

REPRESENTAÇÕES PÓS-COLONIAIS NA CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM DE MIA COUTO

Cinthia Lopes de OLIVEIRA³⁰

RESUMO

Este estudo é resultado das leituras e discussões acerca de conceitos, geralmente polissêmicos, tais como cultura e identidade cultural, língua e linguagem, colonização e globalização e da reflexão sobre as confluências culturais das diásporas africanas advindas das colonizações. A pesquisa justifica-se devido à necessidade do aprofundamento da reflexão acerca das práticas e estratégias discursivas presentes nos textos ficcionais produzidos nas ex-colônias portuguesas, levando-se em consideração os aspectos da relação entre as culturas e a resistência ao pensamento hegemônico uniformizador, a fim de se construir um discurso crítico em relação à textualidade pós-colonial. Para fins de análise, foram delimitados para esse estudo, textos do escritor moçambicano Mia Couto, em especial o conto “O embondeiro que sonhava pássaros” do livro *Cada homem é uma raça*, além de textos de suas palestras do livro *Pensatempos* que relatam sua experiência enquanto escritor de fronteiras. A reinvenção da linguagem observada em Mia Couto utiliza-se da ressignificação da palavra inserindo nela uma pluralidade de sentidos que provocam uma dilatação das potencialidades virtuais do signo linguístico. O escritor expressa, igualmente, em sua escrita uma sofisticada forma de dialogar com a tradição da oralidade das línguas africanas que se veem intertextualizadas em seus contos. Assim, em Mia Couto, as recombinações linguísticas e semânticas provenientes desse pluralismo cultural se apresentam em um caleidoscópio de riquezas culturais híbridas.

PALAVRAS-CHAVE: Fronteira; Língua; Oralidade; Relação; Resistência.

Reflexão inicial

O estudo de obras literárias no pós-colonialismo abre um leque de possibilidades de se refletir sobre conceitos que, normalmente, estão carregados de duplas significações. Termos como identidade, cultura, linguagem, colonização e globalização:

A perspectiva criativa das literaturas que cruzam territórios culturais diversos confirma a percepção de que os gêneros não podem ser descritos por

30 UFJF, Faculdade de Letras, Programa de pós-graduação em Estudos Literários, Rua Tenente Lucas Drumont, 240, Jardim Natal, 36.083-390 – Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil, e-mail: cinthia.lopes@ufjf.edu.br.

características essencialistas, mas pela abertura de meios descritivos, pelo recurso às poéticas locais, ainda que incipientes. Sabemos que qualquer escritor, em qualquer literatura, pode contribuir para a reformulação de um gênero, mas o escritor, que incorpora formas de outras tradições culturais, obriga-nos a articular ajustes nas nossas percepções do literário, de forma a considerar a importância, por exemplo, das poéticas orais como modelos base, como fonte de inspiração e de hibridação (Leite, 2003:20).

Em sociedades que passaram pelo processo de colonização, ainda que a literatura contemplasse uma multiplicidade de fenômenos, isso não significava contemplar uma diversidade de discursos, visto que o olhar literário se amparava em uma possível universalidade ou em uma configuração cultural homogênea tendo por base o discurso de um sistema dominante, o discurso do colonizador. Esse discurso transparecia nas obras canônicas, legitimadas por grupos detentores do discurso e que, portanto, disseminavam e replicavam suas vozes dominantes. O processo de independência das colônias e o desafio de se repensar a descolonização como uma reinvenção de uma cultura outra, que não possa ser contemplada pela exclusão de grupos minoritários ou que não se resolva pela simples exclusão do colonizador proporcionaram aos estudiosos e teóricos do pós-colonialismo dar a devida importância às variantes, colocar em discussão critérios estéticos e institucionais, questionar modelos canônicos, buscar alternativas e mais ainda, fugir de classificações fixas e definitivas. Como ponto de partida, pode-se considerar o seguinte questionamento de Ana Mafalda Leite (2003:19): “De que lugar teórico escreve a prática crítica e como se julga o processo de atribuição de mérito ou de estranheza e ou desadequação canônica no cada vez maior e mais diversificado corpo literário das literaturas pós-europeias? “

Considerações sobre alguns termos polissêmicos

Os termos e conceitos literários se multiplicam para dar conta das variedades e das especificidades das identidades e nações pelo mundo. Assim como as viagens transcontinentais, as culturas viajam entre si em trocas e reformulações constantes. A problematização desses processos de deslocamentos e justaposições culturais favorece a ruptura com as concepções de identidade fixa e a perspectiva de nação como uma representação centralizadora e unilateral. Abdala Junior (2002) é categórico ao afirmar

que do ponto de vista da ciência, “todas as culturas são mescladas e originárias de contatos culturais”, contatos esses que são rastros para o conhecimento do caminho da história humana. Ele cita as duas noções do martinicano Édouard Glissant que permitem a reflexão sobre orientações básicas entre povos colonizadores e colonizados: culturas atávicas e culturas compósitas. Suas reflexões sobre esses conceitos têm por objetivo tentar compreender as motivações pelas quais algumas culturas procuram se expandir e se sobrepor às outras, caso das culturas europeias de constituição atávica cujas orientações expansionistas adotaram atitudes autoritárias e dominadoras durante o período colonial:

As culturas atávicas, formadas há muito tempo, teriam uma determinada gênese e uma filiação, que se legitimariam [...] em um determinado território. São culturas [...] que procurariam se expandir e sobrepor-se àquelas com que vieram a se deparar em seu curso histórico. Para tanto, desenvolveram a ideia de um mito fundador para dar legitimidade a seu domínio. [...] Já as culturas compósitas, formadas de elementos heterogêneos, são abertas ao contato com outras culturas e se mostram dispostas a se mesclar (Abdala Junior, 2002:16).

Glissant desenvolve, a partir das noções básicas de constituição das culturas, o conceito de *crioulização* como a interseção desses contatos entre diferentes culturas, possíveis, a princípio, através dos conflitos e negociações entre línguas, linguagens e demais elementos culturais no movimento das colonizações e, posteriormente, pelos movimentos migratórios da globalização:

A crioulização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalorizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro. E por que a crioulização e não mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem (Glissant, 2013:20).

Tanto Abdala Junior, quanto Glissant concordam que a coexistência dessas duas culturas (atávicas e compósitas) num mesmo território, em face do processo colonial e das diásporas permitiu tanto trocas culturais dos colonizados entre si mesmos quanto dos colonizados com os colonizadores, vivenciando todos, um processo que Glissant denominou de *relação* – “a identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes” (Glissant, 2013:25).

Uma identidade que vivenciasse o processo da relação comportaria uma abertura ao outro. Poder-se-ia dizer que Mía Couto reescreve poeticamente esse conceito quando ele afirma:

Não há nenhum de nós que seja cidadão de uma só nação. Repartimo-nos por universos vários. Somos cidadãos da oralidade, mas também da escrita. Somos urbanos e rurais. Somos da nação da tradição e da modernidade. [...] E é assim que terá que ser: partilhamos mundos diversos sem que nenhum desses universos conquiste hegemonia sobre os outros (Couto, 2005:93).

Leite ressalta que logo depois da segunda guerra, com a independência de vários países colonizados, o termo *pós-colonial* designava um sentido estritamente cronológico, mas a partir dos anos de 1970, o termo se resignificaria e a crítica o utilizaria como reflexão sobre os efeitos da colonização na cultura. Segundo ela, o termo pós-colonialismo pode “estender-se como incluindo todas as estratégias discursivas e performáticas [...] que frustram a visão colonial, [...] implicando um alargamento do *corpus*, capaz de incluir outra textualidade que não apenas das literaturas emergentes” (Leite, 2003:5). Sob esse enfoque o termo englobaria os escritos da época colonial, provenientes das ex-colônias da Europa com objetivo de analisar as práticas discursivas nas quais a resistência às ideologias colonialistas, aparentemente, fosse predominante.

Para Stuart Hall, o termo pós-colonial não se restringe a descrição de uma determinada sociedade ou época, “ele relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (Hall, 2013:119). Hall adverte que o termo global não se referiria a um sentido de totalidade universal, nem poderia ser interpretado como específico a alguma nação ou sociedade em particular. Essa resignificação do termo global remete ao conceito de relação, desenvolvido por Glissant. Hall se identifica, ainda com as relações transversais e laterais que Paul Gilroy denomina *diaspóricas*, no sentido em que se complementam, e, ao mesmo tempo, se deslocam entre os sentidos de local e global, centro e periferia, através das inter-relações e justaposições culturais, também observadas no conceito de *Atlântico Negro*. Sobre o trânsito entre as diversas margens, Mia Couto reflete: “Um homem é uma ponte ligando as diversas margens” (Couto, 2005:91).

Literatura e as zonas de contato

Os estudos literários e a própria significação do termo literatura foram, e muitas vezes ainda são, dominados por noções de universalidade, numa concepção de que seria possível construir uma poética universal com discurso homogêneo situando a literatura numa “zona incontaminada da ideologia” (Leite, 2003:18). Consequentemente, essa crença conferia à literatura um prestígio especial e um isolamento desta em relação às outras formas de discurso, ou seja, tornava impraticável o questionamento dos procedimentos de formação dos cânones literários, legitimados por um sistema de valores instituído por grupos detentores de poder cultural. Assim, a importância dos estudos pós-colonialistas reside no fato deles permitirem a discussão do significado e do sentido dessas formulações universalizantes permitindo uma variante aos modelos pré-estabelecidos.

Glissant traz uma reflexão sobre os três sentidos do verbo entender, quais sejam: ouvir, compreender e harmonizar. Essa ressignificação dos termos é importante quando se deseja compreender formas de convivência das novas formas de cultura:

Ouvir o outro, os outros, é ampliar a dimensão espiritual de sua própria língua, ou seja, colocá-la em relação. Compreender o outro, os outros, é aceitar que a verdade de outro lugar se justaponha à verdade daqui. E harmonizar-se ao outro é aceitar acrescentar, às estratégias particulares desenvolvidas em favor de cada língua regional ou nacional, estratégias de conjunto que seriam discutidas em comum (Glissant, 2013:48).

Leite classifica a textualidade pós-colonial como um fenômeno, necessariamente, hibridizado, na qual os sistemas culturais de colonizados e colonizadores confluem e coexistem:

A textualidade pós-colonial é necessariamente um fenômeno hibridizado, ou plural, no sentido de coexistência de uma pluralidade de formas e de propostas, resultantes da relação entre os sistemas culturais europeus enxertados e ontologias indígenas, com o seu impulso de criar ou recriar identidades locais, novos campos literários (Leite, 2003:28).

Couto reflete sobre a impossibilidade de se retratar a identidade de uma cultura fixando-a em uma imagem, especialmente quando essa imagem já está solidificada e pré-concebida no imaginário coletivo como uma fotografia fixa da realidade. Ao se questionar sobre o que seria a África, a resposta não se resolveria em um único clique. Nenhuma fotografia poderia, de forma unívoca, lhe representar a alma. De fato, um

continente tão rico e tão vasto culturalmente não poderia ser resumido em uma imagem devido a sua constituição fragmentária e estilhaçada em mil formas de representação:

Este continente é, ao mesmo tempo muitos continentes. Os africanos são um entrançar de muitos povos. A cultura africana não é uma única, mas uma rede multicultural em contínua construção. Os teóricos e analistas afligem-se com esta indefinição. Estão apressados em balizar a africanidade. Habitados ao retrato fácil, à revelação instantânea do discurso mais ideológico que científico, eles acabam frustrados. Mas é exatamente nessa indefinição que pode estar uma das maiores riquezas do continente (Couto, 2005:79).

Por não existir uma identidade pura pré-colonial absoluta a que se possa retornar, dessas novas textualidades pluralizadas advêm novos campos literários que se caracterizam pela reinvenção de um entre-lugar entre o passado nostálgico e utópico e a recuperação das vozes culturais. É um processo de ressignificação, filtragens, descentramento e reconfigurações que revitalizam a percepção do passado e questionam os legados históricos e literários apreendidos:

Uma das questões mais permanentes nos estudos críticos africanos no decorrer das últimas décadas tem a ver com a demonstração das relações que a literatura africana, escrita em línguas europeias, estabelece com as fontes indígenas orais. A tendência geral tem sido mostrar como a configuração especial que a oralidade, ou oratura, institui nos textos literários, leva à caracterização da especificidade e autonomização destas literaturas em relação às suas origens coloniais (Leite, 2003:35).

Ao caracterizar as culturas atávicas e compósitas, Abdala Junior observa uma diferenciação na veiculação das mesmas: “as atávicas foram difundidas sobretudo através de textos impressos; as compósitas, na oralidade, por meio dos ‘causos’, contos, mitos e lendas populares” (Abdala Junior, 2002:16). Pautando-se nessa diferença, serão analisados aspectos da oralidade, recursos intertextuais e hibridismos linguísticos no conto “O embondeiro que sonhava pássaros” do escritor moçambicano Mia Couto que representaria apropriações textuais do legado cultural africano no interstício da pós-colonização.

Mia Couto em poucas palavras

Mia Couto, pseudônimo de Antônio Emílio Leite Couto, nasceu na Beira, em Moçambique em 1955. Teve o reconhecimento como um dos principais escritores

africanos da atualidade. Seu romance *Terra sonâmbula* (1992) foi considerado um dos dez melhores livros africanos do século XX. Recebeu vários prêmios e é traduzido para vários países.

O próprio escritor se apresenta:

Sou moçambicano, filho de portugueses, vivi o sistema colonial, combati pela independência, vivi mudanças radicais do socialismo ao capitalismo, da revolução à guerra civil. Nasci num tempo de charneira, entre um mundo que nascia e outro que morria. Entre uma pátria que nunca houve e outra que ainda está nascendo. Essa condição de um ser de fronteira marcou-me para sempre. (Couto, 2005:106).

O livro *Cada homem é uma raça* teve sua primeira edição em 1990 e é constituído de onze contos nos quais se pode observar, além da sensibilidade poética das narrações de histórias moçambicanas, uma forte conotação da realidade colonial vivenciada por aquele povo. O universo mágico dos contos se mescla à denúncia da violência da colonização resultando em contos de extraordinária prosa poética que desassossegam as almas acostumadas somente à fantasia da realidade.

Cada conto do livro *Cada homem é uma raça* vem acompanhado de uma epígrafe em forma de frase, diálogo ou provérbio. Mia Couto disserta sobre as várias representações que cabem em cada ser, representando as trocas culturais como intercâmbios internos da alma que seria destituída da unidade como forma de nação. Em conformidade com essa ideia, Couto cita na epígrafe do conto “A Rosa caramela” uma frase que encerra o significado das imbricadas trocas culturais advindas da colonização: “[...] No arremesso certo vai sempre um pouco de quem dispara” (Couto, 2013:11).

O conto “O embondeiro que sonhava pássaros” apresenta como epígrafe a frase: “Pássaros, todos os que no chão desconhecem morada” (Couto, 2013:61). Mafalda Leite compartilha com Ruth Finnegan a observação do uso de provérbios, que começam, sublinham ou terminam uma história como forma de resgate da memória e da tradição de oralidade africana: “O provérbio parece ser uma das formas ideais para preencher o papel de iniciador, que assume o escritor africano, à maneira do contador de histórias, e ao mesmo tempo serve-lhe para caracterizar a mundividência dos mais-velhos, em especial do mundo rural” (Leite, 2003:45-46). Pode ser ainda uma forma de controle narrativo, ou uma reiteração da história contada, ou ainda, um mote de abertura ou de posteriores desenvolvimentos desta. Essas observações são atribuídas pela pesquisadora ao romance *Terra Sonâmbula*, mas poderiam ser estendidas aos contos de Mia Couto.

O embondeiro que sonhava pássaros

O conto se inicia apresentando a personagem do vendedor de pássaros: o passarinho. Homem que, em seu país, era como um estranho, um deslocado, sempre à sombra, não tendo sequer o abrigo de um nome:

Esse homem sempre vai ficar de sombra: nenhuma memória será bastante para lhe salvar do escuro. Em verdade, seu astro não era o sol. Nem seu país não era a vida. Talvez, por razão disso, ele habitasse com cautela de um estranho. O vendedor de pássaros não tinha sequer o abrigo de um nome. Chamavam-lhe o passarinho (Couto, 2013:63).

Ernst Cassirer escrevendo sobre mitologia observa a relevância do nome para aceção de identidade: para os esquimós, o homem era composto de um trio: seu corpo, sua alma e seu nome, já as leis romanas determinavam que os escravos não teriam direito ao nome porque não poderiam “funcionar como personalidades independentes”. O nome era determinante em várias culturas como constituição de respeito à individualidade: “A unidade e unicidade do nome não compõem somente o signo da unidade e unicidade da pessoa, mas a constituem realmente, pois o nome é que, antes de mais nada, faz do homem um indivíduo” (Cassirer, 1985:69).

O encanto dessa personagem vem das melodias que puxava da muska (uma pequena gaita de boca), dos pássaros que comercializava – aves de belezas jamais vistas – e, principalmente, pelas histórias narradas às crianças, filhas dos colonos, em especial ao menino Tiago. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2003:689), “o pássaro, símbolo da alma, tem um papel intermediário entre a terra e o céu”, nas mitologias centro-asiáticas, siberianas e indonésias, os pássaros empoleirados na árvore do mundo representavam as almas dos homens que viriam a nascer. As aves, no conto encontravam-se relacionadas ao embondeiro, árvore símbolo da tradição africana, também conhecida como baobá ou calabaceira. São aves que significam a diversidade e a desterritorialidade. Não sendo de lugar algum, são de todos. Multicoloridas, encantam pela beleza e pela tradição, pousadas no embondeiro representam a alma humana no seu estado primitivo, ainda por nascer.

O passarinho, assim como as culturas híbridas, imbricava duas representações. Ele era o encanto das crianças e a inquietação dos adultos:

Era Tiago, criança sonhadeira, sem outra habilidade senão perseguir fantasias. Despertava cedo, colava-se aos vidros, aguardando a chegada do vendedor. O homem despontava, e Tiago descia a escada, trinta degraus em

cinco saltos. Descalço, atravessava o bairro desaparecendo junto com a mancha da passarada. O sol findava e o menino sem regressar. Em casa de Tiago se poliam as lástimas (Couto, 2013:64).

Se para as crianças, o passarinho abria as portas da fantasia, os adultos se esforçavam para desconstruir sua figura de herói:

Por trás das cortinas, os colonos reprovavam aqueles abusos. Ensinavam suspeitas aos seus pequenos filhos – aquele preto quem era? Alguém conhecia recomendações dele? Quem autorizara aqueles pés descalços a sujarem o bairro? Não, não e não. O negro que voltasse ao seu devido lugar (Couto, 2013:64).

José Luiz Cabaço e Rita Chaves observam o posicionamento de Frantz Fanon acerca da dominação colonial conduzindo uma violência aos direitos do colonizado como indivíduo autônomo. É evidente que essa atitude do colono se ampara no conceito de *racialização*, em um duplo processo de alienação, tanto econômica quanto humana, constituindo uma interiorização do complexo de inferioridade consequente da suposição de superioridade de uma raça sobre a outra. “Ao ser definido como ‘natural’, o colonizado é reduzido a um dos ‘elementos da natureza’ que caracterizam a colônia” (Cabaço; Chaves, 2004:74). Mia Couto aborda essa questão ao inserir em seu texto passagens que demonstram a naturalização do colonizado como um ser primário, comparável à natureza, e, portanto, acultural - sem história, sem moral, despido de valores e pronto para ser “civilizado”. Veja o trecho do conto:

Os portugueses se interrogavam: onde desencantava ele tão maravilhosas criaturas? Onde, se eles tinham já desbravado os mais extensos matos? O vendedor se segredava, respondendo um riso. Os senhores receavam as suas próprias suspeições – teria aquele negro direito a ingressar num mundo onde eles careciam acesso? Mas logo se aprontavam a diminuir-lhe os méritos: o tipo dormia nas árvores, em plena passarada. Eles se igualam aos bichos silvestres, se concluíam. (Couto, 2013:65).

Em casa, o menino Tiago deixava escapar os ensinamentos ouvidos do velho passarinho sobre a árvore sagrada, o embondeiro: “Deus a plantara de cabeça para baixo. [...] Aquela árvore é capaz de grandes tristezas. Os mais velhos dizem que o embondeiro, em desespero, se suicida por via das chamas. Sem ninguém pôr fogo” (Couto, 2013:64-65).

A árvore é um dos sinônimos de eixo do mundo por estabelecer símbolo de contato entre a terra e o céu:

A árvore põe igualmente em comunicação os três níveis do cosmo: o subterrâneo, através de suas raízes sempre a explorar as profundezas onde se enterram; a superfície da terra através de seu tronco e de seus galhos inferiores; as alturas por meio de seus galhos superiores e de seu cimo, atraídos pela luz do céu. (Chevalier; Gheerbrant, 2003:84)

A personagem de Mia Couto ganha ares de fantasia ao morar no oco da árvore: “A residência dela era um embondeiro, o vago buraco do tronco” (Couto, 2013:64). São várias as lendas africanas que representam a ideia do embondeiro como uma árvore invertida, plantada, divinamente, de cabeça para baixo, essa ideia de inversão pode ser observada também no simbolismo hindu, no esoterismo hebraico, no Islã, no folclore islandês e finlandês e em certas tribos australianas e nos Upanixades, refletindo a ideia de que a vida vem do céu e penetra na terra:

No Oriente, assim como no Ocidente, a árvore da vida é muitas vezes invertida. Essa inversão, segundo os textos védicos, proviria de uma certa concepção do papel desempenhado pelo Sol e pela luz no crescimento dos seres: é do alto que os seres extraem a vida, é de baixo que eles se esforçam para fazê-la penetrar no mundo. (Chevalier; Gheerbrant, 2003:86)

A entrada do passarinho no bairro dos brancos restaura as fantasias das crianças e cria uma perturbação na ordem estabelecida pelos colonos; “[...] os meninos, por graça de sua sedução, se esqueciam do comportamento. Eles se tornavam mais filhos da rua que da casa” (Couto, 2013:66). O passarinho adentrava nos seus devaneios se considerando um membro da família deles, um tio. Vem desta feita a proibição para as crianças saírem à rua que se desdobra sob a forma de vários acontecimentos inexplicáveis no bairro, quando portas e janelas se abriam sozinhas, gavetas de armários apareciam reviradas e cheias de alpiste. O bairro em alvoroço se reúne em decisão de sair em busca do passarinho. Tiago, que ouvira toda a conversa, segue para avisar ao vendedor de pássaros que fugisse antes da chegada dos colonos.

No embondeiro, o vendedor não se abala, arruma-se como um bom anfitrião para receber os visitantes: “Serenamente, entrou no tronco e ali se demorou. Quando saiu já estava gravatado, de fato mezungueiro” (Couto, 2013:68). Tiago esconde-se à chegada dos colonos e presencia a violência que empregam ao velho passarinho, que amarrado pelos pulsos é levado para o calabouço.

O embondeiro que estava em branco florir deixa cair suas flores que, ao chão, se avermelham, numa metáfora da prisão e tortura do passarinho. Na simbologia do branco, encerram-se as mutações do ser, é uma cor de rito de passagem. É uma cor

onírica, pois não se encontra ligada nem ao sol e nem a lua, não é solar, nem é a cor da aurora, representa o vazio entre a noite e o dia, é a cor da alvorada.

Entre sufistas, também se encontra a relação simbólica do branco e do vermelho. O branco é a cor essencial da Sabedoria, vinda das origens e vocação do devenir do homem; o vermelho é a cor do ser, mesclado às obscuridades do mundo e prisioneiro de seus entraves; tal é o homem sobre a terra” (Chevalier; Gheerbrant, 2003:144).

Tiago procura pelo passarinho que tem sua gaita atirada pela janela. Tiago junta as partes do instrumento como se juntasse os pedaços de sua alma, ferida pelo sofrimento do amigo e toca uma melodia como se fizesse um embalo até adormecer. “Acordou num chilreino. Os pássaros! Mais de infinitos, cobriam toda a esquadra. Nem o mundo, em seu universal tamanho, era suficiente poleiro”. (Couto, 2013:70).

O efeito das justaposições e aglutinações de palavras, em Mia Couto, a exemplo de “sonolentidão” e “chilreino” é descrito por Mafalda Leite como *naturalização* pelo “modo de enquadrar valores específicos da cultura oral e tradicional moçambicana no contexto atual de modernização e da escrita” (Leite, 2003:39), ou seja, convoca o leitor a assumir o papel do ouvinte do contador de histórias. Ela se utiliza, ainda, de um termo de um nigeriano Ato Quayson para explicar essa relação entre a literatura africana e o contexto da tradição de oralidade: *interdiscursividade* – o texto literário não seria visto como um espelho refletor de elementos culturais, mas sim, um campo prismático de interações entre discursos culturais e literários.

O estudo dos gêneros, enquanto processo de representação da oratura africana nos textos literários, tem dedicado especial atenção à caracterização de uma textualidade formal manifesta, que se observa pela detecção de técnicas narrativas características, como o uso da máxima, do conto, de lendas e de mitos, pela presença de certas expressões, como as fórmulas, ou ainda através de declarações de intenção nas introduções, dedicatórias títulos ou subtítulos (Leite, 2003:38).

Além dos neologismos, os contos apresentam palavras da cultura africana incorporadas ao texto, como os termos “muska” e “mezungueiro”. Para tais termos é oferecido um glossário ao final do livro. Outras palavras ampliam sua significação pela alteração sufixal alcançando elevado valor poético. É o caso de “barulhosos” e “arvorejado”.

A linguagem metafórica se revela em expressões solares: “ correram-se as cortinas, as casas fecharam suas pálpebras” (Couto, 2013:66).

Glissant descreve o multilinguismo, não como o conhecimento e a coexistência de todas as línguas em um mesmo texto ou espaço, mas a presença das línguas do mundo na prática da linguagem:

Deporto e desarrumo minha língua, não elaborando sínteses, mas sim através de aberturas linguísticas que me permitem conceber as relações das línguas entre si em nossos dias, na superfície da terra – relações de dominação, de convivência, de absorção, de opressão, de erosão, de tangência, etc. –, como em um imenso *drama*, em uma imensa tragédia de que minha própria língua não pode ficar isenta e salva (Glissant, 2013:44).

No contexto da atualidade, Glissant reflete sobre a relação da literatura e da linguagem com o “caos-mundo”, que impediria uma escrita monolíngue, sem afetação e sem influências e defende que na atualidade, as línguas dominantes e dominada se completam e são solidárias. Segundo ele, “o imaginário do homem necessita de todas as línguas do mundo” (Glissant, 2013:44). Parece ser a receita seguida por Mia Couto ao expressar através da linguagem, a tradição e a modernidade que fluem da sua escrita:

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

De forma prática, os conflitos entre colonos e colonizados, bem como a problemática da identidade e do local que cada um ocupa se veem retratados, em especial, nesse trecho do conto. Aqui, em papel inverso, o colonizador branco se descobre deslocado, reflete sobre a inadequação de sua presença naquele espaço colonizado, mas, no entanto, saúda o passado, como solução para a problemática da colonização:

Fosse por desdenho dos grandes ou por glória dos pequenos, a verdade é que, aos pouco-poucos, o passarinho foi virando assunto do bairro do cimento. Sua presença foi enchendo durações, insuspeitos vazios. Conforme dele se comprava, as casas mais se repletavam de doces cantos. Aquela música se estranhava nos moradores, mostrando que aquele bairro não pertencia àquela terra. Afinal, os pássaros desautenticavam os residentes, estrangeirando-lhes? Ou culpado seria aquele negro, sacana, que se arrogava a existir, ignorante dos seus deveres de raça? O comerciante deveria saber que seus passos descalços não cabiam naquelas ruas. Os brancos se inquietavam com aquela

desobediência, acusando o tempo. Sentiam ciúmes do passado, a arrumação das criaturas pela sua aparência (Couto, 2013:66).

Cabaço e Chaves observam a violência da despersonalização do sujeito que tem o exercício da diferença interdito pela colonização:

Ao olharmos o cenário de muitos países africanos, verificamos que a força desses elementos balança, sem dúvida, pelos ventos que mobilizaram as lutas contra o colonialismo, não se extinguiu com a vitória das independências. Muitos anos depois, as formas de representação da identidade continuam permeadas por sinais que, presentes na formação do imaginário, acabam por interferir na condução da vida mesmo após o encerramento do colonialismo como sistema (Cabaço; Chaves, 2004:78).

No final do conto, Tiago decide voltar ao embondeiro ao encontrar a prisão deserta e as portas abertas. O vendedor deixara apenas um rastro de pássaros para seguir e ele o fez. Chegando ao embondeiro, viu que as pétalas das flores não estavam mais vermelhas e entrou no tronco para aguardar o retorno do amigo, enquanto tocava novamente a muska. Ouvindo a música, os colonos que já haviam dado pela falta do passarinho, pensaram em emboscá-lo na árvore. Entre os reinos da fantasia e da realidade, Tiago se funde à árvore em sonho e em cinzas:

As tochas chegaram ao tronco, o fogo namorou as velhas cascas. Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos lenhosos minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolviam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi quando Tiago sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o menino, aprendiz da seiva se emigrou inteiro para suas recentes raízes. (Couto, 2013:71).

Face à violência da realidade, o conto se resolve pela fantasia, mas deixa as marcas da colonização em cinzas evidentes. Chevalier e Gheerbrant (2003:88), registram a árvore como fonte de vida e fonte vital do homem. Na crença dos altaicos, o homem seria transmutado em árvore quando retornasse a sua forma primitiva. Esses povos acreditavam que os pássaros, pousados nos galhos altíssimos da árvore cósmica, nos cimos celestes, representariam as almas humanas antes de virem para a terra.

O conto de Mia Couto apresenta todas essas simbologias, através do embondeiro que soltava os pássaros enquanto Tiago sonhava arvorejado, sem perceber o fogo que os

consumia: “O menino transitava de reino: arvorejado [...]. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolucravam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas”. (Couto, 2013:71). A violência contra o nativo da terra, expressa no conto, faz emergir a questão que Glissant sempre coloca: “É necessário renunciar à espiritualidade, à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade raiz única que mata tudo à sua volta” (Glissant, 2013:25). A ideia de unificação e a exclusão do diferente foram causa das inúmeras formas de violência, corporais ou linguísticas, pelas quais os povos foram afetados no processo de colonização e, até mesmo, no retrocesso da descolonização, nos movimentos de supranacionalismo. A transfiguração em árvore seria uma alternativa à morte, uma forma de resistência e luta possível aos colonizados ou a qualquer indivíduo em situação de opressão. A criança, filha dos colonos poderia também representar a esperança de uma nova fusão entre as culturas, onde as cinzas mesclariam tradição e modernidade.

Sobre a linguagem de João Guimarães Rosa, Mía Couto afirma:

Estamos, enfim, na presença não apenas de um criador de palavras, mas de um poeta reinventando a prosa. Há como um terramoto no chão da escrita, uma linguagem em estado de transe, como o tal dançarino africano que se prepara para a possessão. [...] Linguagem criadora de desordem, capaz de converter a língua num estado de caos inicial, ela suporta um transtorno que é fundamental porque fundador de um reinício” (Couto, 2005:108).

A linguagem se encontra além da aparência das palavras, se forma na viagem da leitura. Essa reinvenção da linguagem, cuja fórmula Couto compartilha com Rosa, se entranha na escrita e na história, fazendo de cada leitor um reinventor de suas memórias. Cada palavra se torna um leque de possibilidades, numa florescência de significados, assim como devem ser as relações entre as culturas e as identidades. Se cada homem é uma raça, não existem aproximações pelas igualdades, mas sim pelas diferenças.

Para Leite, a questão do apossamento da língua já era contemplada por autores africanos como Luandino Vieira, José Craveirinha, Uanhenga e Xitu. Eles “mostram que os vários modos de supressão da norma do português metropolitano, de que resultam várias combinatórias, exemplares de hibridismo linguístico, foram uma das constantes mais significativas da textualidade africana de língua portuguesa” (Leite, 2003:9). Esses modos de enunciação da oralidade observados desde Craveirinha e sua intermediação com a língua portuguesa foram intensificados e, de certa forma, sofisticaram-se na época pós-colonial em Moçambique, quando encontraram maneiras

próprias de dialogar com as tradições, seja pela apropriação de termos da oralidade, seja pela recriação sintática e lexical e “através de recombinações linguísticas, provenientes, por vezes, mas nem sempre, de mais do que uma língua, veja-se o caso de Mia Couto” (Leite, 2003:15).

Considerações finais

Os estudos pós-coloniais servem como reflexão sobre as práticas e estratégias discursivas provenientes dos escritos de ex-colônias, ou ainda, dos escritos configurados a partir de novos pontos de vista e perspectivas que reconsiderem as formas de relação, interação e a resistência às imposições totalitárias e às ideologias identitárias, permitindo, assim, a inclusão de novas textualidades numa coexistência negociada de linguagem e cultura.

Essa *mundivivência* vivenciada pela linguagem de várias línguas em uma, pode ser observada em vários escritores após esse período colonial. Em Mia Couto, as recombinações linguísticas e semânticas provenientes desse pluralismo cultural se apresentam em um caleidoscópio de riquezas culturais híbridas.

Desse modo, a linguagem é analisada como forma de combate ao totalitarismo de uma identificação unitária vinculada à ideia de nação como raiz de um povo e indica um caminho maleável de corporeidade imaginária para a vivência de uma pluralidade tão múltipla quanto os signos e as representações da língua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdala Junior, Benjamin. 2002. *Fronteira múltiplas, identidades plurais*. São Paulo: Senac.

Cabaço, José Luiz; Chaves, Rita. 2004. Frantz Fanon: Colonialismo, violência e identidade cultural. In: Abdala Junior, Benjamim (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo. p. 67-86.

Cassirer, Ernst. 1985. *Linguagem e mito*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.

Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. 2003. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução Vera da Costa e Silva et al. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.

Couto, Mia. 2005. *Pensatempos*. 2. ed. Lisboa: Caminho.

Couto, Mia. 2013. *Cada homem é uma raça*. São Paulo: Companhia das Letras.

Glissant, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF.

Hall, Stuart. 2013. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG.

Leite, Ana Mafalda. 2003. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa Universitária, Universidade Eduardo Mondlane.