

# Estórias de João Guimarães Rosa e Mia Couto: fogueiras na longa noite ocidental

Maryllu de Oliveira Caixeta \*

<https://orcid.org/0000-0002-9372-5750>

**Resumo:** João Guimarães Rosa e Mia Couto traduzem mundos quando performam narrações de estórias que formam nação, intervindo em universais ocidentalistas. Esse gesto político tem escapado ao campo crítico brasileiro quando se compara os dois autores, considerando o cânone regional-universal como testemunho biográfico e síntese literária da modernização, pensada como um oposto dualista de formas culturais supostamente anacrônicas e inativas. Ao focarmos esse gesto político, notamos que Rosa e Mia Couto proporcionam uma experiência da *aisthesis*, que traduz mundos em suas variantes da língua portuguesa, evocando uma formação multilíngue e substratos linguísticos derivados dela.

**Palavras-chave:** Guimarães Rosa e Mia Couto. Tradução de mundos. Universais ocidentalistas. Experiência da *aisthesis*.

## Short stories of João Guimarães Rosa and Mia Couto: bonfires in the long western night

**Abstract:** João Guimarães Rosa and Mia Couto translate worlds, when they narrate stories that form a nation, intervening in Western universals. This political gesture escaped the Brazilian literary field when comparing the two authors, considering the regional-universal canon as a biographical testimony and literary synthesis of modernization, intended as a dualistic contrast to supposedly anachronistic and inactive cultural forms. In opposition to this comparatist gesture, I propose that Rosa and Mia Couto provide an experience of *aesthesis* that translates worlds into their variants of the Portuguese language, evoking a multilingual formation and linguistic substrates derived from it.

**Keywords:** Guimarães Rosa and Mia Couto. Translation of worlds. Westernist universals. Experience of *aisthesis*.

## Cuentos de João Guimarães Rosa y Mia Couto: hogueras en la larga noche occidental

**Resumen:** João Guimarães Rosa y Mia Couto traducen mundos, cuando realizan narraciones de “estórias” que forman una nación, interviniendo en los universales occidentales. Este gesto político escapó al campo crítico brasileño al comparar a los dos autores, considerando el canon regional-universal como testimonio biográfico y síntesis literaria de la modernización, pensada

---

\* Universidade Autônoma de Barcelona. Graduação em Letras e Mestrado em Teoria Literária pela UFU, Doutorado em Teoria da Literatura pela UNESP e Pós-Doutorado na USP, intitulado “A ficção do nome do autor em Tutaméia de Guimarães Rosa”, com apoio da FAPESP. Atualmente, desenvolve Pós-Doutorado na Universidade Autônoma de Barcelona, intitulado “Mia couto, crítico de seu precursor, Guimarães Rosa”, com apoio do CNPq. E-mail: [maryllucaixetaoo7@gmail.com](mailto:maryllucaixetaoo7@gmail.com).



como una contraposición dualista a formas culturales supuestamente anacrónicas e inactivas. En oposición a ese gesto comparatista, propongo que Rosa y Mia Couto proporcionan una experiencia de la *aesthesis* que traduce mundos a sus variantes de la lengua portuguesa, evocando una formación multilingüe y sustratos lingüísticos derivados de ella.

**Palabras clave:** Guimarães Rosa y Mia Couto. Traducción de mundos. Universales Occidentalistas. Experiencia de la *aisthesis*.

Neste artigo, começo apresentando a questão dos trânsitos entre mundos distintos, que João Guimarães Rosa e Mia Couto traduzem. A tradução de mundos é uma metáfora coutiana de negociação cultural, orientada para formar nação, em um país fragmentado pelo colonialismo e por processos de modernização, que tem produzido em lugares distintos diferentes graus de ocidentalização global. Isso não matou as culturas do interior e das florestas, embora as venha subordinando a uma longa agonia e a sucessivas transculturações. Nos estudos que comparam Rosa a Mia Couto, encontro a associação de culturas tradicionais ao passado ou à infância desses autores. Afastando-me de uma analogia, sem contrastes, entre as biografias desses autores e a história de desenvolvimento/modernização de seus estados nacionais, destaco que suas estórias traduzem duradouros trânsitos agônicos entre mundos distantes, como os centros urbanos, os interiores e as florestas. Essas estórias têm um sentido político que aponta limites em esquemas universalistas difundidos pelo colonialismo, segundo os quais as culturas do interior e das florestas são anacrônicas, sem agência própria, e, portanto, ineptas a ter poder sobre os espaços onde vivem.<sup>1</sup>

Especialmente ao tratar de um autor como Mia Couto, que escreve em um país multilíngue de maioria rural, é importante situar qualquer afirmação sobre a crise da tradição oral, sobre a perda do sentido das narrações no mundo moderno. Embora a busca de situar essas questões exiba impasses históricos, parece-me importante confronta-los e considerar as brechas abertas por estórias que oferecem experiências da *aisthesis*, capazes de traduzir a pluriversalidade desses mundos distintos. Quando experimentamos a *aisthesis*, proporcionada por Rosa e Mia Couto, como uma tradução de mundos que evoca toda a experiência multilíngue/multiétnica barrada em suas variantes da língua

---

<sup>1</sup> Em sentido distinto, conferir a argumentação do quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 97-100).

portuguesa, colocamo-nos em contato com evocações de memórias e de afetos historicamente silenciados, e, fundamentais à libertação de nossa consciência histórica. O gesto político compartilhado por Rosa e Mia Couto explora os aportes formativos das culturas multilíngues e de seus substratos linguísticos, o que promove um trânsito entre mundos distintos.

Destaco um estudo sobre Rosa e Mia Couto (Mendonça, 2013) que, no contexto do pós-independência moçambicano, defende as culturas orais, em nome de uma ordem tradicional, e acrescento que aspectos dessa tradição foram cooptados pelo lusotropicalismo. Procuo situar a questão das tradições orais e do multilinguismo, no pós-independência moçambicano, esboçando algumas variantes de conflitos históricos, que se agravaram até levar o país a uma longa guerra civil.

As histórias desses autores participam de uma rede de discursos que formam nação, e com destaque, pois se tornaram modelos de integração incontornáveis nos campos literários de seus países. Suas recepções são parte fundamental dessa integração, e a recepção brasileira tem demonstrado muito interesse em compará-los. Essas comparações não são apenas intuitivas, pois partem de um modelo canônico fundamental no campo literário brasileiro, o do Rosa regional-universal, e transferem alguns de seus pressupostos ao escritor moçambicano, que declara sua filiação ao ficcionista brasileiro (Couto, 2019a). Nessa transferência de pressupostos, destaco a valorização desses autores como testemunhas de um processo de modernização, que teria significado: a superação do passado (o do Brasil anterior às décadas do desenvolvimentismo, o de Moçambique antes da independência); a crise do sentido e das narrações; e, principalmente, a entrada em um novo tempo histórico ocidentalizado, no qual esses autores, mundialmente consagrados, figuram como representantes da universalidade estética da literatura em seus países.

Gostaria de redirecionar, em uma reflexão sobre a experiência fundamental da *aisthesis*, o sentido político dos estilos desses autores, que de fato integram/traduzem mundos distintos, formam nação valorizando sua multiplicidade étnica, porque imaginam suas histórias nas perspectivas pluriversais dos mundos do interior, das florestas, e passam muito longe de uma operação de nivelamento universalista ou ocidentalizador. Suas histórias intervêm no monolinguismo do estado-nação, com um

interesse imaginativo e transcendental pelas etnias formativas da nação, com suas cosmovisões holísticas sobreviventes na exterioridade de dualismos colonialistas que separam a cultura civilizada e a natureza a ser dominada nos interiores/florestas.<sup>2</sup> Esse gesto político dá muito trabalho para seus tradutores, que encaram empreitadas realmente heroicas, especialmente quando a língua de chegada pertence a centros do norte global, para os quais essas estórias funcionam como criptografias. O êxtase estético, ou melhor, da *aisthesis*, produzido por essas estórias vem de seus efeitos de reativação imaginativa dessas cosmovisões externas ao ocidente.

### Um duradouro trânsito agônico entre mundos

As estórias de Guimarães Rosa e Mia Couto oferecem imagens complexas de momentos fundamentais da modernização de seus países, momentos em que os principais centros urbanos do Brasil, e depois os de Moçambique, se tornaram cada vez mais ocidentalizados, em contraste com outros mundos, com outros aportes étnicos distintos, espalhados pelo interior, zonas rurais e florestas.

A crise do pensamento moderno/colonialista, instalada pelas duas guerras mundiais, timbrou um longo processo de mercantilização do mundo que, no Brasil, reconfigurou o sertão, enquanto Guimarães Rosa recriava as imagens letradas, “regionalistas”, dessas regiões mais exteriores à modernidade. Ao ver de Luís Augusto Fischer (2021, p. 347, 353, 357), Rosa testemunhou a morte da cultura sertaneja, ao mesmo tempo que criou precedentes para a valorização contemporânea do perspectivismo ameríndio, e isso já sinaliza a possível continuidade da vertente crítico-literária comprometida com as questões regionais, relativas aos interiores do país. Essa proposição parece-me muito pertinente e nela destaco apenas um aspecto do qual discordo: a ideia de que a modernização, intensificada a partir dos anos de 1940, teria significado a morte do sertão, performado por Guimarães Rosa em suas estórias. Rosa traduziu uma

---

<sup>2</sup> Em entrevista, Mia Couto (2019b) referiu-se à necessidade de ouvir a voz das coisas, dos animais, do mundo. O pensamento moderno/colonial descredenciou essa perspectiva.

transformação cultural, e isso não configura a morte do sertão, que mantém uma exterioridade relativa em relação à modernidade das regiões mais ocidentalizadas do país.

As estórias rosianas podem continuar produzindo desejo de memória, uma imaginação da história e de suas transformações, até porque aquele sertão seguramente não parece tão pouco familiar a muitos de nós, ainda hoje. Em 2024, diretores de cinema traduzem correspondências entre o sertão e a favela, por exemplo. Além disso, tanto o sertão do período colonial, o das lutas intestinas da República, e o que Rosa viu se transformar, sempre se caracterizaram por sua distinção quanto aos parâmetros ocidentais, nem sempre elogiosa, mas ainda assim atravessada por sinais de uma cosmologia holística na religiosidade, na medicina popular, na agricultura familiar, na consideração das fases da lua e do clima etc. Parece-me que destacar a distinção desses mundos ajuda a compreender o gesto político de Rosa e de Mia Couto, quando optaram por performar narrações de estórias que traduzem esses mundos, justamente porque o ocidente e as culturas ocidentalizadas têm manifesta dificuldade em compreendê-los. Essas traduções importam também porque interiores e florestas são espaços de enorme riqueza natural, geopoliticamente disputados, e essas disputas também são simbólicas, culturais. Como a colonização portuguesa não se interessou por aprender, traduzir e sistematizar as línguas de suas colônias, com exceção do empenho dos religiosos, a distinção das etnias formativas dessas culturas tornou-se muito arraigada, encriptada, resistente. Por isso, o sertão mantém sua relativa exterioridade ao ocidente, mesmo no atual estágio de seu domínio global.

O surto de modernização no Brasil aconteceu no meio do século passado, e a sociedade letrada do país tem um apreço extraordinário por sua tradição de pensamento sobre a identidade nacional, especialmente a que se definiu no despontar de um ânimo modernizador, nos anos de 1930 e de 1940. Tudo isso reforça a caracterização daquele momento como um divisor de águas, e a atribuição de anacronismo aos períodos anteriores a ele: o da dita República velha, o do Império, o da colônia (Hardman, 1998). Então, Guimarães Rosa teria sido testemunha da morte de um mundo anacrônico, onde foi criança, e do nascimento/desenvolvimento de outro mundo modernizado, onde se tornou diplomata e escritor.

Chagas (2006, p. 9-10), por exemplo, entende que a tradição oral do mundo rural estava estagnada e a ruptura trazida pela modernização, como um remédio amargo, restituiu “dinamicidade ao que parecia sem vida”. O estudo comparado de Mary Lou Daniel (1995, p. 3) destaca o apelo à esperança, o foco na infância e nos animais, nessas estórias sobre culturas em transformação. O estudo de Daniel (1995) é retomado por alguns outros que valorizam a afinidade de Mia Couto e de Rosa com a perspectiva infantil, e a vivência que esses escritores tiveram da transformação desses mundos pela modernização (Martin, 2010, p. 73; Silva, 2007).

Se esses escritores foram crianças em mundos muito externos aos modos de vida ocidentais e depois se tornaram adultos quando a modernização os alcançou, em diferentes graus, procuro me distanciar de uma dimensão valorativa do crescimento como amadurecimento e do desenvolvimento como assimilação pelo ocidente. O próprio fato de que, no Brasil, essa modernização foi conservadora legitima esse distanciamento, e destaco que há trânsitos persistentes entre esses mundos distintos. Em vez de afirmar as agências do moderno e a falência do arcaico, considero que os trânsitos entre esses mundos seguem ativos, embora o desequilíbrio de forças esteja garantido pelos assédios da economia de mercado global. Afirmar a superação de um mundo arcaico, anacrônico, por outro modernizado (Chagas, 2006, p.10; Maia, 2015, p. 34-40; Mendonça, 2013) descuida o fato de que Guimarães Rosa e Mia Couto produzem imagens complexas dos trânsitos entre esses mundos. Essa complexidade precisa ser observada ainda mais de perto, quando falamos de um escritor moçambicano, que pertence a uma cultura multilíngue, em um país de maioria rural.

### **O sentido político de contar estórias: fogueiras na longa noite ocidental**

Elizabeth da Silva Mendonça (2013), no seu estudo *Representações da velhice em alguns contos de Guimarães Rosa e Mia Couto*, compara algumas narrativas desses dois autores, chamando a atenção para o modo como mostram o abandono dos mais velhos, como o avô ignorado pela família, no conto “Presepe” de Rosa, ou no “Noventa e três” de

Mia Couto. Nesses dois contos, e em outras narrativas desses autores, Mendonça (2013, p. 43-44) destaca a atitude rebelde dos velhos que jorram vitalidade contra limitações impostas pela família e pela sociedade. Parece-me bem observado, mas a estudiosa tende a interpretar essas explosões de vida como traços psicológicos dos personagens. A meu ver, a rebeldia desses velhos confronta a lógica colonialista de objetificação e de exclusão dos corpos segundo sua (in)utilidade ao progresso de uma cadeia produtiva global. Nesse sentido, esses velhos também funcionam como alegorias de uma exterioridade relativa no mundo ocidentalizado, e esses contos oferecem imagens complexas de uma civilização de morte, em crise com a vida quando não a considera produtiva: velhos, crianças, animais, plantas, etc.

Mendonça (2013, p. 70-79) aproxima Rosa e Mia Couto por ambos terem buscado na cultura oral elementos a serem retrabalhados em suas ficções. Considera esse gesto de autoafirmação literária atrelado ao projeto modernista, e particularmente afim ao do escritor e etnólogo Mário de Andrade, guardadas as proporções. Na visão da autora, trata-se de uma diferença de graus, porque valoriza a experiência da cultura oral, especialmente da contação de histórias, pela qual esses autores declararam muitas vezes ter grande apreço, por terem-na experimentado na infância, quando tinham contato com contadores de histórias. A estudiosa constata que essa afirmação literária de uma cultura própria mostra-se crítica aos embaraços do olhar etnográfico, causados pelos universais ocidentalistas (Mendonça, 2013, p. 71). Como exemplo do olhar desembaraçado desses ficcionistas, Mendonça (2013, p. 74) comenta um conto do *Cronicando* (1991), que Mia Couto escreveu na última fase da guerra civil, em seu país (1977-1992/1994). No conto “Sangue da avó manchando a alcatifa”, a estudiosa encontrou uma confirmação do parecer benjaminiano sobre a falência moderna da narração das experiências.

Há uma diferença significativa entre a crise da qual esse conto trata, que envolve o silenciamento da avó e a saudade das fogueiras onde se contavam histórias, e a crítica benjaminiana da modernidade, elaborada pelo pensador alemão, durante o entreguerras, nos termos de uma crise da narração de experiências. No conto de Mia Couto, até houve um momento de atitude derrisória por parte da família, quando lembrava a súbita e incompreensível rebeldia da avó, cujos gestos e palavras, no entanto,

acabam tendo sua transcendência afirmada e reconhecida por essa mesma família, no final da estória. No final, a cultura oral mostra ter sobrevivido ao padrão de vida ocidentalizado da família, quando seus membros chamam o feiticeiro para explicar o sangue da avó na alcatifa. Ou seja, Mia Couto aponta na riqueza cultural de seu país uma esperança para a falta de sentido sentida pelo ocidente no entreguerras.

Para além do fato, destacado por Mendonça (2013, p. 38 e 46), de que os personagens velhos, de Guimarães Rosa e de Mia Couto, permanecem cheios de vitalidade e iniciativa, parece-me que essa não é apenas uma atitude psicológica, individual, pois os personagens de Rosa e os de Mia Couto têm um nível alegórico bastante avultado. Não foram construídos como testemunhas do fim da experiência da oralidade, mas como chaves tradutórias do processo de sua transformação, em momentos decisivos da modernização/desenvolvimento do Brasil (1940-1970) e de Moçambique (pós-independência).

A própria escrita de autores como Rosa e Mia Couto performa a contação de estórias, ativa substratos linguísticos de troncos diversos, e formas culturais próprias a zonas geopoliticamente visadas, como as zonas rurais e as florestas, por serem espaços de conflitos de fronteira ou pela posse da terra, além de sua grande riqueza natural.

A publicação do *Cronicando* (1991) especifica o tipo de crise da oralidade experimentada por um país dividido, tanto pelos conflitos detonados dois anos após a independência, como também pela disparidade entre o conforto em grandes centros do sul e a precariedade nas zonas rurais, onde acontecia a guerra (Can, 2021, p. 79). A protagonista do conto estudado por Mendonça (2013) foi trazida do lugar onde vivia, “no interior, em terra mais frequentada por balas que por chuva”, para viver com a família, que morava em Maputo (Couto, 2013, p. 27). Apesar do carinho recíproco da família de militantes pela vó Carolina, orgulhosa dos seus como se fossem uma “bandeira hasteada bem no alto”, a velhinha acaba sofrendo um fenômeno típico de lares urbanos ocidentalizados: o silenciamento, especialmente dos membros improdutivos (crianças e velhos), por adultos hipnotizados pela pressa, e por ocupações próprias de mundos civilizados, entre as quais o conto destaca a centralidade da televisão na vida doméstica (Couto, 2013, p. 28). Cansada de tudo isso, a vó Carolina pediu para regressar ao interior. Então, a família levantou seu ânimo, levando-a para passear na cidade, onde compraram

roupas bonitas, sapatos e óculos para ver melhor. Com seu olhar aperfeiçoado, deu-se conta da miséria nas ruas, da violência do tráfego de veículos, e ao voltar para casa, depois de se despirm das roupas novas e vestir a capulana, dirigiu-se à sala, onde todos já não se reuniam em volta da fogueira para contar estórias, mas em volta da televisão. Mas, dessa vez, não tratou de inexistir, como das outras. De óculos novos, vó Carolina viu a reportagem sobre a guerra e subitamente “atirou a sua pesada bengala de encontro ao aparelho de televisão”, estilhaçando-o inteiro na alcatifa, no tapete (Couto, 2013, p. 30). Ao juntar os cacos, a avó acabou se cortando, e umas gotas de sangue sujaram a alcatifa. Na manhã seguinte a avó voltou para o interior, a família comprou uma televisão nova e depois da tensão inicial, acabaram rindo do episódio. Mas as manchas de sangue nunca saíram do tapete, tomaram conta do assoalho, a tal ponto que a família precisou chamar o feiticeiro. Seu parecer foi que a mancha de sangue crescia, pois não era de uma única pessoa, mas da terra, “soberano e irrevogável como a própria vida.” (Couto, 2013, p. 31).

Se a família chegou a rir do gesto inesperado da vó Carolina, quando quebrou a televisão, depois a preocupação com o sentido daquele acontecimento prevaleceu. O feiticeiro foi chamado para ajudar a família a dar sentido para a mancha de sangue, que já dominava o tapete e o assoalho da sala de televisão. Quando Mia Couto finaliza assim sua estória, com cidadãos de Maputo recorrendo ao feiticeiro, alegoriza uma cosmovisão holística compartilhada pela vó Carolina, pelo parecer do feiticeiro, pela família, e pela narração clássica e (im)proverbal do conto, cuja sabedoria arredonda a moldura na qual introduziu a estória: “o último a melhorar é aquele que ri” (Couto, 2013, p. 27).

Em seu estudo comparado entre Rosa e Mia Couto, Teixeira (2006) identifica, no *Primeiras estórias* e no *Estórias abensonhadas*, universais ligados à questão do sagrado, seja ele cristão ou bantu/arcaico-popular. Associa essas matrizes religiosas a formas simples afins ao imaginário de homens rústicos, pelos quais esses autores mostram empatia quando reinventam sua dicção oral (Teixeira, 2006, p. 316). Em vez de considerar essas matrizes religiosas como formas simples afins ao homem rústico, pondero que religiões antigas, como o cristianismo e as religiões bantu, fundam-se em alegorias de cosmovisão holística capazes de dar sentido a diferentes civilizações, ao longo da história e de se fazerem notar nos espaços urbanos mais modernizados. Sobre

a presença contemporânea das culturas bantu em Maputo, um estudo de campo afirma o seguinte:

É perceptível, em Maputo, as ressignificações pelas quais passou a tradição, mas é, no mínimo, temerário dizer que ela não está presente, nem que seja de uma maneira subliminar, existindo de forma paralela à cultura dominante, porém coexistindo com ela. (Malandrino, 2010, p. 41)

O sentido político do gesto de Rosa e de Mia Couto não consiste no registro da morte do sentido de narrar, das tradições orais, porque suas escritas atravessadas por substratos multilíngues/multiétnicos performam uma orientação holística frente à crise moderna do sentido e da narração.

Mary Lou Daniel (1995, p. 1-3) aproxima os estilos desses autores, por encontrar neles uma cosmovisão e uma perspectiva histórica empáticas a seres marginalizados, que exhibe os graus de distância entre os mundos, e às vezes produz uma inusitada esperança. Ambos reagiram ao processo de apagamento das línguas do sul global com narrações de histórias, que performam a latência de culturas multiétnicas, multilíngues, em suas variantes da língua portuguesa; perspectivas elaboradas, com amor e humor, para funcionarem como lumes na escuridão de nossas sensibilidades colonizadas. Essa latência vital em práticas orais, religiosas, caracteriza as idiosincrasias de fronteiras, comunidades tradicionais e quilombolas, tribos, enfim, interiores. As histórias desses autores criam uma espécie de ficção de oralidade, que explora o vínculo de suas variantes nacionais da língua portuguesa com troncos linguísticos indígenas (ancestralmente ligados à terra) ameríndios e africanos. Essas etnias resistentes à ocidentalização oferecem perspectivas das quais o pensamento moderno carece. Mais do que uma língua literária rica, suas escritas evocam cosmologias holísticas, traduzem mundos divididos entre as zonas mais ocidentalizadas e as demais.

## Defender as velhas tradições orais com universais ocidentalistas

Ao lidar com universais ocidentalistas, como as noções de igualdade e de respeito democrático às múltiplas etnias e crenças, parece-me importante desdobrá-los e situá-los, o que revela um contexto histórico marcado por conflitos e impasses. Ao estudar o conto “Sangue da avó manchando a alcatifa”, além da característica psicológica rebelde da vó Carolina, Mendonça (2013) também considerou a situação das tradições orais no contexto do pós-independência moçambicano. Então, defendeu as tradições orais e a cultura da ancestralidade, que percebeu em crise no conto de Mia Couto, e se apoiou na perspectiva de um moçambicano. O historiador Subuhana (2006, p. 3) publicou um testemunho de sua experiência de criança obrigada a falar a língua portuguesa na escola de uma aldeia comunal, no pós-independência moçambicano. Ele avalia sua experiência, na introdução de um testemunho sobre lições aprendidas com sua avó Atahuriwa, a rainha (apwiha-mwene) da sublinhagem alargada dos Asinnamarika. Entre outras coisas, o historiador lamenta a destituição dos régulos que, conforme Farré (2015), foram lideranças locais tradicionalmente ligadas ao Estado Novo e arregimentadas por uma retórica lusotropicalista.

No pós-independência, a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) identificava a um passado obscurantista as políticas populacionais do Estado colonial que organizavam a produção, no campo e nas províncias, por meio de alianças com líderes locais: os régulos, ou jovens reis de suas etnias. Contrapondo-se a essa política colonial de alianças, o partido desarticulou sistemas locais, historicamente vinculados ao estado colonial, por meio de projetos como as aldeias comunais, onde um “homem novo” se formaria. Essas aldeias comunais foram formadas a partir de planos de deslocamento, divisão e realocação de grupos, nem sempre satisfeitos com isso, o que algumas vezes se desdobrou em dissidências militarizadas (Gallo, 2016, p. 21-23). Subuhana (2006) critica a retórica da Frelimo, apontando inconsistências do partido ao caracterizar as culturas tradicionais como feudais (anacrônicas), obscurantistas/religiosas (não científicas).

O “feudalismo”, ou seja, o sistema de governo das populações rurais através dos líderes escolhidos por seus parentes e antepassados, confirmados pela administração colonial como *régulos*, foi substituído pelas “estruturas” do partido Frelimo: secretários e “grupos dinamizadores”. O “obscurantismo”, ou seja, as cosmologias “tradicionais”, cristãs e islâmicas, foi reprimido e substituído pelo “socialismo científico”. “Abaixo a tradição” significava suprimir as diferenças étnicas e culturais, tidas como um impasse para a construção de um espírito de unidade nacional, como também para o progresso. (Subuhana, 2006, p. 10 - grifo meu)

No pós-independência, os discursos da Frelimo sobre o “homem novo” apresentaram algumas fragilidades por terem aderido aos aspectos etapistas e dualistas do pensamento moderno, o que funcionou como uma autossabotagem da ortodoxia revolucionária, em seu empenho de romper realmente com sua situação de dependência, e deu sobrevida ao colonialismo. Por ortodoxia, refiro-me à compreensão da independência como um momento de entrada na História universal mundial, concebida por Hegel como a história única e evolutiva do progresso humano (Vallega, 2021a, p. 55-58). Em nome do progresso e da ciência, reclamava-se um lugar no mundo civilizado, identificando-se as culturas tribalistas e sua religiosidade a um passado obscurantista, quando na verdade essas práticas de culturas orais são imprescindíveis para sua coesão social. Mas os discursos antirreligiosos da Frelimo não duraram muito. Já o domínio colonialista/moderno e racista da cristandade, base religiosa do estado colonial (GrosfogueL, 2016a, p. 41), só tem crescido desde o começo dos anos de 1980, em boa medida graças à expansão de igrejas evangélicas, que dividem com curandeiros os espaços urbanos, principalmente os periurbanos, cada vez maiores depois do fim da guerra civil (Kamp, 2015, p. 396-397).

O testemunho de Subuhana (2006) concentra-se no desrespeito da Frelimo às tradições orais, de base religiosa, nos anos de sua infância e de sua vida escolar, durante o pós-independência. Naquele momento, a Frelimo construiu aldeias comunais, que desintegraram e reorganizaram completamente a estrutura das antigas aldeias. O objetivo era desestruturar a política populacional racista implementada pelo Estado colonial, especialmente nas três primeiras décadas do século XX, que no campo tinha lideranças locais chamadas “*régulos*”, incumbidos de mediar as relações entre as populações rurais e o estado colonial (cf. Farré, 2015, p. 199-229). Em Moçambique, o Estado Novo [1933-1974] refinou a divisão racial da população, do período republicano,

e comandou os “indígenas” do campo através de líderes locais, os “régulos”, que recrutavam camponeses para lutarem em nome do multirracismo lusotropicalista. Depois de décadas de recrutamento forçado pelos régulos, começaram as lutas de libertação, e a maioria da população rural, os “indígenas”, acabou se juntando à luta armada, de 1964 a 1974, para derrubar o estado colonial (Farré, 2015, p. 199 e 208).

Todo o discurso da Frelimo sobre o “homem novo”, típico do período da luta de libertação (1964-1974) e do começo do pós-independência, era uma tentativa de desarticular a lógica da política populacional do estado colonial (Cabaço, 2001, p. 137-146 *apud* Farré, 2015, p. 202). Entre as medidas que a Frelimo adotou nessas aldeias, planejadas para o “homem novo”, Subuhana (2006, p. 9-10) critica: as aldeias de reeducação de Niassa; a destituição dos régulos; políticas de perseguição a crenças tradicionais e a líderes religiosos; e a proibição de se falar qualquer outra língua dentro da escola na aldeia, que não fosse a portuguesa. Na escola da aldeia, crianças de comunidades multilíngues aprendiam a língua portuguesa e, assim como o próprio historiador, alguns de seus colegas depois também migraram para as cidades, onde tiveram dificuldades para se adaptar, conseguir trabalho ou continuar os estudos, enquanto na aldeia também se tornavam presenças deslocadas, o que ajuda a entender o fato de alguns deles terem se juntado à Resistência Nacional Moçambicana (Renamo) em sua luta armada contra a Frelimo (Subuhana, 2006, p. 14). Ambas as organizações partilhavam fundamentos anticoloniais, mas a Renamo usava uma retórica anticomunista da guerra fria, contra a revolução e contra o governo da Frelimo (Borges Coelho, 2019, p. 11-12).

Depois de dois anos de independência, as novas políticas populacionais no campo passaram a ser arrasadas pela guerra civil, na qual participaram vários grupos armados, entre eles a Renamo. Em 1975, o único consenso em Moçambique era a luta anticolonial, e como essa sociedade fragmentada também estava fortemente armada, além de sofrer constantes agressões externas, em cerca de dois anos começou uma longa guerra civil (1977-1992/1994) (Borges Coelho, 2019, p. 11). A categoria “homem novo” logo perdeu sentido como projeto de reestruturação das regiões rurais, que são as mais fragmentadas, multilíngues e instáveis do país. As estratégias geopolíticas, as articulações bélicas internas e externas, e as investidas neoliberais da década de 1980 sepultaram os projetos

e discursos do governo sobre o “homem novo”, assim como o próprio Samora Machel, que foi assassinado em 1986. Contudo, as categorias racialistas forjadas pela política populacional do Estado Novo colonial (régulos, assimilados, indígenas) mantém sua sobrevida no imaginário do país independente (Farré, 2015, p. 202).

### **Estórias pluriversais que formam nação: desafios para o campo literário brasileiro e para o moçambicano**

Mia Couto criou um estilo estratégico de vernaculização do português moçambicano, contribuindo decisivamente para a fundação da literatura moçambicana e para aquilo que o escritor chama de um projeto de nação, cuja pluralidade étnica precisa manejar o idioma oficializado como veículo das ações do Estado independente (Couto, 2007 *apud* Brugioni, 2011, p. 192). Tomou como referência o estilo de poetização do idioma brasileiro por Guimarães Rosa, que foi canonizado por representar uma forma de integração de uma realidade cultural historicamente dividida, que se reflete na divisão canônica das principais vertentes literárias do país (as regionalistas e as universalistas). Esses autores funcionam como modelos de integração, que fundamentam o campo literário brasileiro e um campo moçambicano semi-estruturado no qual, segundo Nazir Can (2020), essa integração não acontece tanto entre apostas autorais exiladas, em um país de poucos leitores, de maioria rural multilíngue, mas se consolida em recepções substantivas fora do país, especialmente no Brasil.<sup>3</sup> Confirmando o valor canônico da integração entre as vertentes regionalistas e universalistas, formativas do campo literário brasileiro, a crítica desenvolvida nesse campo tende a apreciar Rosa, e um autor filiado a ele como Mia Couto, pelos efeitos estéticos de sua linguagem, e pela representação de

---

<sup>3</sup> Segundo a linguista Samima Patel (2022, p. 148), que cita o censo de 2017, quando o país se tornou independente em 1975, tornando a língua portuguesa oficial e nacional, 93 % da população, predominantemente rural, era analfabeta, e nessa parcela predominavam diferentes línguas maternas do tronco bantu. A estudiosa cita o Instituto Nacional de Estatística de Moçambique, segundo o qual a população rural predomina no país, e 1,2% dela fala o português; enquanto que, em zonas urbanas, 10% tem o português como língua materna, e 40%, como segunda língua.

questões regionais (conflitos armados, especificidades étnicas e múltiplas hierarquias de dominação em zonas externas aos centros urbanos ocidentalizados, etc).

Esses autores passam longe da retórica lusotropicalista, ou do elogio estado novista da vocação multicultural dos patriarcas ibéricos, e sublinham a densidade dos conflitos, ainda que apostem na poesia. Também não coincidem com o reconhecimento benjaminiano da falta de sentido da narração e da experiência moderna na Europa do entreguerras, pois as tradições orais nas periferias do Sul global têm um outro histórico. Esses autores performam narrações de estórias que traduzem mundos vivos, com suas cosmovisões holísticas, por mais que realmente sofram processos de apagamento, na pluralidade de suas matrizes étnicas, troncos e substratos linguísticos.

Inteirada de sua filiação a Rosa, a recepção brasileira de Mia Couto também o trata como um autor regional-universal, entendendo que isso o leva, por exemplo, a abordar a crise da tradição oral, na chave ampla da perda de sentido da experiência/da narração, na modernidade. Parece-me mais interessante a perspectiva de Franz Hinkelammert (1995, p. 225-272), para quem essas culturas supostamente atrasadas, na verdade mantêm vivas, ativas, suas cosmologias que funcionam como bússolas para se fazer caminhos onde a modernidade produziu violência, obsessão pelo progresso, perda de sentido. A crise da narração da experiência aconteceu em etnias indo-europeias centrais no norte global, enquanto as estórias de Rosa e Mia Couto performam narrações enriquecidas pelos aportes de um multilinguismo barrado e latente nas variantes brasileira e moçambicana da língua portuguesa.

A divisão canônica entre as vertentes regionalistas e universalistas da literatura brasileira, definida por Antônio Candido (2000), pode encorajar uma filosofia da história orientada pela ideia de uma evolução ocidentalista, desenvolvida dentro de uma hierarquia de raças rústicas que se diluem nas civilizadas (Moraes, 2023). Nesse sentido, o dado regional é pensado como problema a ser superado por um projeto civilizatório de horizonte ocidentalista, que tem por emblema uma literatura de concepção estética moderna, convergente com modelos europeus de universalidade.

Rosa e Mia Couto efetivamente integram questões regionais estratégicas dentro de concepções estéticas de notável transcendência. Uma série de constrangimentos e impasses sobre o sentido político dessa integração deve-se a concepções ocidentalistas de

estética e de evolução da história moderna. Para conseguir me desembaraçar dessas premissas e reconsiderar a fecundidade dessa integração, tomo distância da filosofia da história evolucionista, que o pensamento moderno usou como plataforma de seu uso político da estética moderna (tantas vezes anti-moderna, ou seja, rebelada contra essas mesmas hierarquias de dominação, de sujeitamento de um outro distinto). Em outra chave, Vallega (2021a, p. 67) trata de experiências pluriversais da *aisthesis*, reconhecendo força vital em formas culturais regionais contemporâneas a si mesmas, irredutíveis ao uso político hierárquico das estéticas, conceituadas segundo padrões ocidentais. Rosa e Mia Couto não fazem o registro da morte da oralidade, mas uma performance extasiante das contribuições de um multilinguismo latente nas variantes da língua portuguesa. Não se trata de um prazer estético, em cujo horizonte estão os universais europeus, mas de uma experiência da *aisthesis* que direciona uma tradução ou um trânsito agônico entre processos de morte-vida de mundos distintos, cujas cosmologias holísticas esses estilos autorais evocam.

Rosa e Mia Couto integram mundos quando traduzem perspectivas pluriversalmente válidas, próprias a mundos regionais distintos, cujas cosmologias holísticas iluminam a crise de sentido dos universais modernos/ocidentalistas. Noções de estética e de linguagem que minorizam ou julgam anacrônicos os aportes de culturas e de etnias não ocidentalizadas, mostram-se cegas a sua própria história, e inconsequentes em relação à vida. Foi a própria história da Modernidade, ou seja, a era do colonialismo, que separou as ideias e a vida: o racionalismo cartesiano serviu para distanciar o europeu civilizado e as raças supostamente não-rationais, cujos corpos considerava ontologicamente inferiores, como se não tivessem alcançado um estágio de cultura, mas permanecido em uma etapa primária de natureza indomada/incivilizada, e, por isso, esse racionalismo utilitarista foi singularmente abusivo na objetificação, extração de mais valia e escravização (Vallega, 2021a, p. 66-67).

Tendo isso em vista, chamo a atenção para o fato de que autores como Guimarães Rosa e Mia Couto não estão limitados por um valor estético ajustado a parâmetros universalistas ocidentais. Esses autores performam narrações de estórias que evocam mundos, holísticos e multilíngues, barrados em suas variantes da língua portuguesa. Cada um desses mundos distintos tem forma universal, quer dizer, esses autores inventam

mundos pluriversais e formas de *aisthesis*: relacionadas a situações concretas; elaboradas em atenção a modos de ser distintos, com suas cosmologias holísticas e linguagens; sensíveis e aptas a manterem a indeterminação dos mundos dos personagens (Vallega, 2021b, p. 179).

### **A libertação pela experiência da *aisthesis***

O filósofo decolonial Alejandro Vallega (2021) tem afirmado o papel fundamental das experiências da *aisthesis* nos processos de libertação, de decolonização, não apenas de pensamentos, mas principalmente de vivências. A *aisthesis* nomeia uma experiência sensível vital, que foi desconsiderada pelo pensamento moderno votado à estética e à filosofia da história. A racionalidade eurocêntrica impulsionada pela conquista colonial – por aquilo que Enrique Dussel (1993) chama de *ego conquiro*, em sua *filosofia da libertação* – fixa uma identidade racial para os corpos colonizados, tratando-os como objetos bidimensionais, sem agência como sujeitos, e presos a uma temporalidade sempre associada ao passado ou a algum limbo externo à história.

O que Mia Couto chamou de *tradução de mundos* proporciona uma experiência sensível vital, uma *aisthesis*, capaz de integrar mundos simbólicos distantes, distintos nas configurações de seus espaços e nas maneiras de experimentarem o tempo. Esse trânsito entre mundos ativa a vitalidade da *aisthesis*, que cria sentido e direção para a memória, os afetos, o corpo e, principalmente, para níveis pré-reflexivos de vivências (Vallega, 2021b, p. 179). Traduzir/integrar mundos significa resistir ao *ego conquiro*, ou seja, resistir a um processo de racialização objetificadora dos corpos, que afirma/produz seu anacronismo e sua falta de agência. Com seus mundos distintos, Rosa e Mia Couto intervêm poeticamente nas representações letradas que os reduzem a objetos ou a um “problema” social anacrônico. Essa tradução de mundos desencadeia uma *aisthesis* que altera a disposição objetificada desses mundos distintos, desdobrando dimensões vivenciais de êxtase. Os mundos de suas estórias estão simultaneamente vivendo e morrendo, enquanto traduzem “dimensiones afectivas y memoriales, de sentidos de tiempo y

espacio, de orientaciones existenciales y cosmológicas más allá de la razón subjetiva” (Vallega, 2021b, p. 196-197). O que essas experiências da *aisthesis* vislumbram são outras formas de constituir mundos (Vallega, 2021b, p. 181-182).

A tradução de mundos abre lugar para outras formas sensíveis de constituir mundos, o que não começa pela transformação do pensamento/consciência, mas da sensibilidade. O foco de Vallega não está propriamente em uma crítica epistemológica, ou seja, não se restringe a uma transformação de conceitos e de perspectivas críticas. A necessidade de transformação conceitual, política e econômica está em seu horizonte, mas não em seu ponto de partida, que considera a vivência *aisthética* como algo ulterior, porque ela cria sentido e direção para ações libertadoras como a decolonização de conceitualizações, de modos políticos de ser, de modos de construir instituições, e para outros cálculos de viabilidades (Vallega, 2021b, p. 204).

### **Traduções de mundos: saltos metafísicos**

Rosa e Mia Couto performam narrações de estórias, que são formas pluriversais de *aisthesis*, capazes de ativar, pela boca de personagens e narradores, substratos multilíngues atrelados às cosmologias holísticas desses mundos distintos. Suas estórias intervêm no monolinguismo do estado-nação, que se constituiu em momentos e situações muito diferentes, no Brasil e em Moçambique.

Atentos à historicidade de suas línguas, esses autores compartilham o fato de terem vivido momentos de intensa modernização/urbanização, em seus países de imensa maioria rural, como era o Brasil de Rosa, e como é Moçambique. Também têm em comum o fato de ocuparem um lugar fundamental nos campos literários de seus países, e de terem circulação universal/mundial, com traduções nas línguas mais visíveis do Ocidente.

Seus tradutores fazem um esforço heroico quando precisam transportar, para línguas centrais do norte global, sentidos de formas culturais e linguísticas muito distintas das ocidentais. Mesmo sendo profissionais pragmáticos, que suam nas negociações com editores, revisores, credores, e depois ainda acabam sendo esfolados pelos críticos por

suas infidelidades ao original, tradutores precisam replicar esse enorme salto metafísico, entre mundos distintos.

Essas estórias acendem fogueiras transcendentais na longa noite do colonialismo, e não podem funcionar exatamente como pontes firmes entre os mundos que articulam, muito menos com o Ocidente. Por isso, muito dessas estórias nos escapa quando recorremos a teorias formuladas para explicar situações específicas de centros do norte global, como a da crise moderna da narração e do sentido da experiência, notada por Walter Benjamin (1987) no entreguerras. É importante situar esses ficcionistas em seus contextos, como o da crise das tradições orais e do multilinguismo, mas isso também não é suficiente, se ao situá-los nos orientamos por universais ocidentalistas, que pressupõem uma compreensão da história cujo sentido único é o da modernização progressiva do mundo, é o da morte anunciada das formas culturais não-ocidentalizadas. A ocidentalização global não tem cessado de vencer, mas ainda não matou totalmente os mundos distintos que podem nos dar sentido e nova direção, na crise civilizatória mundial de hoje.

### **O Brasil de Rosa: a imbricação étnico-racial e a modernização conservadora**

No seu ensaio seminal intitulado “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”, Aníbal Quijano (2005) assinalou nossa dificuldade em nos darmos conta do quanto temos assimilado premissas de (auto-)exclusão, em regiões já independentes, mas presas à colonialidade do pensamento. Antes dele, vários intelectuais latino-americanos e africanos já concebiam o colonialismo como um sistema de dominação justificado pela ideia de inferioridade racial e étnica do outro (Grosfoguel, 2016b, p. 158). Os processos independentistas latino-americanos, no século XVIII e no XIX, conquistaram uma libertação insuficiente de seus povos quando deram fim a estados coloniais, cujas práticas racistas acabaram se mostrando incontornáveis na instituição de estados nacionais monolíngues.

Salvo as exceções, a América Latina acabou praticamente dividida em dois blocos de estados monolíngues, um de língua portuguesa e o outro de línguas castelhanas. No Brasil colônia, a situação de língua franca da língua geral, por vezes com função administrativa e religiosa, vinha declinando no estado colonial, quando já na metade do século XVIII foi interrompida e combatida pelo Marquês de Pombal, que instituiu o português como língua da administração, justiça, educação e comunicação oficial (Trouche, 2000). Embora a medida de Pombal tenha se estendido a todos os territórios ultramarinos sob o domínio português, no Brasil colônia sua implementação se deu numa escala impressionante e praticamente instantânea. Toda uma sociedade da escrita em língua portuguesa, orgânica ao estado, transplantou-se já em 1808, quando o prelo e a corte portuguesa se instalaram (Meirelles, 2015, p. 14-21). Essa sociedade letrada e seu estado monolíngue instituíram seus mecanismos de desarticulação e apagamento da língua geral, desativando seu papel de mediação nas comunidades multilíngues, multiétnicas, cada vez mais desintegradas do estado, internamente desagregadas e destituídas de agência própria. O Brasil independente consolidou o transplante dessa sociedade da escrita, ligada ao estado; e aprofundou a desintegração das comunidades multilíngues. Assim, fundou-se a divisão entre o mundo oficial/nacional (numericamente minoritário e politicamente majoritário) daqueles que dominam normatividades “cultas” derivadas do português europeu, e os mundos estruturados pelas várias línguas formativas da variante brasileira desse idioma; mundos reféns de um arraigado preconceito linguístico (Faraco, 2015).

No Brasil do pós-independência, a dimensão étnica da língua “cultas” foi reivindicada por uma sociedade da escrita mestiça e numericamente superior à comunidade dos cortesãos europeus. Desse modo, alguns dos nomes mais brilhantes, das primeiras gerações de intelectuais, como o de Silvio Romero e o de Machado de Assis, simbolizam uma profunda imbricação étnico-racial, uma identificação étnica com o registro culto da língua portuguesa, que branqueia os estigmas raciais. A ilusão de uma autoimagem branqueada e ocidentalizada hipnotiza os falantes do “bom português culto”, em uma sociedade da escrita urbanofílica, que desenvolveu a vertente universalista/ocidentalista da literatura brasileira.

O Brasil se tornou o primeiro e mais bem sucedido modelo de variante linguística branqueada do português, com uma sociedade da escrita e um campo literário bem estruturado, que se desenvolveu durante um processo de modernização conservadora, implementada no período da vida-obra de Guimarães Rosa. A constituição do campo literário brasileiro se deu durante a escrita de sua obra canônica regional-universal, dos anos de 1940 até 1967, que integrou as principais tendências da história da literatura nacional: uma regionalista e a outra universalista. A constituição desse campo literário cindido, dentro de uma sociedade igualmente dividida, entre mundos mais ou menos ocidentalizados/branqueados e os demais, aconteceu junto com a modernização conservadora do país, que resultou em um progressivo êxodo rural, e na marginalização desses contingentes nas cidades.

Guimarães Rosa viveu sua juventude durante as tensões do primeiro pós-guerra, e começou a ser consagrado no segundo pós-guerra, depois de já ter iniciado seu contato, durante sua experiência de diplomata, com diferentes conflitos históricos travados: em fronteiras amazônicas disputadíssimas na era Vargas (cujos efeitos de desagregação comunitária aparecem no conto “Meu tio, o Iauaretê”, e na crônica “Uns índios, sua fala”); em zonas rurais sucessivamente amotinadas (como se confere no *Grande sertão: veredas*); em centros urbanos latino-americanos inchados por imigrantes do interior (como sugere a véspera do conflito, em “Páramo”) (a respeito dessas narrativas, conferir Vélez Escallón, 2018; 2014).

Algo semelhante acontecia em vários lugares da América Latina, onde os conflitos também foram produzidos por progressivas ondas de modernização conservadora, que violentavam as culturas supostamente atrasadas (as mesmas que no século XIX foram definidas como raças inferiores, concentradas nas zonas rurais e nas florestas), enquanto as inseriam na economia de mercado mundial. Nesse périplo, a atenção do autor se voltou para um tratamento minucioso da linguagem, e simultaneamente seu estilo deu forma a sua perspectiva privilegiada de diplomata, sobre o modo como a cisão social do país pertence a um conjunto maior de processos de apagamentos étnicos, cujo foco principal são as zonas rurais, as florestas e seus recursos naturais.

Tendo acompanhado de perto esse processo, em sua atuação como diplomata, Rosa recorreu aos regionalismos literários e a suas contribuições para poetizar a língua

com os substratos multilíngues de sua formação, o que também destina os vários níveis de suas histórias a mundos distintos. Um indígena pode ler no “Meu tio, o Iauaretê” significantes que passem batidos para outro leitor, em um centro urbano. O autor deslocou representações que a chamada literatura regionalista fez dos povos do interior, favorecendo endereçamentos cruzados de sentidos entre etnias distintas, o que pode proporcionar a seus leitores um intercâmbio de vivências de formas potentes de *aisthesis*.

### **Traduções de mundos que formam nação: analogias cosmológicas entre línguas, culturas e natureza**

Se a vida-obra de Guimarães Rosa acompanhou o processo de constituição do campo literário brasileiro e o da modernização conservadora no país, a estreia de Mia Couto como poeta e contista, fundamental para se entender o sentido da cena literária moçambicana, aconteceu logo após a conquista da independência. Dada sua sensibilidade a comunicar uma cosmovisão holística ao contar histórias, e seu estilo afetado pelos substratos multilíngues da variante moçambicana da língua portuguesa, o autor logo se filiou a Guimarães Rosa. No prefácio que escreveu para a antologia póstuma de contos do jovem Rosa, Mia Couto (2011b, p. 10) afirma que o autor brasileiro inventou um mundo sertanejo para reagir ao modo como a modernização anula o espaço mítico. Essa reação tem um sentido político compartilhado pelos dois escritores de histórias. Mia Couto (2011a, p. 16) já manifestou sua cosmovisão holística ao correlacionar línguas, culturas e natureza, enquanto questionava o alcance de universais ocidentalistas. Cito o autor, em 2008, durante uma conferência em Estocolmo, intitulada “Línguas que não sabemos que sabíamos”:

Moçambique é um extenso país, tão extenso quanto recente. Existem mais de 25 línguas distintas. Desde o ano da Independência, alcançada em 1975, o português é a língua oficial. Há trinta anos apenas, uma minoria absoluta falava essa língua ironicamente tomada de empréstimo do colonizador para negar o passado colonial. Há trinta anos, quase nenhum moçambicano tinha o português como língua materna. Agora, mais de 12% dos moçambicanos têm o português como seu primeiro idioma. E a grande maioria entende e fala

português inculcando na norma portuguesa as marcas das culturas de raiz africana.

Esta tendência de mudança coloca em confronto mundos que não são apenas linguisticamente distintos. Os idiomas existem enquanto parte de universos culturais mais vastos. Há quem lute para manter vivos idiomas que estão em risco de extinção. Essa luta é absolutamente meritória e recorda a nossa batalha como biólogos para salvar do desaparecimento espécies de animais e plantas. Mas as línguas salvam-se se a cultura em que se inserem se mantiver dinâmica. Do mesmo modo, as espécies biológicas apenas se salvam se os seus *habitats* e os processos naturais forem preservados.

As culturas sobrevivem enquanto se mantiverem produtivas, enquanto forem sujeito de mudança e elas próprias dialogarem e se mestiçarem com outras culturas. As línguas e as culturas fazem como as criaturas: trocam genes e inventam simbioses como resposta aos desafios do tempo e do ambiente.

Em Moçambique vivemos um período em que encontros e desencontros se estão estreando num caldeirão de efervescências e paradoxos. Nem sempre as palavras servem de ponte na tradução desses mundos diversos. Por exemplo, conceitos que nos parecem universais como Natureza, Cultura e Sociedade são de difícil correspondência. Muitas vezes não existem palavras nas línguas locais para exprimir esses conceitos. Outras vezes é o inverso: não existem nas línguas europeias expressões que traduzam valores e categorias das culturas moçambicanas. (Couto, 2011a, p. 16)

Dentro da lógica das políticas centralizadoras do pós-independência, considerando a viabilidade de projetos de governo já muito desafiadores, anti-coloniais e anti-capitalistas, regimes militares de partido único como os de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique, viram-se acuados entre investidas externas e internas na direção de sociedades fortemente armadas e fragmentadas (Borges Coelho, 2003). Quando a Frelimo se instalou no governo em 1975, confirmou seu parecer dado à UNESCO em 1971 sobre a inoperabilidade das línguas locais, frente aos riscos de fragmentação do território; e tomou a decisão polêmica de oficializar a língua portuguesa que, por ter se tornado veículo das intervenções do Estado, acaba funcionando como um filtro social, étnico, em processos políticos de construção de cidadania (Patel, 2022, p. 148). A inserção compulsória do país independente, mas ainda não soberano, na economia de mercado global foi encaminhada por assédios da indústria bélica, combinados a acordos internacionais interessados em um projeto neoliberal de modernização de um Moçambique rico em recursos naturais. No país de maioria rural, predomina o multilinguismo multiétnico, e uma forte cultura oral vem sendo seduzida por novas mídias, além de vir sendo atendida por programas de alfabetização bilíngue implementados com apoio de parceiros internacionais atentos às solicitações de povos

fronteiriços interessados em aprender o inglês, e não o português, como segunda língua (Patel, 2022, p. 154-158).

A cosmovisão holística de Mia Couto trabalha na contramão dos dualismos modernos (natureza e cultura, oral e escrito, mato/campo e cidade), e da perspectiva ocidentalista sobre o suposto anacronismo das tradições orais. Viva e ativa, embora ameaçada de extinção, a cultura multilíngue, multiétnica de Moçambique transforma a língua portuguesa. A batalha por formas vivas, como as línguas e as culturas, tem sentido político, pois implica a defesa de ambientes favoráveis a seu dinamismo, como as zonas rurais e as florestas, onde concentram-se as relações produtivas de seus povos com a terra, com a natureza, e entre si, em processos contínuos de mestiçagem. Mia Couto traduz mundos, e seu cuidado com a linguagem, assim como o de Rosa, pressupõe uma compreensão da língua como forma viva de uma cultura holística, ou seja, distinta da oposição moderna entre natureza e cultura/sociedade. Universais provincianos organizaram a compreensão colonialista da História do progresso, que identifica ao atraso alguns territórios geopoliticamente estratégicos, como as florestas e as zonas rurais, e nega a seus habitantes o direito à terra.<sup>4</sup> Universais ocidentalistas como democracia, direitos humanos, sustentabilidade, africanidade como modelo étnico exótico e os autores africanos como etnógrafos, podem ter os usos políticos mais variados, em discursos que reclamam uma tutela internacional para esses territórios por serem zonas de conflito armado. Nessas regiões estratégicas, riquíssimas em recursos naturais, uma multiplicidade étnica resiste com suas cosmologias holísticas. A defesa das vivências de *aisthesis* que essas etnias mantém com seus ambientes coincide com a defesa da soberania nacional.

As tentativas de intervenção em processos históricos complexos, como formar nação em Moçambique, encontram-se diante de uma montanha de obstáculos, a começar pela situação das línguas. Ciente de tudo isso, Mia Couto performa narrações de estórias que tecem cosmologias holísticas capazes de integrar aportes linguísticos distintos, carregados de saberes culturais imprescindíveis para a libertação da vida,

---

<sup>4</sup> Na antologia de seus textos de opinião, intitulada *Pensatempos*, Mia Couto (2005) questiona a aplicação indiscriminada de universais, e destaca a importância de criarmos pressupostos úteis à nossa situação, em nosso lugar, em nosso tempo.

especialmente em zonas ricas em recursos naturais, que os universais ocidentalistas caracterizam como espaços anacrônicos, para barateá-los, anular a agência das culturas locais, e propor tutelas internacionais.

\*\*\*

A integração/tradução de mundos realizada por Rosa e Mia Couto consegue abrir uma fenda, por onde surgem sentidos de orientação frente aos impasses históricos construídos pelo colonialismo. Esses autores oferecem experiências de força vital, de *aisthesis*, sensíveis ao papel ativo de aportes étnicos vivos que transformam a língua. Suas histórias traduzem inventivamente, de acordo com uma cosmovisão holística viva nas culturas dos interiores, esses aportes étnicos vitais para amplas maiorias populacionais rurais, ou deslocadas do campo para as periferias. Essa tradução de mundos não se faz como registro transparente desses aportes étnicos, mas como performance ficcional de uma força cultural própria a narrações de histórias, cujas cosmologias integradoras, não dualistas, oferecem alternativas à crise epistemológica e civilizacional instalada pelo colonialismo. Distintas dos universais de sentido histórico único, que fundamentam os projetos de progresso do ocidente, as histórias representam a plena atividade de mundos pluriversais, com suas cosmologias holísticas, como quando as gotas de sangue da vó Carolina engolem o chão da sala de televisão. Esse ângulo desloca a noção hegemônica de uma única história do progresso humano, concebido na chave estrita da modernização ocidentalista. Os estilos desses autores extrapolam o que costuma haver de lacunas de perspectiva histórica em defesas de universais ocidentalistas (igualdade, liberdade religiosa, democracia etc), que mesmo quando defendem as tradições orais, as tratam como fenômenos anacrônicos, destituídos de agência, achatados em sua complexidade, vencidos pela modernização. Ao defender as tradições com valores universais, precisamos situar as questões, entendendo, por exemplo, que os régulos eram lideranças tradicionais ligadas à ordem colonial. Embora isso exiba impasses históricos, pelo menos tê-los em vista nos afasta de um reforço involuntário do ideal harmonizador do lusotropicalismo.

Parece-me importante ressaltar o sentido político das histórias de Rosa e de Mia Couto como intervenções nesses impasses históricos produzidos pelo colonialismo.

Quando performam narrações de estórias, trazendo para dentro da literatura uma ficção de oralidade, esses autores efetivamente integram questões regionais em uma linguagem sensível à vida e à pluralidade étnica. Esse gesto coloca um desafio para o campo literário brasileiro e para o moçambicano, pois o colonialismo mantém separadas as dimensões que esses autores integram, e diante dessas estórias os críticos também precisam refazer esse trânsito, esse salto, imaginado entre mundos distintos. O fato de a literatura moçambicana ter diante de si uma cultura multilíngue numericamente majoritária deixa mais claro o sentido político das estórias de Mia Couto, e facilita compreender que a integração entre mundos realizada por Rosa também sinaliza um interesse geopoliticamente estratégico por cosmovisões holísticas, vivas e sempre em transformação, pujantes em etnias do interior, do campo, das florestas.

### Referências

- BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 197-221.
- BORGES COELHO, João P. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. **Revista de História**, São Paulo, n. 178, p. 1-19, 2019.
- BORGES COELHO, João P. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. **Lusotopie**, p. 175-193, 2003.
- BRUGIONI, Elena. Observações sobre a fisionomia da escrita de Mia Couto. Apontamentos para um reflexão crítico-epistemológica. *Hespérides: Linguística* (9). *In*: FLORES, C. (org.). **Múltiplos olhares sobre o bilinguismo: transversalidades** (II). Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2011. p. 191-208.
- CAN, Nazir A. Literatura colonial portuguesa e a metáfora morta do mundo sem tradução. O caso de Zambeziana, de Emílio de San Bruno. **Portuguese Cultural Studies**, Vol. 7: Iss. 2, Article 4, 2021.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

COUTO, Mia. Sangue da avó manchando a alcatifa. In: COUTO, Mia. **Cronicando**. Lisboa: Caminho, 1991. p. 27-32.

COUTO, Mia. Que África escreve o escritor africano?. In: COUTO, Mia. **Pensatempos**: Caminho, 2005.

COUTO, Mia. Desmontando e reconstruindo a ideia de Lusofonia. **SAVANA**, 29, Junho, 2007.

COUTO, Mia. Línguas que não sabemos que sabíamos. In: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. p. 8-15. (Disponível por LeLivros).

COUTO, Mia. Um caminho feito para não haver chão. In: ROSA, João Guimarães. **Antes das Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b. p. 7-10.

COUTO, Mia. Noventa e três. In: COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. Lisboa: Caminho, 2018. p. 61-66.

COUTO, Mia. Doeu ver como África e Moçambique ficaram tão distantes do Brasil [Entrevista concedida a Joana Oliveira]. **El País**, São Paulo, 02 mai. 2019a.

DANIEL, Mary L. "Mia Couto: Guimarães Rosa's Newest Literary Heir in Africa." **Luso-Brazilian Review**, vol. 32, no. 1, 1995, p. 1-16.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FARACO, Carlos A. Desde quando somos normativos?. In: VALENTE, André C. (Org.). **Unidade e variação na língua portuguesa**: suas representações. São Paulo: Parábola Editorial, 2015. p. 59-70.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, v. 40, n. 2, p. 199-229, 2015.

FISCHER, Luís A. **Duas formações, uma história**: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

GALLO, Fernanda B. G. 'Para poderes viver como gente': reflexões sobre o persistente combate ao modo de vida disperso em Moçambique. **Cantareira (UFF)**, v. 3, p. 16-19, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr., p. 25-49, 2016a.

GROSGOUEL, Ramón. Caos sistémico, crisis civilizatória y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidade/colonialidad. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 25, julio-diciembre, p. 153-174, 2016b.

HARDMAN, Francisco F. **Morte e progresso: cultura brasileira como apagamento de rastros**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica. In: HINKELAMMERT, Franz. **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**, San José, DEI, p. 225-272, 1995.

MAIA, Ludmila G. **El espacio y el individuo: identidad cultural e imaginario colectivo en la obra narrativa de João Guimarães Rosa y Mia Couto**. (Tese Doutorado em Estudos Literarios). Universidad Complutense de Madrid, UCM, Espanha, 2015.

MALANDRINO, Brígida C. Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú. **Último Andar**, n. 19, 2º Semestre, p. 1-70, 2010.

MEIRELLES, Juliana G. **A família real no Brasil: política e cotidiano (1808-1821)**. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2015.

MENDONÇA, Elisabeth da S. **Representações da velhice em alguns contos de Guimarães Rosa e Mia Couto**. (Dissertação Mestrado em Letras). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, 2013.

MORAES, Anita M. R. de. **Contornos humanos: primitivos, rústicos e civilizados em Antonio Candido**. Recife: CEPE, 2023.

PATEL, Samima A. O lugar das línguas moçambicanas no panorama educacional de Moçambique: que perspectivas? **Cadernos de Linguagem e sociedade** (Dossiê: Questões raciais, em intersecção, como agentes de transformação no campo dos Estudos da Linguagem) n. 23, v. 2, p. 145-160, 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ROSA, João G. Meu tio, o Iauaretê. In: ROSA, João G. **Estas estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a. p. 191-235.

ROSA, João G. Páramo. In: ROSA, João G. **Estas estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b. p. 261-290.

ROSA, João G. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João G. Uns índios (sua fala). *In*: ROSA, João G. **Ave, palavra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 129-132.

ROSA, João G. Presepe. *In*: ROSA, João G. **Tutaméia: terceiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

SANTOS, Antônio B. dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, INCTI/UNB, 2015.

SILVA, Avani S. **Guimarães Rosa e Mia Couto: ecos do imaginário infantil**. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, Eduardo de A. **A reabilitação do sagrado nas estórias de João Guimarães Rosa e Mia Couto**. (Tese Doutorado em Letras). Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 2006.

TROUCHE, Lygia M. O Marquês de Pombal e a implantação da língua portuguesa no Brasil. Reflexões sobre a proposta do Directório de 1757. **Anais do IV Congresso Nacional de Linguística e Filosofia**, v. IV, 2000.

VALLEGA, Alejandro A. Liberación e historia uni-versal. *In*: VALLEGA, Alejandro A. **Tiempo y Liberación. Exordio a pensamientos liberatórios, vivenciales y decoloniales**. Argentina, España, Mexico/Ciudad de Mexico: AKAL, 2021. p. 55-81.

VALLEGA, Alejandro A. Sobre la necesidad de um pensamento vivencial aisthético liberatório. *In*: VALLEGA, Alejandro A. **Tiempo y Liberación. Exordio a pensamientos liberatórios, vivenciales y decoloniales**. Argentina, España, Mexico/Ciudad de Mexico: AKAL, 2021. p. 177-207.

VÉLEZ ESCALLÓN, Bairon O. **O Páramo é do tamanho do mundo: Guimarães Rosa, Bogotá, Iauaretê**. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

VÉLEZ ESCALLÓN, Bairon O. Zero nada, zero: uns índios Guimarães Rosa, sua fala. **Alea: Estudos Neolatinos**, v. 20, n. 2, p. 53-73, 2018.

Recebido em 09/12/2023.

Aprovado em 13/09/2024.