

A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL MOÇAMBICANA NO ROMANCE *A CONFISSÃO DA LEOA*, DE MIA COUTO

Anderson de Souza Frasão
Mestrando em Letras pelo PPGL - UFS
Bolsista CAPES

RESUMO

As literaturas africanas de língua portuguesa são marcadas por uma complexa rede de relações que vão desde os intertextos com a tradição oral até os contatos com literaturas em outras (LEITE, 2012). Buscam a identidade como forma de reconhecimento do ser africano, marcado pelos contatos com outras culturas. Trata-se, na verdade, de um universo híbrido que evidencia tensões e alcança outros níveis, como histórico, cultural, social, todos eles potencializados nos textos literários, garantindo compreender os mecanismos que operam entre a literatura e a sociedade. Discutir como as personagens do romance “*A confissão da leoa*”, de Mia Couto, se colocam entre a preservação e a transitoriedade de suas culturas, sob a referência dos modelos culturais estrangeiros e dos processos de globalização, é o objetivo deste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: identidade cultural; tradição; modernidade.

**THE IDENTITY REPRESENTATION OF CULTURAL MOZAMBIQUE IN
THE NOVEL A CONFISSÃO DA LEOA, MIA COUTO**

Anderson de Souza Frasão

PPGL - UFS

CAPES

ABSTRACT

The Portuguese-speaking African literature are marked by a complex network of relationships ranging from intertexts with the oral tradition to contacts with literature in other (LEITE, 2012). Seeking identity as a way to recognition of being African, by the contacts with other cultures. It is actually a hybrid universe highlights tensions and reach other levels, as historical, cultural, social, all of them exacerbated in literary texts, ensuring understanding the mechanisms operates between literature and society. Discuss how the characters in the novel “*A confissão da leoa*”, by Mia Couto, are placed between the preservation and the transience of their cultures, under the reference of foreign cultural models and processes of globalization, is the goal of this work.

KEY-WORD: cultural identity; tradition; modernity.

Para se pensar a literatura produzida nos países africanos de língua portuguesa, um leitor que se encontre no eixo euro-americano perceberá a necessidade de articular contato com saberes provenientes de outras áreas do conhecimento, pois o entrelaçamento entre a literatura e a cultura desses povos decorre de uma construção subsidiária de heranças linguísticas orais e de uma situação colonial.

A própria crítica dessas literaturas é sempre confrontada com a real necessidade de buscar caminhos junto às ciências sociais e humanas, a fim de que estas lhes possibilitem a percepção dos sistemas de valores e saberes responsáveis por um universo ficcional que, de certa maneira, acaba sendo relevador do pensamento nacional. Nessa linha de raciocínio, convém ater-se, ainda que de modo breve, na polêmica do denominador comum, uma vez que, embora as cinco literaturas africanas tenham em comum a língua portuguesa, cada uma delas cumpre uma dinâmica própria, resultante da diversidade característica dos contextos históricos, geográficos, sociais e étnicos de seus países, que são reveladores de maneiras próprias de ver, sentir e reagir de seus povos.

De generalização à especificidade, cabe observar neste trabalho algumas questões relativas à identidade cultural moçambicana¹ presente no romance *A confissão da leoa*, do escritor Mia Couto, cumprindo a necessidade de entendê-la como forma de dinamização do texto literário (ideológica e cultural), haja vista que nesta narrativa a sociedade moçambicana é apresentada de forma complexa, cindida entre os valores provenientes da tradição e os da modernidade.

A preocupação de escritores e intelectuais moçambicanos com a identidade cultural, a *moçambicanidade*, no discurso literário não é nova, tampouco se assenta em concepções simplistas que ignoram as várias culturas nacionais que coexistem num mesmo território. Estas que, no dizer de Stuart Hall, “não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*.” (HALL, 2014, p. 30, grifos do autor). Assim, para se construir a tão sonhada nação, parece ser necessário legitimar a multiculturalidade², pois é o amálgama das culturas nacionais que “constituem uma das principais fontes da identidade cultural” (HALL, 2014, p. 29).

¹ Aqui o singular é, tão somente, generalizante, e não pretende homogeneizar o mosaico de culturas existentes em Moçambique.

² “Aceitamos definitivamente a nossa condição de país multilíngue e multiétnico e que a construção dos contornos de nossa identidade moçambicana (a moda prefere moçambicanidade) passa necessariamente,

Embora a temática central desse romance pareça ser, a *priori*, os ataques de leões a uma aldeia ficcional de Moçambique, Kulumani, nele o escritor reflete questões que demonstram o imbricamento entre a realidade e o mito.

Ao iniciar a leitura d'*A confissão da leoa* nos deparamos com personagens que regressam do funeral de Silência, vítima dos ataques dos leões. Hanifa Assulua, sua mãe, mergulhada em luto e melancolia se submete aos rituais fúnebres, o que chama atenção para a questão da identidade cultural, pois conforme a voz narrativa Hanifa era assimilada³ e, por isso, distinta dos demais habitantes de Kulumani:

[...] Hanifa fez uma breve passagem pelo rio Lideia para os banhos purificadores [...]

No regresso do funeral reparei como era bela: mesmo com cabelo raspado, em obediência ao luto.

[...]

Meu pai [...] Entrou na penumbra da casa e debruçou-se sobre a mulher para lhe perguntar:

– *Por que raspou o cabelo? Não somos cristãos?* (COUTO, 2012, p. 14-15, grifos do autor)

É interessante notar que mesmo sendo assimilada, ela recorre às crenças tradicionais que determinam a realização dos banhos purificadores e do corte de seus cabelos, rituais realizadas em momentos de luto. Estes, por sua vez, parecem bastante verossímeis aquelas descritas feitas pelo antropólogo Henri Junod, em *Usos e costumes dos bantu*:

Imediatamente após o enterro, todos os habitantes da aldeia vão banhar-se no lago ou no rio.

[...]

O corte de cabelo é igualmente um ato medicinal, entre os Hlavi. O doutor joga água e um pó purificador num caso, lava a cabeça da mulher do defunto com esta preparação e corta-lhe o cabelo com uma lâmina. Todos tomam um pouco desta mistura, lavam a cabeça, depois cortam o cabelo uns dos outros. Deitam os cabelos cortados sobre o mato, não sobre o túmulo. (JUNOD, 2009, p. 142-146, grifos do autor)

O modo como esta personagem é apresentada chama atenção para a sua configuração, que nos remete à realidade. Sabemos que é possível haver no discurso literário referências ao mundo real, pois o mundo fictício e mimético, segundo Antonio Candido

não pela eliminação da diversidade, mas sim pela aglutinação das várias faces do quanto herdamos historicamente e geograficamente.” (ROSÁRIO, 2010, p. 139)

³ “[...] ser assimilado implica abdicar de um universo cultural de que se é herdeiro em benefício de outro, importo como alternativa para o prestígio e ascensão sociais. Essa ‘opção’ produzirá o conflito não resolvido. O assimilado já não é (?) africano e nunca será europeu.” (MENDONÇA *apud* MACÊDO & MAQUÊA, 2007, p. 16).

(2011), reflete momentos que são transfigurados numa realidade que se baseia na experiência, mas que se torna representativo para além dele. O texto ficcional, por assim dizer, projeta seres e mundos verossímeis que, indiretamente, corresponde a seres e mundos reais. Essa questão suscita outras, dentre elas históricas e sociais, haja vista que em virtude de eventos como a Colonização e a Guerra Civil hábitos e costumes tradicionais moçambicanos foram rompidos bruscamente – ainda que nem todos eles sejam de sua responsabilidade, pois como salienta Edward Shils:

Não é provável [...] que qualquer sociedade pudesse permanecer inalterada ao longo de várias gerações. Uma das razões para isso é que são constantemente importadas mudanças por alterações no meio ambiente; colheitas medíocres, epidemias de doenças entre seres humanos e animais, mudanças demográficas, o esgotamento de recursos tornam imperativa a adaptação. (SHILS, 1992, p. 331).

Hanifa assimila os hábitos portugueses, mas preserva crenças tradicionais que vêm à tona em momentos cruciais, pois, como assegura a voz narrativa, “Éramos assimilados sim, mas pertencíamos demasiado a Kulimani. Todo o nosso presente era feito de passado.” (COUTO, 2012, p. 16).

Neste ambiente de intercessão de valores, a postura desta personagem, por vezes, se apresenta reacionária às agruras que a tradição lhe acomete. Com isso, o desejo transgressor parece irromper a obediência às tradições, as quais ela “recusou”:

[...] Hanifa Assalua, estremunhada, apertou com veemência o corpo do marido e exclamou:

– *Vamos fazer amor!*

– *Agora?*

– *Sim. Agora!*

– *Você está muito desencadeada, Hanifa. Não sabe o que está a dizer.*

– *Recusa-me, marido? Não quer fazer um agorinha comigo?*

– *Você sabe que não podemos. Estamos de luto, a aldeia vai ficar suja.*

– *É isso que eu quero: sujar a aldeia, sujar o mundo.* (COUTO, 2012, p. 20)

Entre os *bantu*, em tempos de luto, as relações sexuais é *tabu*, portanto, são proibidas. (JUNOD, 2009, p. 141). O respeito a este mando decorre de concepções comportamentais que se organizam e se distribuem hierarquicamente desde a vida individual, passando pela vida familiar e da povoação, até a nacional. Nessa conjuntura,

crê-se que cada ação individual afeta diretamente a vida nacional. Isso nos remete ao que nos diz Amador Hampeté Bâ sobre os *Doma* (Nigéria):

A proibição atinge todos os que, tendo de exercer uma responsabilidade mágico-religiosa e de realizar os atos rituais, são, de algum modo, os intermediários entre os mortais comuns e as forças tutelares” (BÂ, 2010, p. 177).

Contudo, percebe-se que a personagem sugere uma certa alteração dos valores, que é resultante do contato com outras culturas, o que é confirmado pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, pois, segundo ele, “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação.” (SANTOS, 2009, p. 119). O próprio Henri Junod (2009) nos informa que alguns hábitos dos autóctones *bantu* foram sendo modificados em virtude de seus trabalhos nas minas do *Transval* e como cozinheiros em Johannesburgo.

Enquanto a família guarda o luto as instâncias governamentais resolvem contratar um caçador da capital, para exterminar os leões. Diante do prenúncio dos forasteiros, as mulheres são proibidas de saírem de casa. Hanifa expõe a sua revolta para Mariamar, sua filha:

– *Esta aldeia matou a sua irmã. Matou-me a mim. Agora, nunca mais mata ninguém.*

– *Por favor, mãe. Acabámos de enterrar uma de nós.*

– *Nós todas, mulheres, há muito que fomos enterradas. Seu pai me enterrou; sua avó, sua bisavó, todas foram sepultadas vivas.*

[...]

– *Veze sem conta a nossa mãe tinha suplicado que fôssemos para a cidade.*

– *Peço-te, marido, por tudo que é mais sagrado: vamos embora.*

– *Você quer, você vai.*

– *Deixaremos alguém tratando das campas.*

– *É o contrário, mulher: se formos, as campas é que deixarão de tratar de nós.* (COUTO, 2012, p. 43-44, grifos do autor)

Com esse excerto, questões que integram a mundividência moçambicana, mas que não são de sua exclusividade, são suscitadas. Dentre elas uma que diz respeito a posição ocupada pela mulher nessa sociedade, que ainda é falocrática. Gayatri Chakravorty Spivak, analisando a obliteração do discurso do sujeito subalternizado, percebe que a

voz feminina, em contextos coloniais, encontra-se numa posição muito mais periférica em relação a voz masculina. E o que é mais interessante, conclui a estudiosa, é que:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo”, encurralada entre a tradição e a modernização. (SPIVAK, 2014, p. 159)

A referida estudiosa parte de uma leitura altamente crítica acerca da prática do *sati*, ritual indiano que determina a autoimolação da viúva nos ritos fúnebres do marido, para problematizar a violência epistêmica efetuada pelo patriarcalismo da cultura tradicional, ou mesmo pelo imperialismo, chegando a conclusão de que ambos os sistemas sociais são balizados por representação autoritárias que silenciam a voz feminina.

Na maior parte das culturas tradicionais africanas, e aqui nos atemos na *bantu*⁴, a condição da mulher também é subalternizada. Segundo o testemunho da escritora moçambicana Paulina Chiziane, preparado para a Conferência Internacional sobre a Mulher, Paz e Desenvolvimento, realizado em 1995, em Pequim,

Na etnia *Tsonga* (minha etnia) quando uma rapariga nasce, a família e os amigos saúdam a recém-nascida dizendo: *hoyo-hoyo mati* (bem vindo a água), *atinguene tipondo* (que entre o dinheiro), *hoyo-hoyo tihomo* (bem vindo o gado). O nascimento de uma rapariga significa mais força de ajuda a transportar água, mais dinheiro ou gado cobrado pelo lobolo.

Na infância, a rapariga brinca à mamã ou a cozinheira, imitando as tarefas da mãe. São momentos muito felizes, os mais felizes da vida da mulher *tsonga*. Mal vê a primeira menstruação, é entregue a um marido por vezes velho, polígamo e desdentado. À mulher não são permitidos sonhos nem desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos. (CHIZIANE, 2013, p. 8, grifos da autora)

Como podemos ver, para as mulheres é reservado um lugar de submissão. As suas atitudes, todas elas, devem ser realizadas na finalidade de garantir a manutenção dos desejos masculinos.

⁴ “[...] os povos Bantu diferem grandemente do ponto de vista antropológico: cor da pele, altura, dimensões corporais, etc. Assim, os Bantu das florestas têm características somáticas diferentes dos Bantu que vivem na savana. Também há grandes variações no tipo de atividade econômica e na organização social. Alguns grupos Bantu são matrilineares, outros, patrilineares; uns usam máscaras e mantêm sociedades secretas, outros não têm nada semelhante. O denominador comum é a estrutura linguística baseada em classes nominais, tendo sempre os índices dessas classes uma expressão fonética similar fundada num sistema verbal único.” (OLDEROGGE, 2010, p. 315-316).

A segunda questão, por sua vez, tem a ver com o culto dos mortos, pois esses povos creem que a morte não é o fim da existência, mais o começo de um novo ciclo. Elevados para outro plano, os mortos ficarão mais próximos dos deuses e do ser supremo (PADILHA, 2007), e, por isso, desempenharão o papel fundamental na sociedade, que é o de orientar os vivos, sendo, portanto, dignos de culto.

É interessante observar, ainda, que por serem povos tradicionais, os rituais desempenham um função determinante em suas concepções de vida, haja vista que se caracterizam como sendo expressões de convicções íntimas que são movidas por sentimentos respeitosos “às coisas fundamentais” (SHILS, 1992), de modo que o não cumprimento dos rituais pode trazer danos irreparáveis.

N’A *varanda do frangipani*, de Mia Couto, temos um exemplo de como o não cumprimento dos rituais⁵ impede que a personagem Ermelindo Mucanga ascenda a ancestral, ocupando a condição de *xipoco* (fantasma). Segundo a tradição, cada morto deve ser enterrado embaixo de uma árvore, que será sagrada à família. Contrariar esse rito impossibilita que o morto ascenda à condição de ancestral (antepassado). É por isso que, para além de toda a devastação, as guerras trouxeram males que perturbaram a ordem das coisas, contrariando alguns dos fundamentos mantenedores do equilíbrio social e cósmico.

Ao contar a história de sua família, a narradora apresenta seu “avô” (tio materno), confirmando as crenças na tradição:

Em Kulumani, todos idolatramos os mortos, os loucos, os falecidos, todos guardamos neles as raízes do sonho. O meu morto maior é Adjiru Kapitamoro. Em rigor, ele é o irmão mais velho de minha mãe. Na nossa terra, designamos de «avô» todos os tios maternos.

[...]

No tempo colonial, o seu pai, o venerado Mauarimi, exerceu funções de capitão-mor. Cobrava impostos e resolvia conflitos locais a favor dos colonos. Esse cargo custou a meu bisavô culpas, invejas e duradouras inimizades. A nossa família, contudo, ganhou o nome que agora ostenta: os

⁵ Tratando-se da *cultural tradicional bantu*, em obra homónima, o Pe. Raul Ruiz de A. Altuna diz que: “A teoria do animismo se divide em dois grandes dogmas, que constituem juntos uma doutrina coerente: O primeiro diz respeito às almas das criaturas individuais, capazes de uma existência continuada depois da morte por destruição do corpo; o segundo refere-se a outros espíritos elevados à categoria de divindades poderosas. Pensa-se que os seres espirituais afectam ou dirigem os acontecimentos do mundo material e a vida do homem, aqui e no além; e, como se julga que mantêm relações com o homem e que experimentam prazer ou desagrado pelas acções humanas, a crença na sua existência conduz naturalmente, e quase se poderia dizer inelutavelmente, mais tarde ou mais cedo, a reverência activa e à propiciação.” (ALTUNA, 2006, p. 361)

Kapitamoros. Numa terra sem bandeira, nós erigimos essa emprestada insígnia como fosse um direito natural e milenar.

Ao arrepio da tradição família, o avô Adjiru se entregou a uma distinta ocupação: a caça. Era isso que ele era, por vocação e juramento: um caçador. *A arma é a minha alma*, dizia. Por acidente matou um homem, no cerco de um leopardo, para os lados de Quionga. Para se purificar desse sangue teria que se esfregar em cinzas de árvores. Recusou o ritual: para ele, um assimilado, aquilo era insuportável humilhação. Ficou interdito caçar, limitando-se a atuar como pisteiro.

[...] Adjiru fora mais que um *mweniekaya*, um chefe de família. A sua autoridade sempre se estendeu a toda a vizinhança. Era um mando silencioso, sem proclamação, de quem exerce grandeza se precisar de palavra. (COUTO, 2012, p. 46-47, grifos do autor)

Note-se que é configurada uma tensão a partir da polarização da identidade de Adjiru. Conforme a voz narrativa toda família dos Kapitamoros é assimilada e teve envolvimento político, com exceção de Adjiru, que preferiu ser caçador. Diante do incidente que o fez matar uma pessoa e de sua conseqüente recusa em se submeter ao ritual de purificação, ficou interdito de caçar. Isso nos leva a crer que ele é portador de uma identidade híbrida, pois confere crença no ritual, no entanto, opta em não executá-lo, o que nos remete as reflexões de Edward Shils (1992), que dizem que para haver rituais é necessário haver crenças.

Conforme a narrativa vai avançando, vamos percebendo que Mariamar está presa a um passado não muito distante. Uma antiga paixão pelo caçador de leão, que está prestes a regressar a Kulumani, Henrique Baleiro. Na tentativa de reencontrar o amado, foge de casa, acompanhando o percurso do rio Lideia. Em determinado momento, quando está numa canoa, navegando no rio, sente uma presença transcendental, que acredita ser o avô Adjiru. Porém é Maliqueto Próprio, um policial, que noutro tempo tentou abusar dela, mas foi impedido por Henrique. Desta feita, ela própria se defende dos abusos, gritando, cuspidando e arranhando Maliqueto, que desiste do ato. Nas margens do rio, encontram Genito Mpepe, seu pai, e Florindo Makwala, o administrador da aldeia, e contrariado diz:

– *A cabeça de sua filha, camarada Mpepe, já não funcionava, mas agora até dá medo. Como é que ela se aventura a visitar sozinha aquele lugar sagrado?*

– *Tens razão, Maliqueto. Você sabe o que fizeram a Tandi, que andou a passear onde não devia?* (COUTO, 2012, p. 59, grifos do autor)

Mais uma vez somos confrontados com a crença das personagens. Não nos é informando se Maliqueto é ou não é assimilado – embora seja bem provável que sim,

por exercer um cargo ligado ao governo –, mas as demais personagens o são. No entanto, todos eles conferem legitimidade às crenças tradicionais, segundo as quais lagos e rios são elos que separam o mundo dos vivos do mundo dos deuses. O que essas personagens deixam de informar é que Tandí não foi morta por forças sobrenaturais, mas por membros da aldeia, por ter violado a interdição da *shitala*, o que nos será informado por Naftalinda, a esposa de Florindo Makwala, que logo após a chegada de Henrique Baleiro, o caçador, e Gustavo Regalo, o escritor que o acompanha na expedição, informa:

– Amanhã virá uma senhora da aldeia para fazer as limpezas e preparar a refeição.

– Devia ser Tandí, a nossa empregada – corrige a primeira-dama. – Acontece, porém, que ela foi...

– Ela está incomodada – interrompe às pressas Florindo.

Incomodada? Que palavra é essa, marido? Incomodada?

Makwala empurra com firme gentileza a esposa para o quintal. Lá fora, ainda discutem. Aos poucos, as vozes devanessem-se. Parece terem-se afastado, mas os passos nervosos de Naftalinda confirmam que regressa, empenhada em nos deixar a última palavra:

– Só para que fique claro: incomodada quer dizer atacada, quase morta. E não foram os leões que o fizeram. A maior ameaça em Kulumani, não são as feras do mato. Tenham cuidado, meus amigos, tenham muito cuidado. (COUTO, 2012, p. 98, grifos do autor)

Naftalinda, a primeira-dama, não apenas desafia a autoridade do marido, como, mais adiante, invadirá a *shitala* para se fazer ouvir na reunião dos tradicionalistas, que interdita a presença das mulheres. E o administrador diz:

– Camarada primeira-dama, por favor, este é um encontro privado...

– Privado? Não vejo nada de privado, aqui. E não me olhem assim que não tenho medo. Sou como os leões que nos atacam: perdi o medo dos homens.

– Naftalinda, por favor, estamos reunidos aqui segundo a tradição antiga – solicita Makwala.

– Uma mulher foi violada e quase morta, nesta aldeia. E não foram os leões que o fizeram. Já não há lugar proibido para mim.

[...]

– Você voltou a Kulumani, Arcanjo Baleiro? Pois dê caça a estes violadores de mulheres. (COUTO, 2012, p. 114)

Note-se que Mia Couto traz a baila uma discussão há muito tempo negligenciada no espaço narratológico africano, que é, *lato sensu*, masculino. A partir de fatos reais, como destaca em nota de abertura do livro, ele trabalha os ataques dos leões a

determinada aldeia através de outros contornos, refletindo práticas ancestrais que cerceiam a liberdade, que tolhem a dignidade e punem duramente as mulheres.

Ainda que este trabalho não se dedique à questão de gênero na literatura moçambicana, somos levados a crer que em face dos elementos discursivos dessa narrativa, bem como da nossa proposta de análise, tais questões não devem ser desconsideradas, pois também estão relacionadas à identidade cultural, haja vista que eles se congregam com outros fatores de identificação. Nessa conjuntura, parece salutar destacar a urdidura literária da escritora Paulina Chiziane, que desde sua estreia na literatura moçambicana declarou uma verdadeira guerra àquela sociedade, que é altamente machista. Sobre essa escritora, nos diz Mia Couto, em entrevista a Rosália Diogo:

[...] a Paulina, digamos, foi colocada como um objeto folclórico, exatamente pela postura de uma mulher procuradora de pensamento, produtora de sentimento. *Depois da aceitação do seu trabalho parece que seria aceitável desde que ela não entrasse em determinados lugares, aqueles que foram determinados aos homens, o lugar da visibilidade.* Quando a Paulina se tornou uma escritora notável, ela foi objeto de uma campanha de maledicência para a qual ela própria não estava preparada. As agressões vieram de onde ela menos esperava, dos colegas homens escritores. (In: MIRANDA & SECCO, 2013, p. 376, grifos nossos)

Mas voltando à narrativa, percebemos que há um conflito muito maior que o embate entre homens e mulheres, entre a tradição e a modernidade. Aqui, os habitantes locais acreditam que os leões não são animais, são fabricados por feiticeiros. Também não veem com bons olhos a presença de um caçador de fora, adensando-se, ainda mais, a confluência das vozes tradicionais e das modernas.

Em diversas entrevistas e palestras, esse escritor tem chamado a nossa atenção para mundividência moçambicana, que não é pautada, apenas, numa hegemonia lógica e racionalista. A realidade para o ser moçambicano é tão múltipla e dinâmica que, muitas vezes, nós, estudiosos dessa literatura fincados no eixo euro-americano, perdemos no curso dessas inúmeras visões. Considerando essa multiplicidade de cosmologias, a metamorfose física (o homem torna-se animal) pede uma amplitude de leituras, que vão além do insólito. É interessante notar que a crença na ciência não abala a crença na fé, pois ela, a ciência, apresenta-se como uma outra linguagem utilizada pelo povo para tratar dos “milagres” legados pela fé. Ambas fazem sentido.

Com a chegada de Henrique Baleiro, Mariamar rememora os sonhos de viver ao seu lado, longe de todas as agruras que a acometiam. Naquele mesmo tempo foi capaz de

perceber os abismos que os separavam, pondo em evidência a questão da alteridade: “[...] Os nossos deuses, porém, não eram os mesmos. Os deles dormiam dentro dos livros. Os meus despertavam na música” (COUTO, 2012, p. 185).

Depois da chegada do caçador em Kulumani, as coisas não se passaram da forma costumeira. Mas ele parece frustrar não apenas aquela que o amava, mas os habitantes locais:

Não era apenas a mim que Arcanjo Baleiro decepcionava. Os mais velhos da aldeia, impacientes, começam a reunir-se na *shitala* e um ambiente de conspiração dominou em Kulumani. Florindo Makwala, o administrador, começou a ser visto nas reuniões dos mais velhos. Essa presença era coisa inédita na aldeia. Makwala sempre se demarcara desse mundo que ele apelidava de «tradicional», sempre se distanciara da gestão das coisas invisíveis. Por isso se estranhava aquela súbita presença. (COUTO, 2012, p. 212, grifos do autor)

Isso nos remete ao que diz Alcinda Manuel Honwana sobre como erroneamente se tem apresentado a tradição e a modernidade em Moçambique, quase sempre de forma binária, o constante embate entre o “novo” e o “velho”, campo e cidade. Essa dicotomia, considerada antagônica, não leva em consideração que

[...] as tradições mudam e nesse processo de mudança tornam-se modernidade. Assim, a oposição tradição/modernidade torna-se, neste contexto particular, imprópria para analisar tais fenómenos. Seria, pelo contrário, mais apropriado considerar a tradição e a modernidade como uma arena entrelaçada em que os actores sociais interagem. (HONWANA, 2002, p. 11-26)

Vale a pena determo-nos nesta questão para melhor refletir sobre a *moçambicanidade*, que é reveladora da aglutinação de dois elementos altamente complexos que carregam consigo outros contatos e ressonâncias: de um lado é fruto dos levados pelo português (que carrega consigo uma construção identitária resultante de séculos de miscigenação e hibridização), por outro, é fruto de uma realidade africana que milenarmente conta com contatos com outros povos e outras culturas, que fez de Moçambique um país multiétnico e multilíngue⁶, pois, segundo Homi Bhabha

⁶ “Em muitas circunstâncias do cotidiano do meu país, Moçambique, o domínio da língua portuguesa é, por si só, uma qualificação considerada superior no domínio de todos os conhecimentos tradicionais e quaisquer outras competências nas línguas vernáculas. Essa situação acarreta inevitavelmente tensões e ressentimentos, como os que foram acentuados pelo conflito civil que dilacerou o país quase duas décadas” (HONWANA, 2006, p. 23)

As fronteiras da diferença cultural são sempre tardias ou secundárias em que sua hibridez nunca é simplesmente uma questão de mescla de identidade ou essências dadas de antemão. A hibridez é a perplexidade do viver na medida em que irrompe a representação da plenitude da vida; no discurso minoritário, ela é uma instância do signo arbitrário – “o menos na origem” – através do qual todas as formas de significado cultural se abrem à tradução, porque a sua enunciação resiste à totalização. (BHABHA, 2001, p. 562).

Essa mesma hibridização que não acontece instantaneamente, mas que se dá em processos lentos que demonstra “[...] a especularidade colonial, duplamente inscrita, não produz um espelho onde o eu apreende a si próprio; ela é sempre a tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido.” (BHABHA, 2013, p. 188).

A pedido de Florindo Makwala, Genito Mpepe leva Mariamar para a sua casa. Contrário ao que se pensa, ele não queria abusar dela, mas fazer com que Naftalinda desista da ideia de se entregar aos leões. E ela diz:

– Sabes, Mariamar? Tenho saudade de nós, na Missão. A Missão não era apenas uma casa religiosa: era um país. Entendes? Nós duas vivemos no estrangeiro. Somos mais brancas que esse Arcanjo. (COUTO, 2012, p. 218)

Num contexto de colonização, as missões eram responsáveis pela “aculturação” dos autóctones. No entanto, conforme já foi salientado anteriormente, não há uma substituição, mas uma duplicação. Por tal razão, talvez seja mais adequado a utilização do termo transculturação⁷.

Mariamar consegue dissuadir Naftalinda de seu plano. Mas, estando elas do lado de fora, são atacadas por uma leoa. Num ímpeto, Mariamar luta contra o animal, numa confusão que amalgama três corpos. Vencida, a leoa acaba desistindo.

Nesse ínterim, Maliqueto mata um leão e Genito Mpepe mata uma leoa, vindo a morrer. Maliqueto fica a guardar os corpos dos leões, pois, segundo as crenças locais para evitar que os feiticeiros venham roubar a carne dos animais. E Maliqueto descreve a luta de Mpepe com a leoa:

⁷ “Entendemos que o vocábulo ‘transculturação’ expressa melhor que diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que a rigor indica o vocábulo anglo-americano ‘aculturação’, mas que o processo implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de *desaculturação* parcial e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados *neoculturação*.” (AGUIAR & VASCONCELOS, 2001, p. 216)

– Foi muito estranho – prossegue o polícia. – O seu pai pareceu não reconhecer o perigo. Avançou para a leoa, sem arma, dizem que até falava com ela.

Genito falava com a leoa? Algo me soava falso naquele relato. Contudo, há muito que desistira de procurar alguma verdade neste mundo. Quero falar. Uma cavernosa e incompreensível voz emerge-me da garganta. Maliqueto pergunta, espantado:

– O que disse?

Não disse nada. Quanto tento repetir, mais claro, confirmo que, mais uma vez, havia perdido a habilidade de falar. Desta vez, porém, é diferente: daqui em diante não haverá mais palavra. Esta é minha derradeira voz [...] (COUTO, 2012, p. 239).

Neste texto, o moçambicano Mia Couto reflete sobre as maravilhas e mazelas de seu país, sem perder de vista as relações entre as culturas locais e a modernidade urbana. Partindo dos ataques de leões que aterroriza a aldeia de Kulumani, problematiza um local complexo e ameaçador, que entrelaça mito e realidade, dá projeção a identidades que não é definida do ponto de vista de sua fixidez. “As velhas identidades” (HALL, 2014) que por tanto tempo estabilizaram o mundo, quer sejam elas de classe, de sexualidade, de etnia, de raça e de nacionalidade, entram em crise, por que eram como fixas, coerentes, mas foram deslocadas pela dúvida e pela incerteza (HALL, 2014, p. 10). Tudo isso nos leva a considerar, na esteira de Boaventura de Souza Santos, “[...] que a cultura de um dado grupo social não é nunca uma essência. É uma autocriação, uma negociação de sentidos [...]” (SANTOS, 1995, p. 130).

A literatura moçambicana, igualmente como as demais literaturas dos países africanos de língua portuguesa, emerge do seio de um povo ex-colonizado, que para expressar sua cultura se vale de uma língua que representa outra cultura totalmente diferente da sua, o que já chamam atenção para a questão da identidade cultural no discurso literário, que é africano, mas que é representado pela língua e permeado pelo imaginário europeu. As ferramentas utilizadas para se chegar a construção da *moçambicanidade* parece ser as mesmas que Oswald de Andrade atribuiu a literatura brasileira, a antropofagia.

O romance de Mia Couto *A confissão da leoa* (2012) problematiza os ajustamentos culturais de uma minoria que ainda não tem encontrado na literatura moçambicana muitas vozes, com poucas exceções, a exemplo da já referida Paulina Chiziane. Cada personagem dessa narrativa é portador de uma história, que traduz-se em diferentes versões, sem um desenvolvimento psicológico mais adensado. São elas, por sua vez, orientadas majoritariamente por lógicas geográficas e culturais, “personagens étnicas”, por assim dizem. Uma de suas complexidades, segundo Ana Mafalda Leite (2012, p.

192), reside nos nomes próprios, que são reveladores de sentidos físicos, psíquicos e culturais. Note-se: Naftalinda, Henrique Baleiro, Florindo Makwala, Hanifa Assulua, Mariamar, para se referir a alguns deles.

Diante de tudo isso, percebemos que a escritura de Mia Couto trata de uma sociedade que está em vias de construção, problematizando vários aspectos culturais, sociais, políticos e históricos, por meio da tarefa criativa que, intencionalmente, investiga e releu essas travessias.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Flávio & VASCONCELOS, Sandra G. T. (Org.). “Os Processos de Transculturação na Narrativa Latino-Americana.” In: _____**.Ángel Rama. Literatura e Cultura na América Latina.** Trad. Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 209-238.

ALTUNA, Raul Ruiz de A. Pe. **Cultura tradicional bantu.** Luanda: Paulinas, Centro Multimédia de Evangelização e Cultura, 2006.

BÂ, Amadou Hampaté. “A tradição viva.” In: **História geral da África I: metodologia e pré-história da África.** 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Trad. Myriam Ávila. *et all.* 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. “DissemiNação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna.” In: BUESU, Helena. *et all.* (Org). **Floresta encantada: novos caminhos da literatura comparada.** Lisboa: Dom Quixote, 2001.

CANDIDO, Antonio. *et all.* **A personagem de ficção.** 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher... por uma nova visão de mundo.** Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

COUTO, Mia. **A confissão da leoa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A varanda do frangipani.** São Paulo: Companhia das letras, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

- HONWANA, Alcinda Manuel. **Espírito vivos, tradições modernas:** possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Moçambique: Promédia, 2002.
- JUNOD, Henri. **Usos e costumes dos Bantu.** (Tomo I – vida social). Campinas: UNICAMP, 2009.
- LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas pós-coloniais:** estudos sobre literaturas africanas. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.
- MACÊDO, Tania. & MAQUÊA, Vera. **Literaturas de língua portuguesa:** marcos e marcas – Moçambique. 2ª. ed. São Paulo: Arte e Ciência, 2007.
- MIRANDA, Maria Geralda de. & SECCO, Carmen Lucia Tindó. **Paulina Chiziane:** vozes e rostos femininos de Moçambique. Curitiba: Appris, 2013.
- OLDEROGGE, D. “Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas.” In: **História geral da África I:** metodologia e pré-história da África. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 295-316.
- PADILHA, Laura. **Entre a letra e a voz:** o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. 2ª ed. ver. Niterói: EdUFF, Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- ROSÁRIO, Lourenço do. **Moçambique:** história, culturas, sociedade e literatura. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice e o político na pós-modernidade.** 4ª ed. Porto: Afrontamentos, 1995.
- SHILS, Edward. **Centro e periferia.** Trad. José Hartuig de Freitas. Lisboa: Difel, 1992, p. 252-267.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?.** Trad. Sandra Regina Goulart Ameida *et all.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido: 29/07/2015 – Aprovado: 29/09/2015