mas de toda a nação. Marta, também como Kindzu, uma possível ponte entre esses dois mundos? O produto híbrido da nação moçambicana de Mia Couto, entre-lugar entre tradição e modernidade?

<sup>260</sup> Idem, ibidem. p. 77

<sup>261</sup> Idem, ibidem. p. 127.

<sup>262</sup> Idem, ibidem. p. 59-60.

<sup>263</sup> Como vimos no primeiro capítulo, a Frelimo, logo após a independência, para garantir a soberania nacional deslocou as populações rurais de suas casas para “aldeias comunais”, antigas fazendas coloniais tornadas estatais, para incorporá-las ao novo “socialismo científico”. No caso do romance de Couto, as razões que levaram Marta a esses “campos de reeducação” extrapolam o objetivo inicial e revelam, novamente, o cerceamento da mulher no sistema patriarcal. A “reeducação” é uma forma de controlar um comportamento muito “liberal” para os padrões vigentes?

<sup>264</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p.130.

<sup>265</sup> Idem, ibidem. p. 129.

Quando conhece Vasto, apaixonava-se por ele:

Vasto se sentia traído. Os melhores anos de sua vida ele os dera à revolução. O que restara dessa utopia? No início se descontaram aparências que nos dividiam. Com o tempo lhe passaram a atirar à cara a cor da pele. O ele ser mulato esteve na origem daquele exílio a que o obrigavam. Desiludido ele não se aceitava. Tinha complexo da sua origem, da sua raça. Nessa altura eu não sabia que, bem vistas as contas, todos nós somos mulatos. Só que em alguns, isso é mais visível por fora. Vasto Excelêncio, porém, foi ensinado a dar-se mal com sua própria pele. Falava muito da raça dos outros. Castigava de preferência o pobre Domingos. Para que ficasse patente que não privilegiava os brancos. Exercer maldades passou a ser a única maneira de ele se sentir existente.<sup>266</sup>

Ao ficar grávida de Vasto, é impedida por Ernestina de abortar. Ela lhe pede que lhe entregue o filho:

— Não se preocupe, me entregue o menino. Eu vou levá-lo para longe, lhe dou um bom crescer.

Nos restantes meses, toda eu me dediquei a arredondar. Mais eu me luava e mais Ernestina tonteava por descondizentes palavras. Já se dizia também ela ser mãe. Tomava ela as preventivas vitaminas. Fazia respirações em preparos de parto. E bordava roupinhas.<sup>267</sup>

Marta perde a criança e Ernestina, seu segundo “filho”, pois seu único e verdadeiro filho morrera “à nascença”<sup>268</sup>. Desde então, Ernestina “emudecera. A escrita era sua única palavra. Se encerrava no quarto, envolta em penumbra. O papel era sua única janela”<sup>269</sup>. E é por intermédio de uma carta, que ela endereça a Marta, “a última pessoa a lhe escutar”, que ela faz “ouvir” sua voz, a sua estória. Seu escrito é a sua “última palavra”, agora “incapaz de sentimento”: “[m]e impenetrei em mim, ando em aprendizado de fortaleza”<sup>270</sup>. Mais uma mulher exilada de si, como Assma, Virgínia, Farida que, por diferentes razões, preferem a fuga de um mundo que lhes designa um lugar de “sobreviventes”, um lugar de assujeitamento. Na “fingida” “desbotura de memória” de Virgínia, na teimosa e de certa forma “alienada” insistência de Farida em permanecer no “navio naufrago” e no silêncio “de fortaleza” de Ernestina, alegorias, restos, de uma sociedade violenta e violentada que as exclui de um melhor lugar. Sociedade que revela o mundo “masculino”, “fálico”, da guerra:

<sup>266</sup> Idem, ibidem. p.131-2.

<sup>267</sup> Idem, ibidem. p. 133.

<sup>268</sup> Idem, ibidem. p. 105.

<sup>269</sup> Idem, ibidem. p. 138.

<sup>270</sup> Idem, ibidem. p. 117.

Nunca encontrarão o corpo do meu marido. No fim das buscas, levar-me-ão com eles. Irei em condição desqualificada, tida como alma incapaz. Não me pedirão testemunho. Nem sequer sentimento. Prefiro esse alheamento. Que ninguém me preste atenção e me tomem por tonta. Escrevo esta carta, nem eu sei para quê, nem para quem. Mas quero escrever, quero vencer esta muralha que me cerca. Durante anos vivi rodeada de velhos, gente que só espera pelo breve e certo final. A morte não é o fim sem finalidade?<sup>271</sup>

Para Ernestina, é difícil explicar a transformação do marido. O homem que ela amara se “extinguiu” com a guerra. A mesma opinião de Marta. Diferentemente das pessoas que eram deslocadas pela guerra, com Vasto “a guerra é que tinha se deslocado para dentro dele, refugiada no seu coração”<sup>272</sup>. Vasto transitara de um ex-combatente pela independência cheio de utopias de transformação, para um comerciante espúrio de armas negociadas com os produtos destinados a abastecer o asilo: sem a comida os velhos pareciam morrer “espetados em seus próprios ossos”.<sup>273</sup> Recalcando sua cor mulata que parecia não condizer com os novos tempos de valorização da cor negra, em um afrocentrismo excludente, Vasto se vingava nos velhos e nas mulheres, mais indefesos aos seus rituais de violência.

Na mesma estrutura de encaixe de *Terra sonâmbula*, na estória de Ernestina, dentro da estória de Marta, mais um relato, a de Salufo Tuco, outro morador do asilo, que trabalhava como ajudante direto de Vasto. Era o único que sabia dos negócios escusos do diretor, que ajudavam a fomentar, ainda mais, a violência desse tempo. As armas eram escondidas em um armazém, “antiga capela da fortaleza”<sup>274</sup>. Mas é um criado que se vestia de retalhos e tecidos em “remendos mal costurados”<sup>275</sup> e que se compadecia com a miséria dos velhos. Para um nostálgico Salufo, “[...] nas aldeias do campo, os idosos tinham uma condição bem mais feliz. A família os protegia, eles eram ouvidos e respeitados. Os anciãos tinham a última palavra sobre os assuntos mais sérios”.<sup>276</sup> Um dia, com a ajuda de Nãozinha, afinal “os anciãos tinham a última palavra sobre os assuntos mais sérios”<sup>277</sup>, resolve fugir com todos os velhos que estivessem “cansados do asilo”<sup>278</sup>.

---

<sup>271</sup> Idem, ibidem. p. 105.

<sup>272</sup> Idem, ibidem. p. 107.

<sup>273</sup> Idem, ibidem. p. 106.

<sup>274</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>275</sup> Idem, ibidem. p. 108.

<sup>276</sup> Idem, ibidem. p. 109.

<sup>277</sup> Idem, ibidem. p. 109.

<sup>278</sup> Idem, ibidem. p. 109.

Como um antigo “naparama”, ele sabia como “se põem e se tiram minas”<sup>279</sup>. Depois de dois meses, Salufo volta magoado e desiludido:

[o] mundo, lá fora, tinha mudado. Já ninguém respeitava os velhos. Dentro e fora dos asilos era a mesma coisa. Nos outros lares de velhos a situação era pior que em São Nicolau. De fora vinham familiares e soldados roubar comida. Os velhos, que antes ansiavam por companhia já não querem receber visitantes [...]. Havia organizações internacionais que davam apoio à assistência social. Mas esse dinheiro não chegava aos velhos. Todos se haviam convertido em cabritos. E como diz o ditado – cabrito come onde está marrado. [...] [Os velhos] são a casca da laranja onde já não há nem sobra de fruta. Os donos da terra já espremeram tudo. Agora, estão espremendo a casca para ver se ainda há sumo.<sup>280</sup>

Como também afirma Ernestina, na cidade, “[a]gora, tudo estava permitido.[...] Tudo era convertido em capim, matéria de ser comida, ruminada e digerida em crescentes panças. E tudo isso mesmo ao lado de aflitivas misérias.”<sup>281</sup> Mais uma vez “a degradada experiência”, a *Erlebnis* da cidade.

Como é característico das intrigas de suspense, de mistério, dos romances policiais, no penúltimo capítulo chega a “hora da revelação” do crime: afinal quem matou Vasto Excelência? Todos reunidos dão início a uma espécie de “ritual de adivinhação”<sup>282</sup>, como o denomina Izidine, comandado por Nãozinha: Quem deveria estar lá era o pangolin, o halakavuma, porém, nos dias de hoje “o bicho não sabe falar a língua dos homens”<sup>283</sup>, castigo para aqueles que se afastaram das tradições, que perderam “os laços com os celestiais mensageiros”<sup>284</sup>, nas palavras de velha feiticeira.

Uma cerimônia com as escamas de pangolin, que foram, ao longo da estória, sendo deixadas no caminho do inspetor que não conseguiu “traduzir” o seu significado, é realizada.

<sup>279</sup> Idem, ibidem. p.109.

<sup>280</sup> Idem, ibidem. p.112. Em um livro de crônicas, selecionadas de suas colunas “Queixatório” e “Imaginadâncias”, referidas no primeiro capítulo, há uma série de relatos do cotidiano de Moçambique em que se encontra a imagem do cabrito, do “cabritismo” como alegoria da corrupção do país. Ver especialmente: “A doença dos cabritos loucos” e “Nova classificação zoológica”. In: COUTO, Mia. *O país do queixa andar*: crônicas jornalísticas. Maputo: Ndjira, 2003.

<sup>281</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p.113.

<sup>282</sup> Idem, ibidem. p.139.

<sup>283</sup> Idem, ibidem. p.140.

<sup>284</sup> Idem, ibidem. p.140.

Restavam as escamas que o halakavuma deixara escapar da última vez que tombara. Nãozinha as tinha apanhado junto ao morro do muchém. Aquelas eram as últimas réstias do pangolin, os derradeiros artificios dos aléns. Em cada noite, uma dessas escamas tinha trabalhado a alma do inspector. Agora ele era chamado a prostrar-se no chão, bem ali ao dispor de mãos feiticeiras. Nãozinha espalhou nele as cascas do pangolin: sobre os olhos, a boca, ao lado dos ouvidos, nas mãos. Izidine ficou imóvel, escutando as revelações que se seguiram. Os relatos se misturavam, os velhos falavam como se tudo estivesse sido ensaiado.<sup>285</sup>

No ritual, ajudada pelos velhos, Nãozinha vai revelar o verdadeiro motivo do crime: “negócio de armas. Excelência escondia armas, sobras da guerra. [...] A fortaleza se transformara num paiol”.<sup>286</sup> Quando os velhos descobrem, e ajudados por Salufo, decidem abrir o depósito e fazer as armas desaparecerem. Começam por cavar um buraco para enterrá-las, mas Nãozinha os impede, pois a “terra não é lugar para enterrar armas”.<sup>287</sup> A segunda tentativa teve o mar como destino, porém as armas eram muito pesadas. “Onde, então, fazer desaparecer o dito paiol?”<sup>288</sup> Novamente Nãozinha oferece a solução: como “não havia fora que bastasse para aqueles ferros manchados de sangue”,<sup>289</sup> realiza um novo ritual que vai fazer nascer um imenso buraco, “um buraco que perdeu o fundo”, “o nada” para onde são jogadas as armas: [d]espejavam as munições no abismo e ficavam, tempos infindos, a escutar o ruído dos metais entrechocando. Ainda hoje se ouvem as armas, ecoando no nada, escoando para além do mundo”<sup>290</sup>. Os senhores da guerra, um grupo de soldados fardados que chegam em um helicóptero, quando descobrem que as armas desapareceram matam Vasto e jogam seu corpo sobre as rochas: “- Foram eles que assassinaram Vasto Excelência. Foram eles, os mesmos que irão matar-lhe, inspector. Amanhã há-de-vir para lhe matar”,<sup>291</sup> vaticina a feiticeira.

Ao criticar a forma como Izidine lidou com a investigação, “deveria ter tido maneiras de rondar por aí. [...]. O senhor espantou a verdade”,<sup>292</sup> Nãozinha reconhece que o fato de ele ter estudado “na terra dos brancos”, o torna mais capacitado do que ela de entender “as manias dessa nova vida” que chegaram depois da guerra. “Esse mundo que está chegando é o seu mundo, você

<sup>285</sup> Couto, Mia. Op. cit., nota 15. p. 140.

<sup>286</sup> Idem, ibidem. p. 142.

<sup>287</sup> Idem, ibidem. p. 142.

<sup>288</sup> Idem, ibidem. p. 142.

<sup>289</sup> Idem, ibidem. p. 143.

<sup>290</sup> Idem, ibidem. p. 143.

<sup>291</sup> Idem, ibidem. p. 144.

<sup>292</sup> ICOUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 140.

sabe pisar na lama sem sujar o pé”<sup>293</sup>. Os homens que o indicaram para a investigação são os que vão matar Izidine e que, de acordo com Nãozinha, “deve deixar a polícia”, pois “é fruto bom numa árvore podre”.<sup>294</sup>

Por fim, ao retornar a casa, depois do ritual de revelação, Izidine passa a noite escrevendo: “[r]edigia como Deus: direito mas sem pauta. Os que lhe lessem iriam ter o serviço de desentortar palavras. Na vida só a morte é exacta. O resto balança nas duas margens da dúvida. Como o pobre Izidine: na mão direita, a caneta; na esquerda, a pistola”.<sup>295</sup> Chega Nãozinha que lhe esfrega no corpo óleo de baleia que de acordo com a tradição vai torná-lo “escorregadiço como o fogo”: [...] [a] morte já não poderá abraçar-te. Te converterás num ser das águas e serás maior que qualquer viagem. [...] Tu serás aquele que sonha e não pergunta se é verdade”<sup>296</sup>. A feiticeira, assim, “transforma” a morte de Izidine que sabemos que virá, – como diz Nãozinha, “[e]les lancar-te-ão sobre as rochas. Pensarão que nada irá restar de teu corpo despedaçado”<sup>297</sup> – em mais um sonho: ele será um “ser das águas”, “aquele que sonha e não pergunta se é verdade”<sup>298</sup>. Como também em *Terra sonâmbula*, o sonho é a alegoria que sobrevive em um mundo desencantado, “nessa condição caótica e de miséria, o sonho torna-se a saída, a resposta”, confirma Couto.<sup>299</sup>

E Ermelindo, o “passa-noite” que ocupa o corpo de Izidine? Decide abandonar o corpo do diretor. Afinal, “[n]ão podia deixar aquele moço morrer, num destino que já me fora revelado. Preferia sofrer a condenação da cova, mesmo sujeito a promoções de falso herói”<sup>300</sup>. Antes faz uma espécie de expiação rememorativa do seu passado: “[f]oi covarde, pregava tábuas quando uns estavam construindo a nação”. “[T]oda a sua vida tinha sido falsidades”<sup>301</sup>. Mas para ele chegava a “a hora de sua redenção”. No último sonho de Ermelindo, uma forte tempestade trazida pelo halakavuma destrói o helicóptero que traz os homens que vêm matar Izidine. Em fortes

<sup>293</sup> Idem, ibidem. p. 141.

<sup>294</sup> Idem, ibidem. p. 141.

<sup>295</sup> Idem, ibidem. p. 144.

<sup>296</sup> Idem, ibidem. p. 145.

<sup>297</sup> Idem, ibidem. p. 144.

<sup>298</sup> Idem, ibidem. p. 145.

<sup>299</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 36.

<sup>300</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 15. p. 147.

<sup>301</sup> Idem, ibidem. p. 148.

labaredas, “a máquina se derrocou sobre as telhas da capela”,<sup>302</sup> onde estavam guardadas as armas de onde se soltaram, depois do impacto, milhares de “andorinhas” e “as ruínas [da fortaleza] se convertiam em imaculadas paredes, os edifícios se reerguiam intactos”<sup>303</sup>.

Nuvens espessas escureceram o céu. Aos poucos os fumos se dispersaram. Quando já tudo clareava, sucedeu que, daquele depósito sem fundo, se soltaram andorinhas, aos milhares, enchendo o firmamento de súbitas cintilações. As aves relampejavam sobre as nossas cabeças e se dispersaram, voando sobre as colinas azuis do mar. Num instante, o céu ganhava asas e esvoava para longe do mundo.<sup>304</sup>

Nas últimas visões do narrador, uma recorrência em Mia Couto, transformação, migração de formas, movimento da natureza. Em *Terra sonâmbula*, a terra caminha, aqui, o céu “ganha asas” e emigra para o “longe do mundo”. O mundo em trânsito que confirma o devir da nação.

Como é característico das narrativas tradicionais de Benjamin, mais um prolongamento ao “último sonho”, mais um encaixe que abre a narrativa. Aquilo que pensaram ser o helicóptero era, de acordo com Nãozinha, o “wamulambo”, “cobra das tempestades”<sup>305</sup>. Ermelindo se questiona: “os fogos que eu vira, as rebentações que assistira não passaram, afinal, de imaginária sucedência?” Mas sobrara uma “prova da desordem”<sup>306</sup>, o frangipani queimado pelo fogo. Por fim, os velhos, acompanhados por Ermelindo, que decidira não retornar ao chão que “já não [o] aceitava, pois tinha se tornado um “estrangeiro no reino da morte”<sup>307</sup>, imigram para dentro a árvore do frangipani que, ao seu toque, renascia “natalícia”. Do lado de lá, restam as sombras de Izidine e Marta, junto aos rochedos e “a voz suavíssima de Ernestina, embalando um longínquo menino”<sup>308</sup>: “Aos poucos, vou perdendo a língua dos homens, tomado pelo sotaque do chão. Na luminosa varanda, deixo meu último sonho, a árvore do frangipani. Vou ficando o som das pedras. Me deito mais antigo que a terra. Daqui em diante vou dormir mais quieto que a morte”<sup>309</sup>. Palavras que, na circularidade própria da temporalidade da narrativa tradicional, remetem às epígrafes que abrem o romance e iluminam novas leituras:

---

<sup>302</sup> Idem, ibidem. p. 149.

<sup>303</sup> Idem, ibidem. p. 150.

<sup>304</sup> Idem, ibidem. p. 149.

<sup>305</sup> Idem, ibidem. p. 150.

<sup>306</sup> Idem, ibidem. p. 150.

<sup>307</sup> Idem, ibidem. p. 151.

<sup>308</sup> Idem, ibidem. p. 152.

<sup>309</sup> Idem, ibidem. p. 152.



Chaka, o fundador do império Zulu, aos seus assassinos:  
 “Nunca governareis esta terra.  
 Ela será apenas governada pelas andorinhas do outro lado do mar,  
 Aquelas que têm orelhas transparentes...”

(citado por H. Junod)

“Moçambique: esta imensa varanda sobre o Índico...”  
 (Eduardo Lourenço, na despedida de Maputo, em 1995)

Nas andorinhas de Chaka, a mesma alegoria das andorinhas do romance, e vice-versa, “restos” de resistência e liberdade, sonho que sobrevive a despeito da violência. A “imensa varanda sobre o Índico” do escritor português que revisita o espaço africano, no tempo do colonialismo tomado como um grande espaço de conquista, dialoga com a “luminosa varanda” de Ermelindo Mucanga, onde só resta o frangipani, sonho em forma de natureza. Lugar do sagrado e da redenção, próprio das narrativas tradicionais. Os lugares do “vencido” e do “vencedor” da História oficial do colonialismo português são revisitados no presente pós-colonial da narrativa de Couto, instituindo um “terceiro espaço” de negociação e “tradução”, apontado por Bhabha. Benjamin diria que nessa nova ligação com o passado, é preciso destruir para restaurar, é preciso dispersar o traçado dicotômico entre “vencidos” e “vencedores” em novas constelações de sentidos.

#### **4.1.3 O último voo do flamingo: a “tradução cultural” entre mundos em conflito**

“Nu e cru, eis o facto: apareceu um pênis decepado, em plena Estrada Nacional, à entrada da vila de Tizangara. Era um sexo avulso e avultado”.<sup>310</sup> Assim começa o romance que insere o leitor, logo de início, numa trama narrativa que se tece entre o insólito e o grotesco, entre o risível e o horror. Fállica alegoria que fragmenta, em praça pública, o poder militar dos soldados da ONU que, misteriosamente, explodem em solo moçambicano. Na profunda crise que acompanha o cotidiano da sociedade moçambicana, durante e depois da guerra civil, problematizam-se como nos dois romances já analisados, a instabilidade na qual se encontra mergulhado o país, a

<sup>310</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 14. p. 17.

corrupção, as injustiças conseqüentes de um racismo étnico, a subserviência perante o estrangeiro, a perplexidade diante das rápidas mudanças, o desrespeito pelos valores tradicionais, a despersonalização, a miséria e a morte. Mas, diferentemente dos outros romances, há em *O último voo do flamingo* um humor sarcástico, às vezes grotesco e, sobretudo, caricaturesco. Também um tom melancólico benjaminiano indicador da consciência da perda de uma promessa de futuro anunciada com a independência e destruída pela nova política neoliberal que governa o país. Couto, com Benjamin, porém, acredita que essa destruição pode abrir caminho para o verdadeiro “caráter destrutivo” da história: “aquele que vê caminhos por toda a parte”. Como o filósofo alemão, o menos importante para o caráter destrutivo é “ocup[ar] o lugar da coisa destruída”<sup>311</sup>, mas “[t]ransformar o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas”<sup>312</sup>, caminho que, por sua vez, se abre para outros caminhos, outras encruzilhadas, para novas vozes e estórias.

O “pretexto que desencadeia o livro”, no testemunho de Mia Couto, tem origem na sua atividade como biólogo pelas zonas rurais de Moçambique. Como o deslocamento nesses espaços ainda é muito perigoso, devido às minas que continuam enterradas no solo, sem que se tenham mapas e levantamentos mais sistemáticos de sua localização, Couto resolve se guiar pelos motoristas que servem aos soldados da ONU, em missão de paz em Moçambique, segundo ele, uma “fonte fiável”. Um certo dia, surpreende-se com um diálogo entre eles que indicava a “explosão de mais um”. Preocupou-se com as minas. Porém eram, de acordo com os motoristas, “explosões que aconteciam por encomenda de feitiço na região de Chokwé. Os homens solicitavam esse serviço aos feiticeiros para se defenderem contra os militares que tentavam seduzir as suas esposas.”<sup>313</sup>.

O livro também é dedicado a Joana Tembe e João Joãoquinho, contadores de histórias de sua terra. Joãoquinho tinha sido um menino adotado pela família de Mia Couto que lhe contava “estórias de sua infância, passada na margem do rio Zambeze”. Estórias que “povoaram a infância” do escritor em um “exercício de fantasia”. Saiu de sua casa antes de Couto ir para a

<sup>311</sup> BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: \_\_\_\_\_. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Seleção e apresentação de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986. p.187.

<sup>312</sup> Idem, *ibidem*. p. 187.

<sup>313</sup> Esse testemunho de Couto encontra-se em “Sou um poeta que conta estórias”. Op. cit., nota 8.

Universidade. Vai revê-lo muitos anos depois “envergando uma túnica vermelha com a cruz de Cristo bordada a branco. Era um sacerdote da seita dos Mazione<sup>314</sup>.” Joana Tembe lhe sugeriu “a idéia de um país que os deuses levavam para os céus por não estar a comportar-se. A idéia de uma nação ser suspensa da sua existência foi-me entregue por essa idosa senhora – hoje já falecida – que olhava o mundo com os olhos de criança”.<sup>315</sup>

Em *O último voo do flamingo*, especialmente<sup>316</sup>, as epígrafes que se intercalam a cada novo capítulo são em sua maior parte, ditos, provérbios e crenças atribuídos aos habitantes de Tizangara, vila fictícia onde se passam os acontecimentos do romance. É um jogo epigráfico de difícil decifração, que muitas vezes, em vez de “iluminar” o sentido do texto, o torna mais obscuro. São ensinamentos de um mundo – seus “restos”, suas alegorias – que parecem fazer menos sentido aos atuais habitantes de Tizangara e também a nós, leitores, “mais pobres em experiência comunicável”. O “saber que vem de longe”, de “um longe temporal contido na tradição”,<sup>317</sup> como revela Benjamin, parece cada vez mais enigmático para quem se acostumou à “explicação da informação”. Como sugestão para “a continuação da história” – é assim, como vimos, que Benjamin define o provérbio –, essas epígrafes, esses “conselhos”, são uma espécie de “ideograma de uma narrativa”, “ruínas de antigas narrações, nas quais a moral da história abraça um acontecimento como a hera abraça um muro”<sup>318</sup>, e que insistem em manter, mesmo à margem do texto, a lógica dessa tradição:

Os amados fazem-se lembrar pela lágrima.  
Os esquecidos fazem-se lembrar pelo sangue (Dito de Tizangara)

O mundo não é o que existe,  
mas o que acontece. (Dito de Tizangara)

O macaco ficou maluco  
De espreitar por trás de espelho (Provérbio)

<sup>314</sup> Seita do tipo pentecostal em Maputo, Moçambique, que é popularmente conhecida pelo termo (ma)ziona, zionista, nome originário das igrejas ziones do estado de Illinois, Estados Unidos. As primeiras igrejas zionistas na África Austral surgiram na África do Sul. In: AGADJANIAN, Victor. As Igrejas ziones no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (ano 1980 e 1990). Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/agadjanian.rtf>>. Acesso em 02/01/08.

<sup>315</sup> Idem, ibidem.

<sup>316</sup> Em *Terra sonâmbula* e *A varanda do frangipan*, como vimos, as epígrafes não apenas “abrem” os romances, mas também são intertextos, importantes suplementos para as suas leituras.

<sup>317</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., nota 34. p. 202.

O que não pode florir no momento certo  
acaba explodindo depois. (Outro dito de Tizangara)

O cão lambe as feridas?  
Ou é já é morte, por via da chaga,  
que beija o cachorro na boca? (Dito de Tizangara)

O romance começa com uma espécie de prólogo, em que um narrador revela que foi responsável por transcrever “em português visível, as falas que daqui se seguem”. Sua função: ser um “tradutor ao serviço da administração de Tizangara”, vila onde acontecem os principais eventos do romance. Em uma temporalidade anterior à estória narrada, esse pseudo-autor que adota a voz em primeira pessoa, é testemunha de tudo o que se passou:

[a]ssisti a tudo o que aqui se divulga. Ouvi confissões, li depoimentos. Coloquei tudo no papel por mando da minha consciência. Fui acusado de mentir, falsear as provas do assassinato. Me condenaram. Que eu tinha mentido, isso não aceito. Mas o que se passou só pode ser contado por palavras que ainda não nasceram. Agora vos conto tudo por ordem de minha única vontade. É que preciso livrar-me destas lembranças como o assassino se livra do corpo da vítima.<sup>319</sup>

O narrador informa, também, que soldados da ONU, com “a insolência de qualquer militar”, e que “acreditavam ser donos de fronteiras, capazes de fabricar concórdias”,<sup>320</sup> começaram a explodir. Os “capacetes azuis” explodiam, foram cinco deles, sem deixar “alguma sobra de substância”<sup>321</sup>, com exceção dos seus pênis – “órgão desfigurado, tombado como um verme flácido”.<sup>322</sup> Em uma vila em que “acontecimento era coisa que nunca sucedia [...] só os factos são sobrenaturais [...] [e] contra factos tudo são argumentos”<sup>323</sup>, a explosão dos soldados vai ser investigada por uma “delegação oficial” que vinha da Nação, a capital Maputo, “os do governo de dentro” e também representantes da ONU, “os do governo de fora”<sup>324</sup>. “Como podiam soldados estrangeiros dissolver-se assim, despoeirados no meio das Áfricas; que é como quem não diz, no meio de nada?”<sup>325</sup>, pergunta o atônito “representante do mundo”, na sua lógica

<sup>318</sup> Idem, *ibidem*. p. 221.

<sup>319</sup> COUTO, Mia. *Op. cit.*, nota 14. p. 11.

<sup>320</sup> Idem, *ibidem*. p. 12.

<sup>321</sup> Idem, *ibidem*. p. 12.

<sup>322</sup> Idem, *ibidem*. p. 31.

<sup>323</sup> Idem, *ibidem*. p. 17.

<sup>324</sup> Idem, *ibidem*. p. 20.

<sup>325</sup> Idem, *ibidem*. p. 32.

ocidental.<sup>326</sup> Para o administrador Estevão Jonas – o mesmo nome do administrador corrupto de *Terra sonâmbula* –, a pequena vila nunca tinha recebido “tais altas individualidades”<sup>327</sup>.

A vila se formigava em roda vivente. Constava que, da capital, não tardaria a chegar importantíssima delegação com soldados nacionais e os das Nações Unidas. Vinha igualmente um Che maiúsculo do comando das tropas internacionais. Com os militares estrangeiros vinham o ministro não-governamental e uns tantos chefes de departamentos vários. E mais um tal Massimo Risi, um italiano, homem sem gerais patentes. Seria esse que iria estacionar uns tempos em Tizangara.<sup>328</sup>

Para “traduzir” Tizangara para o italiano, o narrador é chamado por Jonas para ser “tradutor oficial”. Ironicamente, o que menos importa é a língua de tradução: afinal, Massimo entende e fala o português, “o que [ele] não entende é esse mundo daqui”.<sup>329</sup> “Tradução cultural”, apontada por Bhabha, tema fundamental de *O ultimo voo do flamingo*. Tizangara, outra metonímia do espaço moçambicano rural que também como as vilas dos outros romances sofre da degradação da experiência, precisa ser “traduzida” não só para o “estrangeiro”, mas também para seus governantes locais, caracterizados, como também nas outras narrativas, como uma “burguesia nacionalista” corrupta e caricata. As práticas desonestas levam Jonas a um enriquecimento ilícito, enquanto sua mulher Ermelinda, a “administratriz”, que “tinha mais anéis que saturno”,<sup>330</sup> em flagrante abuso de poder, desvia recursos públicos “para seus mais privados serviços”.<sup>331</sup> O casal é uma paródia burlesca da “autoridade” local, “caricatura grotesca”, espelho invertido do poder eurocêntrico colonialista que eles próprios lutaram por destituir: ela, vestida com indumentárias típicas que “os africanos, de corpo e alma”<sup>332</sup>, não reconhecem como tais, e ele, “ vaidoso” e “emperuado”, “com o peito mais arredondado que o pombo em arrasto de asa”.<sup>333</sup>

Em uma estrutura que novamente lembra os “romances policiais”, mas que, “carnavaliza” o gênero, porque, diferentemente dos clássicos da literatura ocidental nos quais predomina a lógica e a razão, “começa e termina de modo fantástico”,<sup>334</sup> mais uma tradição, uma origem que

<sup>326</sup> Idem, ibidem. p. 32.

<sup>327</sup> Idem, ibidem. p. 20.

<sup>328</sup> Idem, ibidem. p. 25.

<sup>329</sup> Idem, ibidem. p. 43.

<sup>330</sup> Idem, ibidem. p. 22.

<sup>331</sup> Idem, ibidem. p. 20.

<sup>332</sup> Idem, ibidem. p. 21.

<sup>333</sup> Idem, ibidem. p. 25.

<sup>334</sup> SECCO, Carmen, Lúcia Tindó. Op. cit., nota 17.

se “atualiza” no espaço cultural africano. Entre o risível e o grotesco, começa a investigação conduzida por Massimo, “traduzida” pelo narrador e de certa forma “boicotada” pelas autoridades locais. A primeira pessoa a ser chamada é a prostituta Ana Deusqueira – novamente os nomes inventados por Couto registram os traços caricaturescos de seus personagens – “a mais competente conhecedora dos machos locais”<sup>335</sup>, “sempre motivo de êxtase e suspiração”,<sup>336</sup> que confirma que o “apêndice carnal” não pertence aos “locais”. Sua existência é questionada pelas autoridades de fora: “É a descentralização, senhor ministro, é a promoção da iniciativa local! [...] A nossa Ana!”<sup>337</sup>, responde Estevão. Para Ana, não se justifica tanto frenesi: “[m]orreram milhares de moçambicanos [...]. Agora desaparecem cinco estrangeiros e já é o fim do mundo?”<sup>338</sup>

A crítica que o texto de Couto faz à sociedade moçambicana, muitas vezes através do riso incômodo e da caricatura, como revela a alegoria do pênis amputado, marca toda a narrativa. As explosões em Tizangara são apenas um pretexto para elucidar o que realmente importa: o universo moçambicano pós-colonial e suas mortes, seus restos, como lembra Ana Deusqueira. Uma cultura vítima de tantas destruições, do desprezo pelas suas tradições, cujo tecido foi esgarçado pelo colonialismo, pelas guerras pós-independência que não respeitaram os saberes e as crenças dos diferentes povos que habitavam o mundo tradicional, e que continua a ser destruída por governantes espúrios.

As primeiras experiências de Massimo em Tizangara revelam a distância que existe entre o seu mundo e o que tem que traduzir, isto é, duas lógicas que se confrontam e que não se entendem. O diálogo entre ele e o recepcionista da pensão em que se hospeda ilustra, com muito bom humor, esse desconcerto:

— Pode-me informar quantas estrelas tem este estabelecimento?  
 — Estrelas?  
 O recepcionista achou que o homem não entendia do bom português e sorriu condescendente:  
 — Meu senhor: aqui, a esta hora, não temos nenhuma estrelas.<sup>339</sup>

<sup>335</sup> Couto, Mia. Op. cit., nota 14. p. 28.

<sup>336</sup> Idem, ibidem. p. 30.

<sup>337</sup> Idem, ibidem. p. 28.

<sup>338</sup> Idem, ibidem. p. 34.

<sup>339</sup> COUTO, Mia. Op. cit., nota 14. p. 38.

Ao longo da narrativa o italiano defronta-se com um universo que vai pouco a pouco questionar sua lógica racional ocidental. De uma comunidade em que os saberes da cidade não encontram ressonância na cultura local, porque ela não compartilha de suas vivências – Massimo tem que reaprender a olhar, a sentir, e até mesmo a andar, afinal “saber pisar nesse chão é assunto de vida e de morte”<sup>340</sup> –, emergem diferentes histórias, que também como os outros romances, vão se encaixando e formando a rede narrativa. Histórias de Temporina, a mulher de “rosto velho e corpo moço e convidativo”, que “cheirava a glândula” e que vivia no escuro, andando nos corredores da pensão, “desde há séculos”<sup>341</sup> com quem Massimo vai ter uma relação amorosa que nunca realmente vai compreender; de Dona Hortênsia, tia de Temporina, “a última neta dos fundadores da vila”, que, já falecida, se transmutava em uma louva-a-deus para visitar o mundo dos vivos<sup>342</sup>; de Sulpício, o pai do narrador, que abandona a família, porque depois do seu nascimento sua esposa “perdera a fertilidade” e assim “ele tinha direito de não ter deveres”, de se “irresponsabiliz[ar]”<sup>343</sup>; do feiticeiro Zeca Andorinho, que “vive apenas em rascunho”, porque “aqui, na vila, ninguém [os] garante”<sup>344</sup> e de Ana Deusqueira, que explica para o italiano a verdadeira causa das explosões: “[o]bra dos homens, ciúmeiras deles que não querem ver mexidas as mulheres da terra”<sup>345</sup>. Personagens que vão revelando, ao longo da narrativa, a grande lacuna existente entre o mundo da *Erlebnis*, dos que vêm de fora, os oriundos do mundo “moderno” das cidades, quer sejam estrangeiros como Massimo, quer os de “dentro” como o narrador que, de acordo com sua mãe “já apanhou mania dos brancos”, porque “quer entender o mundo que é coisa que ninguém entende”<sup>346</sup>, e cujas falas estavam “mais perto da boca do que do coração”<sup>347</sup>, e os da *Erfahrung*, como Sulpício, Zeca Andorinho e tia Hortênsia, aqueles que são os representantes do mundo tradicional, críticos do presente colonial moçambicano que tornou inúteis suas crenças.

---

<sup>340</sup> Idem, ibidem. p. 65.

<sup>341</sup> Idem, ibidem. p. 41. Aqui novamente a figura do híbrido velho-jovem que Navaia Caetano também personifica em *A varanda do frangipani*.

<sup>342</sup> Idem, ibidem. p. 64.

<sup>343</sup> Idem, ibidem. p. 48.

<sup>344</sup> Idem, ibidem. p. 156.

<sup>345</sup> Idem, ibidem. p. 87.

<sup>346</sup> Idem, ibidem. p. 48.

<sup>347</sup> Idem. Ibidem. p. 49.

Na apresentação do “falador” da estória, o narrador, é possível ilustrar a fronteira que separa esses dois mundos, que nunca são excludentes. Com o abandono do pai – que inicialmente “se exila na praia de Inhamudzi,” onde tinha se tornado um faroleiro, lugar em que o filho era um “desqualquerficado”, porque lá “seus saberes da cidade de nada serviam”<sup>348</sup> –, ele resolve partir:

Na cidade eu tinha acesso à carteirinha das aulas. A escola foi para mim como um barco que me dava acesso a outros mundos. Contudo, aquele ensinamento não me totalizava. Ao contrário: mais eu aprendia, mais eu sufocava. Ainda me demorei por anos, ganhando saberes precisos e preciosos.<sup>349</sup>

Da sua vivência na cidade, retorna “sem a sua infância”. “Culpa do nada. Só isto: sou árvore nascida em margem. Mais lá, no adiante, sou canoa a fugir pela corrente; mais próximo sou madeira incapaz de escapar do fogo”.<sup>350</sup> A sensação de incompletude, produzida na intersecção entre esses dois mundos, possibilita um novo olhar para o que emerge da continuidade homogênea e vazia de um conceito de identidade enunciado nos discursos eurocêntricos de cultura. O produto ambivalente do encontro colonial confirma o hibridismo da cultura, que demanda uma contínua negociação, “tradução”, como aponta Bhabha, desse lugar deslizante de identificação. Não mais relação binária entre a cultura do ex-colonizador e a do ex-colonizado, mas momento de transição, de ambivalência daquele que nasce na margem, como o narrador. O descentramento desse sujeito, como mostrou Hall, implica em reconhecer uma diferença múltipla no interior da diferença binária. Um lugar também de desconforto e desassossego produzido pelo “encontro” colonial.

Com o pai, até o final da narrativa, o narrador mantém uma relação que revela novamente o mundo cindido entre a *Erfahrung* e a *Erlebnis*, em tradução no romance. Sulpício – seu nome criado pela justaposição de “Sul” e “suplício”, é uma bela, mas também terrível alegoria do colonizado – que amava Tizangara “com dedicação de filho”, casa em cujas paredes se colara “como musgo”, tinha sido “fiscal de caça”, “polícia dos colonos”<sup>351</sup>. Vivera o ambíguo lugar de muitos africanos que acreditaram na “sedução” das estórias dos colonizadores, como refletiu o

---

<sup>348</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

<sup>349</sup> Idem, *ibidem*. p. 50.

<sup>350</sup> Idem, *ibidem*. p. 50.

<sup>351</sup> Idem, *ibidem*. p. 140.



velho Nhonhoso, que acreditaram na retórica das “províncias ultramarinas”, que pregava uma única pátria para todos, sob o governo da metrópole lusófona, discurso dissimulador de integração e mestiçagem que, no Brasil, vai ganhar contornos muito mais importantes, como o estudou Gilberto Freyre com o seu “lusotropicalismo”. Para o velho Sulpício:

[d]urante séculos quiseram que fôssemos europeus que aceitássemos o regime deles de viver. Houve uns que até imitaram os brancos, pretos desbotados. [...] Como é: ou se é português ou se não é? Então se convida um alguém para entrar em casa e se destina o fulano nas traseiras, lugar da bicharada doméstica? Numa família, mesma casa. Ou é ou não é?”<sup>352</sup>

Sulpício pagou caro por isso: “sofr[eu] racismos, engol[iu] saliva de sapo”, foi rejeitado pela mulher, apoiadora dos combatentes pela independência – há inclusive uma suspeita, que ao longo da narrativa não se confirma, de que o pai do narrador seria Estevão Jonas, quando seduziu sua mãe com a “farda de guerrilheiro”, que à época era um “pequeno deus”, “capaz de outroísmos”<sup>353</sup> – e teve suas mãos destruídas por tortura. Porém seu castigo maior foi ver sua Tizangara, agora “engolida pelo mato”,<sup>354</sup> e em ruínas nas mãos desses ex-combatentes que deixaram sua vila, o país, “com as costelas todas de fora”.<sup>355</sup> Agora ele “queria viver em nenhum tempo [...]. [N]ão se retirou da vila. Ficou na margem junto à curva do rio”<sup>356</sup>. Mais um exílio, ato insurgente contra um estamento corrupto e desvinculado de suas tradições.

Como Sulpício, Zeca Andorinho é outro velho cuja fala ilustra a degradação dos valores e crenças do mundo da *Erfahrung* na vila de Tizangara. Para ele, a memória comum, a da sabedoria, perdeu lugar para a memória da consciência. Em um diálogo com a filosofia platônica da reminiscência, do “mito da caverna”, diz que “[q]uando nascemos sabemos tudo, mas não lembramos de nada. Depois crescemos, vamos ganhando lembrança e encolhendo sabedoria”.<sup>357</sup> Uma tradição clássica da filosofia ocidental, uma “origem”, que se “atualiza” no universo cultural africano. Bela imagem da relação entre *Erinnerung* (memória) e *Eingedenken* (rememoração). A primeira, involuntária, aquela “com a qual nascemos”, a da narrativa tradicional, marcada pela

<sup>352</sup> Idem, ibidem. p. 140.

<sup>353</sup> Idem, ibidem. p. 164.

<sup>354</sup> Idem, ibidem. p. 69.

<sup>355</sup> Idem, ibidem. p. 76.

<sup>356</sup> Idem, ibidem. p. 165.

<sup>357</sup> Idem, ibidem. p. 155.

retomada espontânea e distensa do passado. A segunda - o lembrar consciente -, acionada pela inteligência, que não consegue mais captar as dimensões essenciais do passado, a sabedoria da memória compartilhada.

Também contundente crítico do presente pós-colonial do país, o feiticeiro, como mostrou Nhonhoso, em *Terra sonâmbula*, reforça a “ocupação das mentes” pelo colonialismo:

O que fizeram esses brancos foi ocuparem-nos. Não foi só a terra: ocuparam-nos a nós, acamparam no meio das nossas cabeças. Somos madeira que apanhou chuva. Agora não acendemos nem demos sombra. Temos que secar à luz de um sol que ainda não há. Esse sol só pode nascer dentro de nós.<sup>358</sup>

A imagem da nação como “a luz de um sol que ainda não há” ilustra poeticamente a nação ainda sem retrato, a nação em devir de Couto, acenando para o descrédito com os caminhos atuais, pois como apontou Sulpício, “[a]ntigamente queríamos ser civilizados. Agora queremos ser modernos”<sup>359</sup>. Uma face dupla do mesmo desenraizamento, em um mundo em que “os nossos antepassados nos olham como filhos estranhos”.<sup>360</sup>

Estêvão Jonas e seu capanga, Chupanga – outro nome síntese da “condição” do empregado – são a grande ruína dos ideais da independência. Em uma prática política que não conseguiu aliar o modelo marxista da revolução ao espaço multicultural e multilingüístico de Moçambique – Jonas também duvida, em muitos momentos, da possibilidade da ideologia marxista-leninista poder dar conta desse universo, porque reconhece que “[p]or baixo da base material do mundo devem de existir forças artesanais que não estão à mão de serem usadas”<sup>361</sup> – potencializou-se a separação que existia entre o campo e a cidade, já durante o colonialismo, desvinculando governantes e governados, poder e povo. Para Estêvão, “o inimigo está em toda a parte, mesmo em plena nossa roupa interior”,<sup>362</sup> “pretos como ele”, mas “uma gente que não [lhe] comparece”<sup>363</sup>. A configuração externa ameaçadora, “oposto necessário para a determinação do ‘nós’ como o mesmo, o interno, o dentro” conforme Téllez, no primeiro capítulo, desliza para

<sup>358</sup> Idem, *ibidem*. p. 158.

<sup>359</sup> Idem, *ibidem*. p. 193.

<sup>360</sup> Idem, *ibidem*. p. 210.

<sup>361</sup> Idem, *ibidem*. p. 76.

<sup>362</sup> Idem, *ibidem*. p. 93.

<sup>363</sup> Idem, *ibidem*. p. 97.

a ambigüidade do “inimigo interno”. Inimigo que também está em Estêvão, que logo depois da independência “se apressara em se refugiar na grande cidade”<sup>364</sup>, afastando-se dos ideais que o tornaram um herói para o povo que se liberava do jugo português.

O lugar das mulheres em Tizangara é também semelhante ao das mulheres dos outros romances. Ana Deusqueira, como Farida, também foi presa e enviada a um campo de reeducação. Informa que, durante a “Operação Produção”,<sup>365</sup> “atafulharam camiões com putas, ladrões, gente honesta à mistura e mandaram para o mais longe possível. Tudo de uma noite para o dia, sem aviso, sem despedida. Quando se quer limpar uma nação só se produzem sujidades”.<sup>366</sup> Na fala de Ana, uma outra versão, a do “vencido”, que restaura a partir do presente um passado que pretendeu dominar a diferença, controlar os que “perturbavam” um modelo, também hegemônico de nação.

Temporina fica presa à condição de menina-velha, a que tem as duas idades, apesar de ter pouco mais de vinte anos, pelo “código dos espíritos”, pela submissão aos rituais da tradição. Como passou o “prazo da adolescência” sem que “nenhum homem provasse da [sua] carne”, “numa só noite seu rosto se preencheu de ruga, se perfez nela todo o redesenhar do tempo”<sup>367</sup>. Seu corpo, entretanto, permaneceu jovem. Destino que foi também o de sua tia Hortência que morre sem que nenhum homem conseguisse “visto de entrada no seu coração”.<sup>368</sup> À beira da morte – em uma cena que lembra a parábola do pai moribundo que aconselha os filhos no leito de morte, espécie de cena primordial da narrativa tradicional, usada por Benjamin em “O narrador –, reúne os sobrinhos para um último conselho que tem a autoridade de transmitir. Para Temporina que se “entrega[sse] logo” para evitar “a punição do envelhecimento”.<sup>369</sup>

A transmissão de um conselho acontece em outros momentos da narrativa. Sulpício, que “sabia que era certo e certo o final da humanidade”,<sup>370</sup> aconselha o filho a seguir um

<sup>364</sup> Idem, *ibidem*. p. 165.

<sup>365</sup> Plano, concebido pela Frelimo, que se resumiu em deportar pessoas aos famigerados campos de reeducação das províncias de Niassa e Cabo Delgado, após a independência.

<sup>366</sup> COUTO, Mia. *Op. cit.*, nota 14. p. 182.

<sup>367</sup> Idem, *ibidem*. p. 64.

<sup>368</sup> Idem, *ibidem*. p. 66.

<sup>369</sup> Idem, *ibidem*. p. 67.

<sup>370</sup> Idem, *ibidem*. p. 54.

“carreirinho”, um “caminhozito” de uma estrada atrás de sua casa, no momento do apocalipse. Zeca Andorinho aconselha o italiano, que por ser “branqueado [...] não conhece as respostas”,<sup>371</sup> que “há perguntas [em Tizangara] que não podem ser dirigidas às pessoas, mas à vida”, aquela “que não acaba do lado dos vivos”.<sup>372</sup> No conselho de Ana para Massimo, “ele precisa de calar sua sabedoria para sobreviver”,<sup>373</sup> não querer ser “centro de nada”:<sup>374</sup> “Conhece [pergunta Ana] a diferença entre o sábio branco e o sábio preto? A sabedoria do branco mede-se pela pressa com que responde. Entre nós o mais sábio é aquele que mais demora a responder. “Alguns são tão sábios que nunca respondem”.<sup>375</sup>

Na sabedoria africana, o tempo demorado da *Erfahrung*, “entretanto” que “passeava com mansas lentidões”, nas palavras do narrador de Couto, e que, como diz Benjamin, na alegoria do pássaro do sonho “que choca os ovos da experiência”, se assusta com “o menor sussurro nas folhagens”<sup>376</sup>, é o tempo da distensão psíquica do “tédio” no qual, diferentemente do tempo veloz da informação e do relógio, é o do acumular camadas do narrado, no seu lento fluir. Na sabedoria ocidental “moderna”, o ritmo rápido, a resposta pronta do tempo controlado do relógio da *Erlebnis*, para o qual precisamos estar prontos a dar respostas, explicar, informar.

Essa diferença entre *Erfahrung* e *Erlebnis* também é revelada no romance entre o mundo da oralidade e o da escrita. Para Zeca Andorinho, ao dirigir-se ao italiano, “[o] senhor lê o livro, eu leio o chão”.<sup>377</sup> Para Sulpício, em seu mundo, “a terra é uma boca, a alma de um búzio. O tempo é o caracol que enrola essa concha [linda alegoria da circularidade do tempo da *Erfahrung*]. Encostamos o ouvido nesse búzio e ouvimos o princípio, quando tudo era antigamente”.<sup>378</sup> Para o mundo “moderno” da escrita, “o chão é um papel, tudo se escreve nele”.<sup>379</sup>

---

<sup>371</sup> Idem, ibidem. p. 159.

<sup>372</sup> Idem, ibidem. p. 159.

<sup>373</sup> Idem, ibidem. p. 183-4.

<sup>374</sup> Idem, ibidem. p. 184.

<sup>375</sup> Idem, ibidem. p. 184.

<sup>376</sup> Idem, ibidem. p. 204

<sup>377</sup> Idem, ibidem. p. 159.

<sup>378</sup> Idem, ibidem. p. 190.

<sup>379</sup> Idem, ibidem. p. 190.

*O último voo do flamingo* termina como os demais romances, com um misto de destruição e restauração pelo sonho. Como vaticinaram Sulpício e os mais velhos que depois da guerra civil acreditaram na volta de “um tempo de boa paz”<sup>380</sup> em que os homens “colheriam gerais felicidades”,<sup>381</sup> os novos chefes não respeitaram a harmonia entre “os territórios e os espíritos”.<sup>382</sup> Assim, “os deuses decidiram transportar [o país] para esses céus que ficam no fundo da terra [...] de névoas subterrâneas”.<sup>383</sup> “[Um] país suspenso à espera de um tempo favorável para regressar ao seu próprio chão”,<sup>384</sup> onde possa “se espeta[r] uma sonhada bandeira.”<sup>385</sup> Porém “no vazio do nada”, “no soluço no tempo”<sup>386</sup> em que se transformara o país, ainda se espera “por um outro barco”, “por outro vôo do flamingo”<sup>387</sup>, o que “empurra[va] o sol do outro lado do mundo”<sup>388</sup>. Das ruínas da nação, emerge o sonho que “restaura” a possibilidade de um novo porvir que “há-de-vir”, que “há-de-vir”,<sup>389</sup> como repete o narrador ao final do romance. Ou como defendeu Benjamin: a revolução, independentemente de nós, virá. E para isso, é preciso lutar contra o conformismo e o esquecimento do passado, suas lutas, sacrifícios e sangue.

---

<sup>380</sup> Idem, *ibidem*. p. 114.

<sup>381</sup> Idem, *ibidem*. p. 114.

<sup>382</sup> Idem, *ibidem*. p. 114.

<sup>383</sup> Idem, *ibidem*. p. 220.

<sup>384</sup> Idem, *ibidem*. p. 221.

<sup>385</sup> Idem, *ibidem*. p. 221.

<sup>386</sup> Idem, *ibidem*. p. 224.

<sup>387</sup> Idem, *ibidem*. p. 224.

<sup>388</sup> Idem, *ibidem*. p. 225.

<sup>389</sup> Idem, *ibidem*. p. 224.

## CONCLUSÃO: O ÚLTIMO TRAÇADO DA CONSTELAÇÃO. PALIMPSESTO PARA MUITAS OUTRAS HISTÓRIAS

Rasgar não a folha  
mas a escrita.  
Estilhaçar  
o mais longínquo distrito  
do território  
em que me invento.

Mas deixar  
as estradas do talvez  
que nos levam<sup>1</sup>  
para nunca mais.

Um barco a ir  
para onde não vai  
leva-me  
na viagem que não faço.  
Entre mim  
e o momento de ser eu  
nada está escrito.<sup>2</sup>

Termino, na circularidade típica das narrativas tradicionais, retomando ao início deste trabalho com as palavras de Mia Couto, com seus versos que trago como epígrafe desse último traçado da constelação que busquei realizar entre sua literatura, a filosofia de Walter Benjamin e as teorias pós-coloniais de Said, Bhabha e Hall. Como a nação em devir, em retrato “ainda sem moldura” que o seu texto narra, também o escritor se reinventa “rasgando” a escrita, em uma viagem artística, e também política, na busca de traços, fragmentos de uma nação que se narra *a contrapelo*, no presente pós-colonial, de uma historiografia que deixou invisíveis as vozes que ele, agora, nos deixa ouvir nas suas estórias.

Sua literatura “rasga” a escrita da língua “maior” portuguesa, abrindo caminhos, fazendo “viagens” por estradas do “talvez” que desterritorializam, nesse movimento, “o que foi” e o que estava designado como futuro para sua nação. Na temporalidade intervalar

---

<sup>1</sup> COUTO, Mia. Poema inédito, datado 30.09.82. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um escritor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/Embaixada de Portugal, 1998. p. 20.

<sup>2</sup> COUTO, Mia. Poema inédito escrito em set. de 1982. Idem, *ibidem*. p. 25.

entre a língua portuguesa, que ele torna “menor”, e as línguas africanas, das quais se apropria, ele descanoniza qualquer pretensão de superioridade ou pureza cultural, revelando uma comunidade de muitos mundos, um Moçambique híbrido, destacando a sua “instabilidade” constitutiva, seu caráter dinâmico e narrativo e relacional, sua invenção.

Através do fingimento poético de Couto, emerge uma crítica contundente a um presente que continua a repetir, com novos disfarces, políticas excludentes e violentas e que, desvinculado dos laços com sua tradição, – que como nos mostrou Benjamin é uma “origem” que se traduz sempre outra na sua “restauração” – tenta encontrar um entre-lugar, que precisa ainda ser escrito, pois como diz o escritor moçambicano, a nação, como o poeta que a escreve, é “um barco a ir para aonde não vai”, um barco à deriva em busca de um porto para atracar. Novamente o caminho, movimento errante, alegoria de uma nação que se busca “estilhaçando distritos e territórios” dados, e que não se segmenta como idealidade utópica e perene, mas está em construção. Na *poiesis* da nação moçambicana, um processo em devir, em elaboração, por isso os riscos da incerteza, os constantes desvios a que suas formulações estão submetidas, mas também o fascínio dessa incerteza, seus caminhos promissores.

Usando uma episteme pós-colonial para “inventar” a nação, Couto relê a colonização como parte de um processo transcultural, transnacional, que o seu próprio lugar de branco moçambicano testemunha. Sua escrita diaspórica e descentrada desloca a pretensa homogeneidade das “grandes narrativas” do colonialismo, dispersando-a em múltiplas histórias que vão revelar que o processo colonizador e “civilizatório” do Ocidente, que pregava a temporalidade vazia e homogênea do curso da história, sempre foi como apontaram Said, Bhabha e Hall, atravessado por outras temporalidades que conviviam simultaneamente. Ou seja, nunca houve um único tempo ocidental homogêneo e vazio, mas “condensações e elipses” que funcionaram como contrafluxos ao poder sobredeterminante eurocêntrico e seus sistemas de representação. Um olhar para o passado que expõe também as relações desiguais atuais de poder, em que convivem em conflito contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada e também entre ela e o sistema global.

As estórias de Couto analisadas funcionam também como o “agora” benjaminiano, um tempo de emergência que desloca, portanto, a visão historicista do passado colonial moçambicano, rompendo com o caráter dual das relações metrópole e colônia, modernidade e tradição, instituindo um tempo de diferença para reescrever esse passado a partir de outra temporalidade em que não há *um* passado comum da colonização, mas narrativas fragmentadas de memórias e experiências a partir da dupla inscrição desse “encontro”, isto é, o caráter dialógico de sua alteridade. Na emergência do fragmento que liberta o passado de sua pretensa homogeneidade, defende como o fez Benjamin, a ruptura com o ponto de vista dos vencedores. Interessam, para Couto, os despojos, as ruínas, do cortejo “triunfal” do colonialismo.

A aproximação entre Benjamin e as teorias pós-coloniais, sempre pelo viés do fragmento, reafirma que há, como especulou Kraniauskas, uma espécie de “inconsciente colonial” latente em suas reflexões, e que continua a se revelar nas idéias defendidas por críticos como Said, Hall e Bhabha, especialmente sua análise sobre a pobreza da experiência na leitura do mundo pré-capitalista da *Erfahrung* e seu declínio no mundo moderno das vivências fragmentadas (*Erlebnisse*); sua defesa de uma historiografia que possibilita a identificação dos “agoras” aprisionados no passado, dos quais não temos mais memória, e que por isso escapam ao nosso reconhecimento, interrompendo o fluxo progressista da história vitoriosa do colonialismo; sua reflexão sobre a visão dialética entre civilização e barbárie que não se excluem, mas se relacionam de maneira contraditória, relação fundamental para a agenda pós-colonial que também defende esse contato transcultural, em que o europeu “civilizado” e o outro “bárbaro” estão irremediavelmente ligados em uma síntese ambivalente, e sua reflexão sobre a tradução, que não constitui mero transporte de uma língua para a outra, mas é concebida como insubmissa a polaridades e hierarquias – como original/cópia –, concepção apropriada para ler o espaço transcultural do pós-colonial, em que a relação dual entre senhor/escravo, vencedor/vencido não se mede binária e excludentemente. Dessa relação resta o “intraduzível” migrante pós-colonial das narrativas de Couto, o que se encontra no vértice desse encontro, instituindo o terceiro espaço, o entre-lugar, esse intervalo que o poeta escreve como o que “entre mim e o momento de ser eu nada está escrito”.



A preocupação de Benjamin com os oprimidos, com a necessidade de destruir sistemas totalitários e qualquer epicidade ou utopia que tenha a pretensão de substituir esses sistemas em sua violência homogeneizadora e sua concepção de história como trauma são posições importantes para ler a literatura pós-colonial em Couto. Iluminam a leitura do seu texto, que, por sua vez, abre o pensamento crítico e filosófico de Benjamin para um *além* que só a literatura pode alcançar. Sua ficção abre espaços híbridos que traduzem outras “realidades”, outros dizeres, dado ao caráter de sua linguagem. O que está para além do comunicado, e que o filósofo Benjamin reconhece como o “misterioso”, o “poético”, maior que a filosofia ou a história, porque é abertura para a criação, para a *poiesis*.

Por isso, a reafirmação de que o pensamento de Benjamin defende, ainda que não explicitamente enunciado, a resistência das lutas anticoloniais e para, além disso, também repudia, como o faz Couto, qualquer modelo pós-colonial de nação que se baseia em ideologias e práticas de poder totalitárias. Não basta apenas constatar o sofrimento, mas faz-se necessário também o veemente repúdio ético a essa violência. Não basta apenas salvar os “descendentes liberados”, o futuro, como pregava Marx, mas também, pela escrita literária, os “antepassados escravizados”, o passado que volta, pela lembrança, pela reelaboração poética, para que a história se abra para outras atualizações, as não ditas pela historiografia oficial.

O movimento benjaminiano de destruição e reconstrução, de restauração que possibilita um ressurgir sempre outro do passado, ecoa nas reflexões de Said, Bhabha e Hall, nas suas narrativas sobre as catástrofes da história colonialista e suas vivências traumáticas no pós-colonial. Narrativas que não pretendem um discurso coerente e racional, como bem representam as histórias de Couto, mas que provocam rupturas, apontam as lacunas, os tropeços da historiografia historicista positivista. As culturas diaspóricas e híbridas do pós-colonial, caracterizadas pela impureza e novas e inusitadas combinações de seres humanos, culturas, idéias e políticas demandam novos paradigmas epistemológicos para sua leitura, como defendem Said, Hall e Bhabha, com o olhar contrapontístico e exilado da tradução cultural.

A aproximação que procurei realizar nessa constelação perpassou “veloz como um relâmpago”, na imagem benjaminiana, revelando sua incompletude e anunciando novas e

insuspeitadas relações. Quando contar uma história, histórias e estórias – o fazer de que Platão nutria tanto medo –, é salvar do esquecimento o que ficou às margens do desenvolvimento do vir-a-ser para que ele não desapareça no silêncio, é a possibilidade de despertar no passado “centelhas de esperança”, Benjamin retorna com sua “semente” mais profícua: o papel da narrativa, do texto literário, na sua relação com esquecimento e morte. Narrar agora em empatia com os vencidos porque os “dominadores ainda espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão”, como nos alertou Benjamin. Imobilizar o presente pela palavra poética, presente que é exatamente aquele em que ele mesmo (Couto) escreve suas estórias, fazendo do passado uma experiência única. Na estrutura monádica dos seus romances, a oportunidade “revolucionária” de lutar por um passado oprimido, um presente, que, como nos ilustram seus romances, está suspenso e um futuro interdito.

Couto recusa-se a se contentar com a privacidade da experiência vivida da *Erlebnis*, no ato de narrar a “transmissão” de uma experiência, cujas condições de realização no mundo destruído de Moçambique pós-colonial não mais existem, está fragmentada. Em um mundo em que os portadores da experiência são velhos cujo conselho não é mais entendido ou é inútil, porque os seus ouvintes não compartilham do mesmo saber, em que a comunidade entre a palavra e a vida está desaparecendo, a possibilidade que a literatura abre para que, a partir desses despojos, dessa destruição, possa emergir um novo tempo, uma “nova barbárie”, que para Couto se coloca no entre-lugar entre *Erfahrung* e *Erlebnis*. Nem restauração nostálgica e utópica da tradição, nem o “novo” que busca desvincular-se dessa tradição, mas uma restauração dessa “origem” na visada de um presente que lhe destitui qualquer sentido épico, pois a busca por valores coletivos, que caracteriza o “destino nacional”, se faz pelo conflito, pela diferença. Em uma tradição esfacelada, o destino é incerto, aberto pela profusão de estórias, de pontos de vista.

Como todo o trabalho de pesquisa, este estudo é palimpsesto para muitas outras histórias que ficaram nas suas entrelinhas, no não-dito que se abre para outras especulações. A importância e a atualidade de Benjamin para ler os tempos-espacos pós-coloniais me parecem, ao final deste trabalho, irrefutáveis. Um lugar que se estende constelatoriamente em busca de novas estrelas que articulem diferentes dizeres. A relação tradição versus modernidade, no mundo globalizado das novas nações africanas onde

convivem diferentes posições de sujeitos, em que o oprimido de ontem ainda luta por libertar-se do jugo das opressões sociais, religiosas, políticas demanda também uma revisitação à tradição quando, por exemplo, ela exclui e oprime. Relações de poder em que se visibilizam misoginia, miséria, violência e solidão, como bem ilustram as personagens femininas de Couto, que às vezes usam “locais” de prestígio como classe social e religião para se impor, e muitas vezes também para oprimir, mas lutam para fugir desses mesmos locais culturais, negando-se a se submeter ao seu controle, aos papéis serviçais que a tradição lhes reserva. Duplamente colonizadas pela tradição e pela modernidade, na inter-relação entre o local e o global, reagem com o auto-exílio, como forma de não sujeição, ou com a palavra insistente contra a morte. Sujeitos em um ambiente patriarcal e “colonizador” contra o qual se rebelam. Mas essa é uma de muitas outras histórias que este trabalho deu *passagem* e que abre, na incompletude dos seus fragmentos, para futuros caminhos...

## REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. The African writer and the English language. In: CRISHMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick. (Orgs.) *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* New York: Columbia University Press, 1994.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London & New York: Verso, 1983.

ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

ANGUS, Ian et al. Reflexões sobre o modelo de codificação e decodificação. Uma entrevista com Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai.: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BENJAMIN, Andrew. Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. A doutrina das semelhanças. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. A imagem de Proust. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. A modernidade. In: *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.

\_\_\_\_\_. A tarefa do tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de tradução, 2001.

\_\_\_\_\_. A técnica e o crítico em treze teses. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.

\_\_\_\_\_. Crise do romance. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. Experience. In: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (Orgs.). *Walter Benjamin: selected writings. 1913-1926. v.1* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. Imagens do pensamento: sombras curtas. (ii) In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II.

\_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Posto de gasolina. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras Escolhidas II.

\_\_\_\_\_. O autor como produtor. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras Escolhidas I.

\_\_\_\_\_. O caráter destrutivo. In: \_\_\_\_\_. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: excertos escolhidos*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. O flâneur. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.

\_\_\_\_\_. O jogo das letras. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II.

\_\_\_\_\_. O narrador: considerações acerca da obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

\_\_\_\_\_. Quinquilharias. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II.

\_\_\_\_\_. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo moderno*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas.

\_\_\_\_\_. Tiergarten. In: \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. Obras escolhidas II.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BHABHA, Homi. Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Locais da cultura. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. O compromisso com a teoria. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Signos tidos como milagres: questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Dehli, em maio de 1817. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Humanitas.

BOGUE, Ronald. *Deleuze on literature*. Nova York: Routledge, 2003.

BOLLE, Willi. A metrópole como medium-de-reflexão. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

BOLZ, Norbert W. É preciso teologia para pensar o fim da história?. Filosofia da história em Walter Benjamin. *Revista USP*. Dossiê Walter Benjamin. São Paulo, n. 15, set. out. nov. 1992.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó/SC: Argos, 2002.

CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew, OSBORNE, Peter. (orgs.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CHABAL, Patrick. Part I. Mozambique In: \_\_\_\_\_. et al. (Orgs) *The postcolonial literature of lusophone Africa*. Witwatersrand University Press, Johannesburg, South Africa: 1996.

CHAVES, Ernani Pinheiro. *Mito e história: um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*. São Paulo: USP, 1993. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CHEN, Kuan-Hsing. A formação de um intelectual diaspórico. Uma entrevista com Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

CHRISMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick. Colonial discourse and post-colonial theory: an introduction. In: CHRISMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick (Orgs.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique do período colonial ao regime socialista. In: FRY, Peter. (Org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. Humanitas

COUTO, Mía. A porta. In: \_\_\_\_\_. *O país do queixa-andar: crónicas jornalísticas*. Maputo: Ndjira, 2003.

\_\_\_\_\_. As nossas imaginografias. In: ANGIUS, Fernanda e ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. *A varanda do frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996.

\_\_\_\_\_. *Cada homem é uma raça: estórias*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_. Camões na Mafalala, In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano*. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.



\_\_\_\_\_. Carta ao mano Nelson. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. Celebrar uma cultura mulata. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. Cultura na África é garrafa de naufrago. Entrevista com Mia Couto e Pepetela. *Folha de São Paulo*. Folha Ilustrada. 6 de novembro de 1999.

\_\_\_\_\_. Escrita desarrumada. Entrevista a Omar Ribeiro Thomaz e Rita Chaves. Mais! *Folha de São Paulo*. 23 de agosto de 1998.

\_\_\_\_\_.Entrevista a Elisa Andrade Buzzo. Disponível em: <<http://www.digestivocultural.com/colunista/colunas.asp?codigo=2047>>. Acesso em 06/02/07.

\_\_\_\_\_.Entrevista a Maria Leonor Nunes. Disponível em: <<http://www.visão.clix/default.asp?CpContantId=330444>> Acesso em 06/07/07.

\_\_\_\_\_. Este homem é um país. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. *Estórias abensonhadas*. Lisboa: Editorial Caminho, 1996.

\_\_\_\_\_. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista a Marilene Felinto. Disponível em: <<http://www.pphp.uol/Br/tropico/html/textos/1393.1.shl>>. Acesso em 20/06/07.

\_\_\_\_\_. Moçambique: retratos de esperança. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. Os desabitantes da tela. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. O estorinhador Mia Couto. A poética da diversidade. Entrevista a Celina Martins. Disponível em: <<http://www.rlbeditora.com/revista/artigos/celina3html>> Acesso em 07/07/07

\_\_\_\_\_. O jogo das reinvenções. Entrevista a Sophia Beal. Disponível em: <<http://www.lainsignia.org/2005/marzo/cul.030htm>>. Acesso em 02/02/07

\_\_\_\_\_. O imprevisionário. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. O prazer quase sensual de contar histórias. Entrevista. Disponível em: <<http://flip2007wordpress.com/2007/06/30/o-prazer-quase-sensual-de-contar-historias-entrevista-com-mia-couto/>>. Acesso em 12/12/07.

\_\_\_\_\_. *O último voo do flamingo*. Maputo: Ndjira, 2000.

\_\_\_\_\_. Palestra sobre literatura portuguesa. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. Perguntas à língua portuguesa. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

\_\_\_\_\_. Sou um poeta que conta estórias. Entrevista. Disponível em: <<http://www.circuloleitores.pt/clartigosfree.asp?codartigo=68379>>. Acesso em 03/04/07

\_\_\_\_\_. *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995

\_\_\_\_\_. Trinta anos de independência de Moçambique. Disponível em: <[http://www.swissinfo.or/spt/swissinfo.htm?siteSect=105\\$sid=5895454](http://www.swissinfo.or/spt/swissinfo.htm?siteSect=105$sid=5895454)>. Acesso em 02/05/2006.

\_\_\_\_\_. Uma arte à procura de sua cultura. In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. . *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998

\_\_\_\_\_. Uma luso-afonia? In: ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra*: estudo, selecção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português/ Embaixada de Portugal, 1998.

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

CRUZ, Cláudio Celso Elano da. *Imanência e melancolia n' O Idiota de Dostoievski, e na Origem do drama barroco alemão, de Walter Benjamin*: elementos para uma tipologia do romance moderno no âmbito da sociologia da literatura. Porto Alegre: PUC-RS, 1997. 155 p. Tese (Doutorado em Letras). Curso de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

\_\_\_\_\_. Um olhar benjaminiano à obra de João Simões Lopes Neto. In: *Anais do II Seminário de Estudos Benjaminianos*. Pelotas: Edufpel, 2001.

CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca, 1999.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

\_\_\_\_\_. Tratado de monadologia: a máquina de guerra. In:\_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997. Coleção Trans

DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

DIRLIK, Arif. The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism. In: McCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir; SHOHAT, Ella. *Dangerous liaisons: gender, nation and postcolonial perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

EAGLETON, Terry. O rabino marxista: Walter Benjamin, In: \_\_\_\_\_*A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FRY, Peter. Apresentação. In: FRY, Peter. (org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Anexo: Walter Benjamin, um estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

\_\_\_\_\_. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago,

\_\_\_\_\_. *História e narração em Walter Benjamin*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. Palavras para Hubinek. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.

\_\_\_\_\_. Prefácio. Walter Benjamin e a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas I.

GARBER, Klaus. Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio? A filosofia da história em Walter Benjamin. *Revista USP. Dossiê Walter Benjamin* São Paulo, n. 15, set. out. nov. 1992.

GEFFRAY, Christian. *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre*. Paris: Karthala, 1990.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: \_\_\_\_\_ *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: \_\_\_\_\_ *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre o modelo de codificação e decodificação. Uma entrevista com Stuart Hall. In: \_\_\_\_\_ *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília, Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Humanitas.

\_\_\_\_\_. The West and the Rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al (Orgs.) *Modernity: an introduction to modern societies*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KAFKA, Franz. Discurso sobre o ídiche. Texto mimeografado, com tradução do francês do Prof. Dr. Tomaz Tadeu da Silva.

KANGUSSU, Imaculada. Walter Benjamin e Kant II: twilight zone: o lugar da beleza em Kant & Benjamin. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

KEHL, Maria Rita. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

KRANIAUSKAS, John. Cuidado, ruínas mexicanas! 'Rua de mão única' e o inconsciente colonial. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs) *A filosofia de Walter Benjamin.: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.

LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. Babilônios somos. A modo de apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.) *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. Dar a palavra. Nota para uma dialógica da transmissão. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.) *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LOOMBA, Ania. *Colonialism/postcolonialism*. London/New York: Routledge, 1998.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Una lectura de la tesis “Sobre el concept de historia”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A, 2002. Sécción Obras de Política y Derecho.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.

LYON, David. *Pós-modernismo*. São Paulo: Paulus, 1998.

McCLINTOCK, Anne. The angel of progress: pitfalls of the term “post-colonialism”. In: WILLIAMS, Patrick, CHRISMAN, Laura. (Orgs.) *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

MATOS, Olgária. Passagens: cidades-viagem. In: MISSAC, Pierre. *Passagens de Walter Benjamin* São Paulo: Iluminuras, 1998.

MELO, João de. (Org.) *Os anos da guerra. 1961-1975*. Os portugueses em África: crónica, ficção e história. v. 2 Lisboa, Dom Quixote, 1988.

MIGNOLO, Walter. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: *A condição pós-colonial. Gracoatá*. Revista do Instituto de Letras. Niterói: EDUFF, 1996. v. 1 2. sem. 1996.

MOSÉS, Stephane. L’idée d’origine chez Walter Benjamin. In: WISMANN, Heinz. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Editions du Cerf, 1986.

ORLANDI, Luís; THEMUDO, Tiago. Prefácio. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo em Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PADILHA, Laura Cavalcante. A semântica da diferença. In: \_\_\_\_\_. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Coleção Memória das Letras, 10.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PROUST, Michel. *O tempo redescoberto*. Porto Alegre; Rio de Janeiro: Globo, 1983.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. Biblioteca Tempo Universitário, 63.

SAID, Edward. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. Between worlds. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Introduction: criticism and exile. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge; Massachusets: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. Traveling theory. In: \_\_\_\_\_. *The world, the text, and the critic*. Cambridge; Massachusets: Harvard University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Traveling theory reconsidered. In: \_\_\_\_\_. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista com Boaventura de Sousa Santos. *Educação & Realidade*. Porto Alegre: FAGED/UFRGS v. 26, n.1, jan/jun 2001.

\_\_\_\_\_. O pós-colonial e o pós-moderno e para além de um e de outro. Disponível em: <[http://www.ces.pt/misc/Do\\_pos-moderno\\_ao\\_pos-colonial.pdf](http://www.ces.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf)>. Acesso em 01/09/07.

\_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. Alegorias de abril: Moçambique e o sonho de um outro Vinte e Cinco, uma nova leitura do romance *Vinte e zinco* de Mia Couto. *Via Atlântica*. São Paulo/USP. Dep. De Letras, n.3, 1999, p. 110-23.

\_\_\_\_\_. Entre crimes, detetives e mistérios. (Pepetela e Mia Couto: riso e melancolia e o desvendamento da história pela ficção. Disponível em: <http://www.unigranrio.br/acad/ihm/graduação/letras/numero5/textocarmenhtml>. Acesso em 05/01/08.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Alegoria da leitura, figuras da melancolia: “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.

\_\_\_\_\_. A história como trauma. In: NESTROWSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Orgs.) *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Double bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética. São Paulo. Iluminuras, 1999.



SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem etnocêntrica: multiculturalismo e representação* São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Guilherme Otávio (Org.) *O fenômeno urbano*. São Paulo: Zahar, 1979.

SOVIK, Liv. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Humanitas.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TÉLLEZ, Magaldy. A paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. (Orgs) *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

THIONG'O, Ngugi wa. The language of African literature. In: CHRISMAN, Laura; WILLIAMS, Patrick. (Orgs.) *Colonial Discourse and Post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

VIDAL, Paloma. A mise-en-abyme de *Terra sonâmbula*. Disponível em: <<http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=629>>. Acesso em 15/07/07.