

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS

**HENRIQUE FERRAS GREGORI**

**NO TRANSCORRER DA TERCEIRA MARGEM:**  
a história e o insólito em Vinte e Zinco, de Mia Couto

PORTO ALEGRE

2024

Henrique Ferras Gregori

**NO TRANSCORRER DA TERCEIRA MARGEM:**

a história e o insólito em *Vinte e Zinco*, de Mia Couto

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado  
como requisito parcial à obtenção do título de  
Licenciado em Letras pelo Instituto de Letras da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Jane Fraga Tutikian

Porto Alegre

2024

### CIP - Catalogação na Publicação

Gregori, Henrique Ferras  
NO TRANSCORRER DA TERCEIRA MARGEM: a história e o  
insólito em Vinte e Zinco, de Mia Couto / Henrique  
Ferras Gregori. -- 2024.  
38 f.  
Orientadora: Jane Tutikian.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Letras, Licenciatura em Letras: Língua Portuguesa e  
Literaturas de Língua Portuguesa, Porto Alegre, BR-RS,  
2024.

1. Literatura Africana. 2. Literatura Moçambicana.  
3. Insólito. 4. História Social. 5. Decolonialidade.  
I. Tutikian, Jane, orient. II. Título.

Henrique Ferras Gregori

**NO TRANSCORRER DA TERCEIRA MARGEM:**

a história e o insólito em Vinte e Zinco, de Mia Couto

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado  
como requisito parcial à obtenção do título de  
Licenciado em Letras pelo Instituto de Letras da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 05 de fevereiro de 2024  
Conceito A

Banca examinadora:

---

Profª Drª Jane Fraga Tutikian (UFRGS)

---

Profª Drª Cristina Arena Forli (UFRGS)

---

Profª Meª Amanda de Campos Cerioli (UFRGS)

## AGRADECIMENTOS

Para o dicionário agradecer é retribuir, recompensar. As palavras aqui postas nunca darão conta nem de retribuir, nem de recompensar o cuidado, a compreensão e o carinho de tantos que fizeram parte de minha trajetória enquanto graduando.

De início, agradeço profundamente a meus pais, Edson Gregori e Simone Baltazar, a quem devo tudo que me tornei, *sempre* faltarão palavras para agradecê-los. À minha irmã, Taís Gregori, em quem sempre encontrei um modelo certo de inspiração.

Às valiosas amigas Jéssica Langwinski, Suelen Bólico e Bruna Chites, que desde o vestibular incentivaram, apoiaram e compreenderam ausências. À Taynele Abreu, em quem sempre encontrei ouvidos atentos e dispostos quando me vi disperso neste intenso caminhar que é a vida. Às amigas Ana Clara Webler e Keyla Christie, que acompanharam de perto minha caminhada acadêmica. À Denise Mörschbacher e Lise Stefani, pelo apoio e pelas tantas risadas que tornaram a rotina mais leve.

À Professora Dr<sup>a</sup> Carmem Luci da Costa Silva, quem primeiro permitiu que eu me enunciasse no espaço acadêmico. À Professora Dr<sup>a</sup> Jane Tutikian, minha querida orientadora, que confiou e apoiou este trabalho, minha mais sincera gratidão.

Sempre serei grato aos tantos amigos que estiveram comigo durante este importante período, infelizmente não encontro aqui espaço suficiente para mencioná-los, mas vocês sabem quem são. E mais, sabem de fato quem eu sou.

“[...]”

*Existo onde me desconheço  
aguardando pelo meu passado  
ansiando a esperança do futuro*

*No mundo que combato morro  
no mundo por que luto nasço.”*

*Mia Couto, in "Raiz de Orvalho e Outros  
Poemas", 1999.*

## RESUMO

Neste trabalho buscamos analisar a obra *Vinte e Zinco*, de Mia Couto, 1999. Ante os pressupostos da História Social, defendida por Edward Thompson (1981) propomos que Couto realiza uma remissão discursiva ao narrar à Revolução dos Cravos desde a ótica do colonizado. Verificamos que neste processo de reconfiguração o autor faz recorrência ao que convencionou-se chamar de “insólito”, nomenclatura aqui questionada. Discutimos também as definições de “Real Mágico” e “Real Maravilhoso” (Paradiso, 2020) em detrimento de “Realismo Animista”, conceito cunhado por Pepetela para realidade africana (Laban, 1998).

**Palavras-chave:** Literatura Africana; Literatura Moçambicana; Insólito; Mia Couto; Decolonialidade; História Social.

## ABSTRACT

This research aims to analyze the work “Vinte e Zinco” written by Mia Couto. Throughout Edward Thompson’s (1981) assumptions on social history, it has been shown that Couto performs a discursive remission by narrating the Carnation Revolution from the colonized perspective. The concept of “fictional insolito” is resorted to by the author, which is one of the points of this discussion. Also, the definitions of “Magical Realism” and “Marvelous Realism” (Paradiso, 2020) in disadvantages of “Animist Realism” an idea constructed by Pepetela for African reality (Laban, 1998)

.

**Keywords:** African Literature; Mozambican Literature; Fictional Insolito; Mia Couto; Decoloniality; Social History

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	10
O corpus de análise: resumo .....	11
2. A HISTÓRIA E A HISTÓRIA NA OBRA .....	14
Moçambique .....	14
A literatura e a Língua em Moçambique .....	16
Moçambique, Mia Couto e seu Vinte e Zinco .....	18
Vinte e Zinco .....	20
3. O INSÓLITO.....	24
O Real, o Mágico e o Maravilhoso .....	24
O Maravilhoso e o Mágico em África (?).....	26
Realismo Animista.....	27
O insólito em Vinte e Zinco.....	30
4. CONCLUSÃO .....	34
REFERÊNCIAS .....	37

## 1. INTRODUÇÃO

Entre as principais marcas dos processos de colonização, tanto em África quanto nas Américas, está a formação de discursos que privilegiam tão somente as perspectivas dominantes. Em decorrência desta *fabricação* discursiva evidencia-se a desconstrução, ou ainda a aniquilação dos povos e saberes nativos. A formação discursiva em âmbito histórico, em especial para História do colonizado, objetiva moldar as representações indenitárias de todo um grupo social. Neste jogo discursivo é indubitável que estão impostas intenções ideológicas para que os detentores do poder assim perpetuem-se.

As literaturas africanas em língua portuguesa se opõem ao discurso dominante ao apresentarem uma nova perspectiva para os fatos históricos, por exemplo, quando recriam as estruturas da língua inserindo marcas das línguas nativas, ou quando inserem os elementos de sua cultura na narrativa - é o caso de *Vinte e Zinco*, de Mia Couto, aqui nosso objeto de análise. Ao (re)criarem as culturas locais, as literaturas africanas frequentemente apresentam o insólito, construto que objetivamos delimitar e apontar sua presença em nosso objeto de análise. Nessa linha temos que “por um lado, o trabalho de subversão da linguagem resulta na sua poetização, por outro, representa resistência ao processo colonizador, contribuindo na introdução do insólito como acontecimento natural e cotidiano na obra e numa cultura cuja tradição está calcada no mito” (Tutikian, 2006, pág. 59).

Se, como quer Benveniste (2005, pág. 285) “não atingimos nunca o homem separado da linguagem” e que “a linguagem ensina a definição do homem”. Propomos então que os campos de trabalho com a língua são um espaço privilegiado para reflexões acerca dos *modus* de constituição da sociedade moderna e das relações nela implicadas.

Sabendo que são profundas as raízes do pensamento colonial e que, conforme Mary Pratt (1992), é necessário uma “decolonização do conhecimento” no trabalho intelectual. Justificamos que a relevância deste trabalho está em ampliar no espaço acadêmico as discussões em torno das literaturas de Moçambique. Está também nas novas perspectivas que serão lançadas, tanto para aquele que aqui se propõe como sujeito-autor, quanto para aqueles que se proporão como seus sujeitos-leitores. É que, ainda que incipientemente, os debates acerca das literaturas das ex-colônias sob viés decolonial, se validam na medida em que lançam luzes a uma distinta percepção de mundo – e de si próprio.

Bakhtin (2003) quer todo texto como intertextual e interdiscursivo, nesse sentido Kristeva (2012, pág. 142) destaca que “todo o texto se constrói com mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto”. Para fins pedagógicos, conveniu-se explicar que todo texto é “uma colcha de retalhos de tantos outros”. E não havendo como viver fora da língua, aquele que aqui se coloca como enunciador-autor, adotou como sua justificativa subjetiva fazer deste ato de linguagem escrita um importante e significativo retalho nesta *colcha* que é a vida.

### ***O corpus de análise: resumo***

A obra aqui analisada foi publicada originalmente em 1999, Tutikian, 2006, sugere que o título é uma ironia ao 25 de Abril de 1974, data que marca o fim da ditadura salazarista em Portugal. É sabido que a obra foi encomendada para fazer parte uma coleção que pretendia cantar as “glórias” do 25 de Abril. Entretanto, Mia Couto desvela novas camadas da História ao adotar uma posição não eurocêntrica na narrativa.

A obra está capitulada por datas que antecedem e sucedem o a data de queda do regime, é ante a isso que Pessoa e Pereira (2017) irão sustentar que a obra é estruturada em forma de diário. Na sequência, passamos a apresentar uma breve síntese de cada um dos capítulos.

#### ***19 de abril***

Logo no primeiro capítulo vemos uma breve apresentação dos personagens centrais. O Pide Lourenço de Castro, que ao chegar em casa é sempre recebido por sua mãe, Dona Margarida. Após saudar a mãe, dirige-se ao banheiro para lavar as mãos deixando “correr a água como se não bastasse um rio” (Couto, 2009, pág. 14). Na sequência a mãe o coloca para dormir acompanhado de seu cavalinho de brinquedo. Neste capítulo apresenta-se também Irene, já tida como “despossuída de juízo” (pág. 15). No meio da noite Lourenço acorda ao ter um pesadelo com o som dos tambores, atribui a culpa de seus pesadelos ao cego Andaré Tchuisco, a mãe vai ao quarto com o copo de leite e o acalma.

#### ***20 de abril***

Lemos que Irene, irmã de Margarida, foi para África após o falecimento de Joaquim de Castro, seu cunhado. Em África se desencaminhara, dando licença a rumores e vergonhas por se misturar com os pretos. O Pide Lourenço de Castro assistiu a morte de seu pai, Joaquim, de tempos em tempos, mandava que os presos de mãos atadas se chegassem à porta do helicóptero, e depois com um pontapé os fazia despencar sobre o oceano. Naquele dia Joaquim decidiu que

levaria seu filho junto, e justo neste dia os presos arrumados em prévia combinação fizeram com que também Joaquim fosse ejetado do helicóptero, no entanto “nada tombava sobre o mar” (Couto, pág. 21). Era como se a Terra se recusasse a receber seu corpo. Desde a morte do Pai Lourenço passou a dedicar-se inteiramente aos assuntos da PIDE. Neste capítulo ainda vale destacar que Irene afronta diretamente ao poder de Lourenço.

### ***21 de abril***

Somos apresentados ao cego Andaré Tchuisco, que é o responsável por sempre manter alvas as paredes da prisão, deixando-as “sem vestígios de sangue” (Couto, 2009, pág. 27). De Andaré se afirma que “o que ele via eram futuros” (pág. 25). A personagem é permeada por uma imagem mítica. Os moradores de Moebase criam histórias que justificam sua cegueira, porém a família Castro bem sabe que o cego nem sempre foi cego, por ter sido eles quem o trouxeram de Pebane. Tchuisco foi educado em escola e recomendado pelos Padres que o escolarizaram. O único que levanta suspeições quanto a cegueira de Andaré é o inspetor da PIDE, Lourenço, que acredita ser o cego quem dá rota de fuga aos prisioneiros.

### ***22 de abril***

Descobrimos que Irene manteve um caso com Marcelino, filho de um Português que abandonou sua mãe, Dona Graça. Marcelino era engajado nas causas da revolução, ele quem meteu Irene nos assuntos de política. Marcelino e Graça moravam com Custódio, que muito se opôs às causas revolucionárias defendidas por Marcelino. O cego Andaré com frequência visitava a casa deles. Ao fim, sabemos de Marcelino morre na prisão e Dona Graça morre “sem nunca ter chegado a morrer” (pág. 42), ao sumir no mato sem deixar rastros.

### ***23 de abril***

Margarida vai à varanda e começa a recordar-se do pesadelo que teve na noite passada. Seu sono foi interrompido pelo grito de Lourenço. Quando ela chegou ao quarto se deparou com o filho sentado ao chão chorando como criança e ao seu lado estava seu cavalinho de madeira destruído. O pai chora por terem arrancado as pernas do brinquedo, pensa até que o brinquedo teria sangrado. Com paciência a mãe acalma o filho que volta a dormir.

Margarida ao despertar, armada de sombrinha, mete-se a trilhar as incognituras do mato, vai ao encontro da adivinha de Jessumina. A portuguesa pergunta para adivinha sobre seu futuro, a africana responde que o sofrimento de Margarida é por conta de Lourenço, e que ele

foi tomado pela vida do pai. Ao fim, Jessumina pede que Margarida conte como é Portugal, ambas passam bom tempo conversando.

#### ***24 de abril***

Ao organizar o quarto de Irene, Margarida lê seus diários, compreende então o amor que a irmã sente pelo já falecido Marcelino. Após vai à Igreja para pedir por sua família, e também por Marcelino. Ao retornar da Igreja Margarida é surpreendida por uma multidão. No centro da multidão está Andaré Tchuisco a gritar que vê a água inundar todo o povoado. É quando chega Lourenço de Castro que o cego lança sua bengala aos céus e, ante geral espantação, a bengala se converte em ave. Lourenço fica desmesurado a observar a ave nos céus, é que em sua percepção é esta figura que ele viu nos céus no dia que se pai fora ejetado do helicóptero.

#### ***25 de abril***

Ao chegar em casa o Pide percebe que Doutor Peixoto está na casa. A mãe o informa que Tia Irene está grávida. Embravecido Lourenço vai ao quarto e fica a olhar a tia, percebe que ela carrega tatuagens em seu ventre. É quando o Doutor Peixoto entra no quarto e informa Lourenço do golpe de estado que ocorrera em Portugal. Com a notícia, Dona Margaria mostra contentamento ao finalmente ver a possibilidade de regressar a sua pátria, já Lourenço demonstra-se inconsolado.

#### ***26 de abril***

Dona Margarida prepara a casa para os 42 anos de Lourenço, no entanto a comemoração será apenas para os dois. Em conversa com a mãe, o pide revela que, ao contrário do pai, ele nunca matou nenhum dos presos, ele apenas manda matar. Recorda que uma vez bateu em um preso quase até matar, foi preciso que o contivessem, tratava-se de Marcelino. Descobrimos então que na verdade o mulato se suicidou na prisão. Por fim, pede para que a mãe lhe fale de Tia Irene, e assume ser ela sua prenda de anos.

#### ***27 de abril***

O inspetor da PIDE encontra-se em casa, transtornado pela queda do regime, pergunta-se qual será agora o seu papel, perturba lhe também a gravidez de Irene. Pega o revólver e resolve sair para dar fim a vida de Tchuisco. Ao encontra-lo, eles conversam e o cego lhe confessa que o pai de Lourenço, após bater nos presos, consumava amores forçados com os prisioneiros. Andaré ao flagrar o inspetor num desses atos foi cegado e junto com a família

transferido de Pebane para Moebase, onde apresentaram-no como cego de nascença, assim preservou-se a honra de Castro. A confissão desfolegou a Lourenço, que saiu a perambular pelas ruas.

### ***28 de abril***

Jessumina encontra o inspetor caído na lama, junta-lhe e em conversa recomenda-lhe ir embora de Moebase. É a adivinha quem conta que Irene encomendou ao Doutor Peixoto que mentisse sobre sua gravidez, pois ela queria magoar Lourenço. Jessumina conta-lhe ainda que mataram o agente Diamantino, o próximo portanto seria Lourenço.

### ***29 de abril***

Lourenço é acordado por Andaré, o cego foi dar-lhe o recado de que Dona Margarida partiu para Pebane, fugindo para África do Sul. Andaré confessa que não é cego por completo, sempre viu alguns poucos vultos. Ao fim, Lourenço afirma não ter terra, não ser de Portugal, nem de Moçambique.

### ***30 de abril***

Pela manhã Andaré sai para ir libertar os presos, no caminho encontra Irene adentrando por completo as águas do lago enquanto Jessumina a observa. Ao chegar na prisão percebe os presos em fuga, vê que Chico Soco-Soco e Lourenço foram mortos, ao perguntar a um preso quem matou Lourenço tem como resposta que “Cada qual mata o da sua raça” (Couto, 2009, pág. 99).

## **2. A HISTÓRIA E A HISTÓRIA NA OBRA**

### ***Moçambique***

Os portugueses ao lançarem-se “por mares nunca d’antes navegados” (Camões, p. 50) chagam às terras de Moçambique em março de 1498, daí em diante tiveram-se “como próprios da terra” (Camões, p. 90). No entanto, foi apenas após a conferência de Berlim, em 1885, que a presença lusitana se tornou expressiva em território moçambicano, passou a ser então denominada como colônia de povoamento, conforme propõe Duarte e Figueiredo (2020).

Há que se relembrar que por grande parte do século XX Portugal esteve sob a ditadura de Salazar, que chegou ao poder em 1933. Em 1968 o ditador se viu afastado de seu cargo, no entanto ainda exercendo grande influência nas questões políticas e governamentais. Seu

sucessor foi Marcello Caetano, contudo o câmbio no alto escalão não repercutiu em mudanças significativa no *modus operandi* do regime, que seguiu a mesma lógica de opressão salazarista, tanto para a população metropolitana, quanto para a população das colônias de além-mar. Constituiu-se como órgão central de fiscalização social a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE).

A independência das colônias portuguesas será possibilitada pela queda do regime salazarista, com a Revolução de 25 de Abril de 1974 – também chamada de Revolução dos Cravos. Contudo, no caso de Moçambique, foi necessário ainda “outro 25” para a efetiva independência: foi em 25 de junho de 1975 que Samora Moisés proclamou a independência do País.

O processo de independência foi conquistado pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), movimento armado defensor do nacionalismo moçambicano, fundado em 1962 por Eduardo Chivambo Mondlane a partir da fusão com outros três movimentos sociais surgidos no exílio, quais sejam: a UDENAMO (União Nacional Democrática de Moçambique), MANU (Mozambique African National Union) e a UNAMI (União Nacional de Moçambique Independente).

É sabido que os anos de presença portuguesa em África, sobretudo no século XX, foram de brutal violência, repressão e alienação cultural, engendraram-se “mecanismos que subverteram as histórias, as culturas, as identidades e as subjetividades dos povos colonizados” (Alves e Leal, 2023). Nesse sentido, em 1979, escritores moçambicanos reunidos na 6ª Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos assim afirmaram:

Para o colonialismo [...] a questão central era a destruição das culturas dessas comunidades, ou seja, da sua capacidade de se identificarem como povo. Pretendia-se romper os laços do povo com o seu passado, com a sua História [...] estilhaçar a sua visão do mundo e da sociedade, privá-lo das formas de expressão que desenvolvera, desligá-lo até do seu espaço geográfico, amputando-o assim dos elementos que definiam a sua personalidade e impedindo-lhe que esses elementos, dentro da lógica de desenvolvimento das sociedades, se transformassem no cimento aglutinador da unidade nacional. (HONWANA et.al, 1981, p. 70).

Nesse processo de imposição cultural verifica-se marcante presença de uma lógica dualista, empenharam-se esforços em cindir e suprimir os elementos que poderiam unificar a população colonial. A própria partilha dos territórios africanos entre as potências colonizadoras, estabelecida pela Conferência de Berlim, adota tal postura ao “*dividir* vários povos,

fragmentando suas formações culturais entre mais de um território colonial e unificando diversas culturas dentro de um território colonial” (Munanga, 1997; pág 297). É ante esta lógica que Franz Fanon irá afirmar que

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado (2005, p.54).

Cabe ressaltar ainda que, com esteio nas teorias raciais, a população era categorizada como: a) brancos descendentes de portugueses; b) negros assimilados; c) negros considerados como indígenas ou nativos (Duarte e Figueiredo, 2020).

Se pelos colonizadores foi usada a lógica de dividir para dominar, o processo de libertação veio justamente pela unificação. É nesta linha que as ideias de emancipação serão gestadas. Entre as figuras mais eminentes do processo de formação das ideias nacionalistas está o guineense Amílcar Cabral, que, em suas próprias palavras, defendeu que

O fundamento da libertação nacional, sejam quais forem às formulações adotadas no plano jurídico internacional, *reside no direito inalienável de cada povo a ter a sua própria história e o objetivo da libertação nacional é a reconquista desse direito usurpado pelo imperialismo*, (...) vemos que o fenômeno da libertação nacional corresponde necessariamente a uma revolução (CABRAL apud COMITINI, 1980, p. 34, grifo nosso).

### ***A literatura e a Língua em Moçambique***

A literatura ocupou especial espaço no embate anticolonial, reconhecemos que ela pode influenciar uma sociedade graças a apropriação estética da realidade (Pastor, 1989). A produção nacionalista revolucionária, caracterizada por um forte posicionamento político, iniciará a construção de um imaginário de estado-nação para Moçambique. Vemos que no pós-independência “a literatura vai procurar afirmar-se buscando participar a seu modo na edificação da moçambicanidade” (Lopes, 1998, p. 270). O embate colonial, em âmbito literário, precisará empenhar esforços pela construção de uma nação que ainda inexistente, portanto ainda por construir.

Como já explicitado, a conferência de Berlim ancorou-se na ideia de agregar diferentes povos sob os mesmos limites geográficos, fato que dificultou a construção de uma unidade étnica e linguística. No processo de libertação instituiu-se a língua do império como língua oficial da nação emergente, tal escolha fundamenta-se primordialmente na noção de não acarretar novas disputas entres os grupos linguísticos presentes no território.

Ao nosso ver, tal escolha não se esquece da supressão colonial portuguesa, e nem que a dita superposição tenha ocorrido tanto por violência implícita quanto explícita, fazendo da língua importante instrumento de conversão e imposição ideológica (Tutikian, 2006). Pois vislumbramos que se trata antes de uma reconversão, uma ressignificação da ideologia antes imposta, trata-se então de reconhecer que a língua escrita é “instrumento de aquisição do saber, e, portanto, de revolta, abalando as estruturas do poder colonial” (Tutikian, 2006, p. 93).

Observemos que a língua passa a ser alvo de subversão, sendo este um ato simbólico de *devorar o devorador* com seu recurso simbólico, apossar-se da sua língua para construir a moçambicanidade, ou seja, proceder com a emancipação colonial no imaginário. José Craveirinha entende que esta não foi apenas uma escolha, foi uma imposição, mas para além de uma imposição, reconhece ser a língua dos lusos também um emaranhado de povos. Daí propõe imperativamente a sua subversão com vistas a uma língua que expresse a nação vindoura:

É só ver de quantas línguas se compõe a língua portuguesa: arabismos, anglicismos, galicismos, de quantas línguas? Qual é o meu escrúpulo de a utilizar? Não tenho escrúpulo nenhum porque não tenho outra alternativa. Não me deram outra alternativa (...) De quantos anos será o nosso retrocesso se optarmos por língua nacional? Temos que inventar tudo. (Saúte, 1990, p. 4-5 apud Lopes, 1998, p. 278)

É ante o exposto que podemos propor que a literatura africana está frequentemente afirmando-se como nação, apresentando o conflito entre os saberes pré-coloniais e a ideologia ocidental que lhes foi imposta nos anos de colonização. Em mesma proporção, vemos uma busca por reconfigurar o prisma pelo qual nos foram contados os gloriosos feitos lusitanos.

Quanto a construção de uma literatura propriamente moçambicana, podemos, de acordo com Laranjeira (1995) elencar cinco períodos. O primeiro será uma fase de *incipiência*, um quase deserto em termos de produção literária, iniciando com a chegada dos portugueses. Com o início da Segunda Guerra Mundial, conforme o autor, iniciou-se uma fase de *prelúdio* daquilo que o teórico irá chamar de literatura moçambicana, período marcado sobretudo pela poesia de Rui Noronha.

Em meados da década de 40, propõe-se que pela primeira vez evidencia-se uma consciência grupal no país, inicia-se então a *formação* da moçambicanidade, a este período o autor denomina como terceiro período. Em sequência (1964-1975) propõe-se o momento de *desenvolvimento* da literatura nacional, “que se caracteriza pela coexistência de uma intensa

actividade cultural e literária no *hinterland*, no *ghetto*, apresentando textos de cariz não explícita e marcadamente político” (Laranjeira, 1995, pág. 261).

Como quinta fase (1975-1992), está proposto que se trata de um momento de *consolidação* da literatura moçambicana, pois finalmente caem as “dúvidas quanto à autonomia e extensão da literatura moçambicana, contra todas as reticências, provindas de alguns sectores dos estudos literários” (Laranjeira, 1995, pág. 262). Esse período encontra seu fim com a publicação de *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto (1992), encerrando-se este período de pós-independência.

Tal periodização não pode ser encarada de forma inflexível e incontestável, haja vista que as produções literárias acontecem de forma simultânea, o que queremos com a periodização apresentada é trazer um incipiente panorama daquilo que antecedeu a obra e o autor que aqui serão analisados. Muito poderia ser questionado quanto a periodização e os critérios adotados por Laranjeira (1995) no entanto pela natureza deste trabalho restringimo-nos apenas ao esboço apresentado.

Em suma, o fato é que existe a Moçambique pré-colonial, a colonial, e a pós-colonial. E que no curso da História os saberes e traumas experiências e mitológicos foram acumulando-se no depósito cultural daqueles povos, que na contramão dos Estados Modernos do ocidente, primeiro foram Estado, e após nação. Fatos que a literatura nascente naquele país irá retratar, questionar e espelhar, contribuindo para formação de uma cultura nacional, e a formação de uma malha social relativamente estável.

### ***Moçambique, Mia Couto e seu Vinte e Zinco***

Mia Couto irá propor-se a retratar, a questionar e a construir a moçambicanidade ao assumir toda a História de seu país. Entre a margem da africanidade e a dos colonizadores, o autor transcorre em uma terceira, em entremeio: a mestiçagem. O próprio escritor irá assumir a sua questão indenitária ao afirmar em entrevista concedida à Jane Tutikian: “para descobrir a minha identidade, [...] sendo uma criatura de fronteira, estava ali entre dois mundos, África e Europa, o mundo da religiosidade pagã e o Cristianismo, o Oriente e o Ocidente”.

Filho de colonos portugueses, e branco – ressaltamos aqui ser esta uma questão para alguns cara para a legitimação da africanidade, se problema de cor ou associação e assimilação – defende ser o seu país um verdadeiro mosaico, herdeiro de várias culturas, chegando a propor

que o país não é apenas ambiência para suas narrativas, é antes personagem. Desvela-se assim sua posição de construtor de uma nação:

comigo havia um país que estava fazendo um trabalho de ficção, quase de invenção de si mesmo, de invenção de um país. É por isso que Moçambique está tão presente nos meus livros, ele é um personagem da minha história. Não é um cenário, a terra é um personagem, é alguma coisa que me ajuda a inventar a mim próprio (*Idem*).

Enquanto escritor de país que outrora foi colônia, filia-se a concepção transgressora de romance, e mais ainda, como subversor – ou como inventor – de uma Língua, é isso que o próprio autor irá propor ao falar de seu livro *Vozes Anoitecidas*:

O que eu tentei neste novo livro foi, sobretudo, a invenção de uma linguagem. A proposta contida em *Vozes anoitecidas* é a de uma maneira moçambicana de contar histórias moçambicanas, usando a língua portuguesa. Mais do que os temas das histórias interessou-me fixar algumas das transformações que a língua portuguesa tem vindo a registrar em Moçambique. Não considerei essas transformações, como exotismos ou desvios, mas como sinais da emergência de uma cultura que se apropriou de uma língua e a vai moldando para que dela se possa servir inteiramente. As alterações da língua portuguesa têm uma lógica que ultrapassa o domínio linguístico e que traduzem uma outra apreensão do mundo e da vida. Os moçambicanos estão a superar a condição de simples utentes da língua portuguesa para ascenderem ao estatuto de co-produtores desse meio de expressão. (Couto, 1986, p. 46)

Não foi esta uma inovação apenas de Couto, é antes de Guimarães Rosa, Luandino Vieira – a ambos o autor já devotou sua grande admiração - e tantos outros que o antecederam. No próprio cenário moçambicano esta é uma questão que já havia sido posta anteriormente, como verificamos no poema “Subversão”, de Jorge Viegas:

O pintor subverte a paisagem  
O poeta subverte os planos da linguagem  
O guerrilheiro subverte os homens sem mensagem.

Subverte. Subvertemos.  
Subvertidos fomos.  
À subversão devemos  
A estatura do que somos.  
(Mendonga & Saúte, 1989, p. 193 apud Lopes, 1998, p. 277)

Nesta lógica subversiva, a obra de Couto será vincada por um trabalho com a linguagem, em termos estilísticos, sintáticos e morfológicos. Observamos frequentemente emprego do léxico de forma inesperada e não usual, ocasionando em um efeito de sentido inovador, ampliando as possibilidades de sentido e enriquecendo seu trabalho com a língua, por

vezes veremos uma prosa com tom de poesia, colaborando com a construção do universo ficcional.

Em alguns casos vemos palavras que frequentemente aparecem em determinada classe de palavras aparecerem em outra. Há ocorrências de união de vocábulos e em outros veremos o surgimento de um terceiro vocábulo resultante da síntese de outros. Vemos assim que o autor explora com afinco as potencialidades significativas e estruturais ao navegar pela língua (Tutikian, 2006, p. 58).

Por vezes surgem construções que remeterão à forma oral do discurso. Em nossa percepção, conferir ao texto marcas de estrutura oral do discurso faz sentido ante o pressuposto de que se está construindo uma identidade moçambicana. Relembramos que “antes da efetiva ação colonizadora empreendida por Portugal na costa oriental da África, a literatura aí existente se constituía, sobretudo, enquanto voz” (SECCO, 1999, p. 13). As marcas de oralidade serão então uma forma de associar-se à ancestralidade daquele território pré-colonial. Neste paulatino processo de recuperação e construção que, a literatura moçambicana trabalhará também com o mito. Será esse processo de construção e invenção de moçambicanidade que irá “recuperar valores autóctones de raízes específicas, capazes de clarificar a consciência ou identidade nacional” (Tutikian, 2006, pág. 59)

### ***Vinte e Zinco***

A obra aqui escolhida como *corpus* foi publicada originalmente em 1999, dentro do cenário das comemorações dos 20 anos da queda do regime de Salazar por meio da revolução dos Cravos. É sabido que a obra foi encomendada para este fim, o próprio autor em entrevista à revista *Africultures* afirmou que:

É um livro de encomenda para comemorar o vigésimo aniversário da Revolução dos Cravos de 25 de abril de 1974. O vinte e cinco de abril não é nossa festa, para nós, ele tem um outro sentido porque, depois dele, o colonialismo continuou e a Pide ainda atuou durante meses. Eu só aceitei sob a condição de fazer alguma coisa diferente sobre esse período de transição entre o fim do fascismo em Portugal e o fim do colonialismo em Moçambique. Além disso, há uma série de acontecimentos no 25, um número mágico: o nascimento de Cristo, o 25 de junho (nosso dia), o 25 de setembro, dia da Revolução em Moçambique. O título marca já esta diferença, pois ele se refere a um outro vinte e cinco que remete à miséria, aos tetos de zinco, nosso vinte e cinco está ainda por vir. (Tutikian, 2006, pág. 65)

Constatamos assim a busca pela resignificação dos *factos* históricos, lá apresentada por outro viés, que não o do discurso dominante. Não cremos temerário afirmar que o texto em

questão abre espaço para discussão quanto aos “modos de percepção ou representação dos tempos históricos” (Cardoso, 2000, pág. 13) - opondo-se ao construto da narrativa oficial - com vistas à construção de uma contra narrativa, essa mais próxima da realidade do colonizado. Questionando, portanto, a própria noção de história oficial neutra.

Nesse sentido, constatamos que a trama de Mia Couto se intersecciona com os pressupostos da concepção de história social, que concebe que os “modos de percepção e representação do tempo histórico” (Cardoso, Idem) devem levar em conta sobretudo as complexas relações da vida cotidiana, conferindo especial enfoque às vozes e expressões silenciadas. Consideramos então que “as ausências na história significam também *construções* de esquecimentos, de silêncios, cujos sentidos embora apagados constituem-se em cenas organizadoras da história” (Cardoso, 2000, pág. 5).

É a isto que Edward Thompson intitulou como “A História Vista de Baixo”, trata-se então de mirar os acontecimentos passados sob o ângulo de baixo, olhando cada momento histórico a partir das relações sociais daquele tempo. À luz de tal pressuposto, seria inconcebível o estudo da construção das pirâmides do Egito sem considerar as relações daqueles que efetivamente as construíram, ou ainda, falar da Primeira Guerra Mundial sem considerar a experiência dos soldados no *front*. Inferimos então que “entender um processo histórico é buscar, por meio das evidências históricas, apreender como homens e mulheres agem e pensam dentro de determinadas condições” (Martins, 2006, pág. 116).

Isso porque Thompson, 1981, considera que a experiência humana está articulada com a cultura – e compreendidas para além do mero território da ideologia. Sendo elementos chave na compreensão do passado, uma vez que estes guiam o agir humano. Homens e mulheres são vistos “não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas (...) em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* (...) e em seguida (...) agem (...) sobre sua situação” (Thompson, 1981, pág. 182). Ainda neste sentido:

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...) Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas (Thompson, 1981, pág. 189)

Para a ciência histórica esta será uma concepção nem sempre viável, por mais que atraente, no entanto, não em âmbito literário. Propomos que na prosa de Couto exista um ensaio

de (re)escrita da História, imbuem-se as experiências pessoais dos narradores – ou sujeitos históricos – nos acontecimentos nacionais. Por um lado, contestando a narrativa-histórica eurocêntrica, e por outro construindo e discutindo uma concepção de identidade nacional, isso na medida em que conjuga a experiência do colonizado ao *fato* histórico. Será então uma remissão da história via literatura.

No caso de Vinte e Zinco, ao nosso ver, as relações que viabilizam um novo modo de perceber e representar a colonização serão, sobretudo, as do colonizador. Será a desconstrução das supostas autoridade e idoneidade moral do português que irão possibilitar a reconfiguração do paradigma da História. É o acesso aos segredos da vida íntima da família Castro que desconstroem a autoridade colonial, vemos a puerilidade do inspetor da PIDE, o medo velado dos nativos que subjaz a superioridade, as intrigas e inseguranças.

Se por um lado Lourenço de Castro - representando a máxima autoridade da metrópole - é imbuído de convicção da superioridade europeia, demonstrando explicitamente sua aversão, “se a mãe soubesse o ódio que eu tenho a esses pretos” (Couto, 2009, pág. 15). Por outro, receia os mistérios de África, o desconhecido do colonizado. Ao assumir suspeição a Andaré Tchuvisco, ainda se abstém de segui-lo ao poente, “mesmo Lourenço de Castro, carregado de suspeitas, nunca ousou perseguir o homem” (Couto, 2009, pág. 29), é que “ dá azar seguir um cego” (Couto, *idem*).

A epígrafe da obra, trecho de Alfred Metraux, extraído de “Voodoo in Haiti”, 1959, indica-nos que a trama adentrará na perspectiva dos fenômenos por parte dos colonizadores, do isolito, das relações de domínio e poder:

O Homem nunca é cruel e injusto com impunidade: a ansiedade que cresce naqueles que abusam do poder frequentemente toma a forma de terrores imaginários e obsessões dementes. Nas plantações de cana-de-açúcar, o senhor maltratava o escravo, mas receava o ódio deste. Ele tratava-o como besta de carga, mas temia os ocultos poderes que lhe eram imputados. Quanto maior era a subjugação dos negros, mais eles lhe inspiravam medo. [...] Talvez alguns escravos se tenham realmente vingado sobre os seus tiranos — mas o medo que reinava nas plantações tinha origem em mais profundas camadas da alma — era a feitiçaria e o mistério de África que perturbavam o sono dos senhores da «casa grande». (Metraux, Alfred, 1959 apud Couto, Mía, 2009, pág. 11)

Este capítulo não poderia ser encerrado sem tecer breves considerações sobre as representações que são feitas do colonizador. De início verificamos a centralidade da casa da família Castro, trata-se de um oásis português em África. Esta dimensão está efetivamente posta

e delimitada, ali não há espaço para o continente que se vê das janelas para fora, pois “África começava logo ali, no sopé da varanda” (Couto, 2009, pág. 46). O mundo que jaz na casa, impõe-se como um mistério aos que dele estão fora, esconde-se em sua penumbra, nesse sentido indicamos que “Lá fora se apura a intensa luz. Mas as cortinas impedem que o dia invada a casa. Aquela luminosidade, como pele de África, está impedida de atravessar o cinzento mundo dos Castros. As cortinas cumprem sua missão vital: fronteira entre o fora e o dentro” (Couto, 2009, pág. 71).

Propomos que há possibilidade de uma leitura alegórica da cena imagética descrita anteriormente. Reconheçamos inicialmente que: a) os Castro – ao se terem como superiores – criam para si um mundo próprio, afastam-se da pele negra e da cultura que a cerca; b) o medo dos mistérios de África subjaz à ação colonizadora – como consequência das violências impetradas.

Confrontados os itens verificamos que por mais que se encerrem-se em sua cela, essa jamais será plenamente portuguesa, será sempre luso-africana. A possibilidade de uma Portugal em Moçambique é inalcançável, dadas as próprias dinâmicas culturais. A cela luso-africana estará sempre perseguida pelo medo e pelo asco de África. É aqui que propomos alegoria, por mais que as cortinas impeçam que a luz invada a casa, algum raio sempre transparece para o lado de dentro. E se a cortina impede que quem está fora não veja, ainda assim há a possibilidade de que alguém esteja olhando. A dinâmica posta no romance de Couto está a discutir a Portugal que esteve em África, e como ela travou relações com os territórios de além-mar.

Ante essas relações de Império e Colônia, destacamos três distintas posições dos lusos: a) Lourenço de Castro, efetivamente empenhado na colonização e na subjugação cultural; b) Dona Margarida, ainda que defensora de determinada supremacia europeia, relaciona-se com a cultura local; c) Tia Irene, que se relaciona amplamente com os nativos. Ao ser inquirida o porquê de sua raiva e tristeza responde à Margarida “Esqueces que há gente morrendo aqui mesmo, ao lado?” (Couto, 2009, pág. 54). Irene será quem diretamente afrontará o mando de Lourenço: “o menino não entendeu uma coisa: você não manda, você só dá ordens. Entendeu?” (Couto, 2009, pág. 23).

Inferimos, portanto, que o mundo destes três oscila entre o transcorrer de África e o de Portugal, navegando pelas sucedências dos fatos numa margem que não está nem cá, nem sequer lá, é outra, é ainda uma terceira.

### 3. O INSÓLITO

Neste jogo de reconfiguração dados na literatura pós-colonial moçambicana há ainda outro elemento que será de especial centralidade em nossa reflexão: as manifestações do insólito. Neste capítulo inicialmente buscaremos expor e discutir as compreensões de Real-Mágico, Real-Maravilhoso e Real-Animismo, buscando indicar como os processos de *decolonização do saber* perpassam a Teoria Literária. Após, buscaremos demonstrar e discutir a presença do insólito na obra aqui posta como *corpus*.

#### *O Real, o Mágico e o Maravilhoso*

Compreendemos que as manifestações do insólito foram entendidas, recebidas e teorizadas de diversas formas ao longo dos tempos. O termo, quando entendido genericamente, abarcará todo fenômeno que fuja das explicações lógicas do mundo conhecido. Carrega consigo, portanto, múltiplas possibilidades distintas de fenômenos. O *locus* para classificação de estranhamento serão, por longo tempo, os saberes eurocêntricos – reforçados pela cientificidade do positivismo e da lógica cartesiana.

No transcorrer das *sucedências* científicas, os construtos teóricos e metodológicos se alteram, como é natural do curso da História, contudo, conforme João Olinto Trindade “o insólito continua sendo apontado, por todas as diferentes correntes teóricas, como ponto comum, representando, diegeticamente, um acontecimento que foge às normas da racionalidade e da compactuação cotidianas” (Trindade, 2013, pág. 18)

Em âmbito da teoria literária, recorreremos inicialmente a Todorov, que defende o construto de Literatura Fantástica, no qual a diegese da narrativa ancora-se no estranhamento, constata-se na narrativa “acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mesmo mundo familiar” (Todorov, 2003, p. 30).

Conforme apontado por Silvio Ruiz Paradiso (2020), as proposições de Literatura Fantástica ao desembarcarem nas Américas se aliaram às discussões literárias acerca do Realismo do século XIX. A problemática central constatada foi a de que, para o contexto latino-americano, os pressupostos de Realismo e Fantástico não eram suficientes para a descrição da realidade. Para abarcar a realidade latino-americana seria indispensável incorporar elementos locais, como a História, os mitos pré-coloniais, a fantasia, o folclore e a própria concepção de homem. Sem esses o realismo das Américas pareceu-lhes ser menos real. Assim, conforme

Chiampi, 1980, em meados do século XX, a realidade latino-americana não é mais encarada apenas como “real”, mas sim “real-mágica”.

Foi Arturo Uslar Pietri quem primeiro empregou o termo Realismo Mágico para latino-américa. Defenderá um realismo fiel a uma realidade distinta da do Velho Mundo, será então partidário de um realismo que retrate as múltiplas peculiaridades de seu mundo. Nestes termos, a:

definição do conceito (...) é sustentada pelo princípio de que a (...) apresentação de acontecimentos insólitos, como acontece nas narrativas fantásticas ou sobrenaturais, não são suficientes para caracterizar a nossa literatura, pois a nossa realidade já oferece, em si mesma, o elemento mágico que se mistura a elementos da realidade visível, percebida em sua concretude. (Dos Santos; Borges, 2018, p.22).

e daí decorre a proposição de que “o conceito de ‘Realismo Mágico’ deveria abarcar realidades em que a noção ‘mágica’ tivesse uma concepção etnológica ‘psico-religiosa’” (Paradiso, 2020, pág. 100).

A problemática adquiriu novos contornos quando Alejo Carpentier propôs uma “Realidade Maravilhosa” na afro-hispano-americana, ao que chamou de Realismo Maravilhoso. Partiu evidentemente do construto do “Realismo Mágico”, porém fez seu acréscimo ao reconhecer a existência da fé no mito, nesta lógica:

O Maravilhoso necessita de fé, ou seja, para Carpentier, o fato maravilhoso precisa ser creditado como “real”, e isto leva em conta todo o contexto narrativo em jogo. A fé aqui, diz respeito principalmente ao *locus* enunciativo, o lugar de fala do autor, que através dos textos irá representar a *sua* realidade. (Paradiso, 2020, pág. 100)

Ao discorrer sobre ambos conceitos, Silvio Ruiz Paradiso, em *O Realismo Animista e as Literaturas Africanas: Gênese e Percurso* (2020), defende que o ponto de encontro entre os construtos é justamente a presença de África na América. Alega que a diáspora africana ao continente americano fundamentou o mundo latino-africano, e que “Onde se encontra o africano na América, lá está a memória simbólica animista” (Paradiso, 2020, pág. 101).

Não se trata da supressão de uma definição por outra, são antes novos olhares teóricos que oscilaram conforme as análises desenvolveram-se. O fato que aqui queremos ressaltar é a existência de ambos construtos e que para o Maravilhoso há que se verificar a presença da fé no insólito. A relação com o mistério irá pressupor uma relação psico-religiosa. Para além disso, ambas definições se aproximam na medida em que deixam de encarar que os ditos acontecimentos insólitos só são definidos assim quando se fala de uma realidade distinta

daquela colonial. É estranho para o *locus* eurocêntrico, para quem está de fora será acontecimento ordinário, e em alguns casos de fé.

### ***O Maravilhoso e o Mágico em África (?)***

As Literaturas de África foram reféns das teorias eurocêtricas. A presença do insólito naquelas literaturas não estão passíveis de classificação como “Fantástica”- assim como as de latino-américa. Adotou-se então por longo tempo a teorização desenvolvida para cá, evidência disso é que as obras de Mia Couto por longo período foram categorizadas como “mágica” e “maravilhosa”. Há que se compreender tal classificação dados os contextos de desenvolvimento dos termos e seus pressupostos.

Evidente que com a diáspora negro-africana vieram elementos culturais de África, mas propor que - por ambos continentes terem sido colonizados - a cosmologia de ambos seja igual parece-nos descabido. Ante este raciocínio, a questão levantada, conforme mostra Silvio Ruiz Paradiso, é que a classificação como insólito, ou mágico, é para aquele que está fora da cosmovisão africana. Não estaríamos a perpetuar um olhar colonial?

Isso posto, temos que reconhecer que há no mínimo três mundos distintos, um europeu, um aqui na América Latina e outro lá na outra borda do Atlântico - evidentemente conceituamos desconsiderando as realidades, saberes e costumes de cada país, região, comunidade ou tribo. Mia Couto sintetiza bem esta relação com o fantástico:

“Para um leitor europeu a referência a um homem que, de noite, se transmuta em hiena pode ser do domínio do fantástico. Mas para um moçambicano rural (e para a maioria dos urbanos) esse detalhe é da ordem do ‘natural’”. (Couto, entrevista *apud* Felinto, 2002).

Daí que inferimos que assim como a relação com o mundo será distinta, também as classificações etnológicas o serão, e nesta linha seguirá a teoria literária. É um movimento paulatino de descolonização dos saberes.

Carpentier propõe que o Maravilhoso se funda na interação entre “três dimensões: a Natureza, o Homem e a História” (Rodriguez, 1982, pág. 46). Enquanto o pensamento animista em África, muitas vezes, transcende para o âmbito do Sagrado (homem e deuses/espíritos), Natureza, Memória e Ancestralidade, tais elementos estarão nas suas respectivas literaturas, evidentemente.

Reconhecemos então algumas posições etnológicas: o insólito, o mágico e o maravilhoso. O primeiro será frequentemente o *locus* enunciativo europeu, que estranha aquilo

que foge de sua realidade conhecida. Já a relação entre mágico e maravilhoso ficam bem descritas por Paradiso, 2020:

Enquanto o Realismo Mágico vê a realidade da América Latina como algo que se afirma repleto de “magia”, ainda que normal, no Realismo Maravilhoso essa magia não é observada como magia, mas apenas como fatos comuns, sob o efeito de admitir sua “naturalização”. (pág, 102)

### ***Realismo Animista***

Por longo tempo os autores africanos foram elencados apenas sob os termos “realismo mágico” e “realismo maravilhoso”, que como vimos são definições próprias para o contexto americano. Surgiu um contraponto a partir de Pepetela, que em 1989 propôs, em *Lueji*, o conceito “Realismo Animista” para as literaturas de África. É fato que de lá para cá o termo ainda está sendo discutido pela crítica literária.

Para o viés aqui adotado, literaturas africanas de língua portuguesa, as discussões a respeito da formulação de um novo realismo já haviam adquirido seu espaço. Sobre isso Abranches em entrevista a Laban (1998) afirmou:

Um dia, o Pepetela disse, por graça, que nós angolanos estamos a fazer o ‘realismo animista’, em oposição ao realismo fantástico, latino-americano, que leva à criação de uma literatura em muito parecida com a do outro lado do Atlântico, mas com as suas especificidades (Abranches apud Laban, 1998, p. 316).

É sabido que não há definição específica para o termo e sua utilização ainda é controversa aos teóricos. O próprio autor ao propor o termo define que “ainda não apareceu nenhum cérebro para teorizar a corrente. Só existe o nome e a realidade da coisa. (...) Esperemos que os críticos o reconheçam” (Pepetela, 2015, p. 451-456).

Neste beco sem saída, João Olinto Trindade defende que “a sugestão do escritor angolano, entretanto, segue mais confundindo do que auxiliando, uma vez que traz à tona a ideia de uma corrente crítico-literária que alega uma legitimidade para aquela literatura, *não acrescentando muito para o desenvolvimento de seu estudo*” (2013, pág. 32. Grifo nosso). O pesquisador em seus estudos acerca da literatura africana optou por trabalhar com uma reformulação dos conceitos de latino-américa.

Reconhecemos, para além dos impasses e controvérsias da teoria e da crítica literária, que o animismo está vincadamente presente nas literaturas africanas, sejam quais forem os pressupostos adotados. Se está manifesto em suas produções escritas é porque antes está em

sua percepção e relação com mundo. Adjetivada como *insólita*, *mágica* ou *maravilhosa* apenas para quem o vê de fora, para o *locus* africano é apenas a vida com suas suscedências. Mia Couto certifica esta percepção:

E eu não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista. Os próprios africanos também não entendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. (Couto, 2002, *apud* Paradiso, 2020, pág. 103).

Como já visto, os escritores africanos engajam-se em uma readaptação e construção de sua cultura enquanto Estado Nacional pós-colonial, foi lhes posta “a necessidade de romperem com o periferismo e vincarem uma identidade própria” (Matusse, 1998, pág. 159). Vimos que nas literaturas do pós-colonial há apropriação e reinvenção da língua colonial, e agora vimos que os textos africanos adotaram a concepção cultural e cosmogônica de África. África não se tornou apenas cenário de mera ambientação, é em seu sentido mais literal e amplo. As questões sociais, antropológicas e anímicas adentram o texto. Vários são os escritores que trabalham com os imaginários tribais: Pauline Chiziane (Yaos), Mia Couto (Bitonga, Chope, Maconde, Macua, Nda, Thonga, Tsonga, Xonas, etc), à exemplo para o caso de Moçambique. No cenário de literaturas de Língua Portuguesa ainda temos Luandino Vieira, Pepetela, Boaventura Cardoso, Odete Semedo, entre outros.

Cabe pontuar que o animismo não se trata de uma religião, é sim uma percepção que perpassa o entendimento de *sistema formal religioso*, é uma percepção filosófica. Freud descreve que certas sociedades vêm o animismo com um sistema de ideias: “O termo animismo serviu antigamente para designar determinado sistema filosófico [...] O que provocou a criação desse termo foi o exame das interessantíssimas concepções dos povos primitivos, pré-históricos ou contemporâneos, sobre a natureza e o mundo (...) o animismo era uma concepção de mundo própria de certas sociedades” (Freud, 1958, pág. 453-456 *apud* Paradiso, 2020, pág. 105). O pensador concluirá que “o animismo é um sistema de pensamento, ele *não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade*, a partir de um ponto” (Freud, 2013, pág. 76. Grifo nosso).

O ponto em comum das crenças que se agrupam sob este guarda-chuva que designamos “animismo” é a crença comum em uma força vital, é que o mundo não seria apenas físico, mas também *anima* – alma em latim. É a interação e a interdependência entre tudo e todos – crença de centenas de tribos africanas – que fundamenta o animismo, ou seja, a interação da força vital entre vivos e mortos, natural e sobrenatural. Paradiso (2015, pág. 274) explica que “no mundo

religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm toda essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras africanas”.

Estas relações animistas geram no leitor formado pelos moldes ocidentais um estranhamento, e por vezes uma incompreensão, e por vezes da ordem do sobrenatural, é a isto que designamos insólito. Tal estranheza produzida no leitor não africano é fruto de uma educação religiosa linear, advinda do imaginário judaico cristão (Paradiso, 2020, pág. 108). Cabe então ao leitor compreender que o seu *locus* é distinto, sendo necessário reconhecer tais narrativas como saberes de outra realidade que não a sua. Para o universo religioso africano não há separação entre a vida religiosa e vida secular, ambas se complementam; é amálgama entre real e não-real.

Entre os diversos escritores africanos, Mia Couto destaca-se como um dos que mais representa o imaginário animista cíclico destas realidades indissociáveis. Logo de início em *A Varanda do Frangipani* (1996) vemos que a narrativa será contada por um espírito:

Sou o morto. [...] Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de *xipoco*, essas almas que vagueiam de paradeiro em desapareiro. Sem ter sido ceremoniado acabei um morto desencontrado da sua morte. Não ascenderei nunca ao estado de *xicuembo*, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos (Couto, 1996, p.12).

Em *O outro pé da sereia* (2006), a personagem principal, Mwadia, transita entre dois mundos, em duas épocas e em duas realidades distintas. Em *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra* (2002), observamos que não existe fronteira clara entre o reino dos vivos e o reino dos mortos: “Nenhuma pessoa é uma só vida. Nenhum lugar é apenas um lugar. Aqui tudo são moradias de espíritos, revelações de ocultos seres” (Couto, 2002, pág.201). Já em *O Último Voo do Flamingo* (2000), veremos um feiticeiro explicar a um europeu, que ali, a vida não acaba com a morte: “Pergunte à vida, senhor. Mas não a este lado da vida. Porque a vida não acaba do lado dos vivos. Vai para além, para o lado dos falecidos” (Couto, 2000, pág.159).

Concluimos assim que as teorizações das obras de África ainda estão em um caminho por fazer. Verificamos que a cultura africana contribui com seus elementos cosmogônicos para o surgimento do que se denominou “mágico” e “maravilhoso”, no entanto, para alguns, parece que para falar em África ainda é necessário um terceiro construto. Pepetela, embasado na “realidade da coisa”, foi quem a princípio cunhou o termo “realismo animista”, porém, para alguns, as teorizações ainda não são suficientes. Fato é que nas raízes de África está o animismo,

que de forma incipiente buscamos definir nas páginas acima, exemplificando com outras obras do autor que fundamenta nosso corpus de análise.

### ***O insólito em Vinte e Zinco***

Importante consignar que se aqui chamamos de insólito, é porque reconhecemos nosso *locus* enunciativo. Ao falar desde fora da cultura africana é que podemos reconhecer algum estranhamento. Porém, como já dito, reconhecemos que estes fenômenos fazem parte das realidades africanas.

Destacaremos algumas passagens que marcam o insólito em Vinte e Zinco. A primeira vez que reconhecemos na narrativa o insólito é nas palavras que Irene dirige a Lourenço de Castro:

Pois, eu vos digo: esta casa vai definhar, até nela apodrecer o espírito desse monstro que foi seu pai. [...] – Haveis de enterrar mil vezes esse falecido. E será sempre enterro falso. Que essa terra nunca, mas nunca o irá aceitar [...]. Esses que mataste ainda estão por aqui, deste lado da vida. Só matas os que se deixam morrer” (Couto, pág. 24,25).

Reconhecemos já de início: a) a oposição que Irene faz a Lourenço de Castro – importante destacar que essa personagem funciona como metonímia do português típico do império colonial - incapaz de entender o motivo da revolta dos prisioneiros e sua recusa em colaborar (Couto, 2004, pág. 14); b) que Irene, ao se opor a Lourenço, afirma-se como assimilada *ao contrário*, chegando a adotar para si o insólito.

Ainda quanto a Lourenço, nos parece haver uma íntima ligação entre a figura paterna e o sentimento de pátria em seu comportamento. Inferimos, que para ele, o pai e a pátria parecem ser entidades entrelaçadas em relação sinonímica. Ele segue os passos do pai ao se tornar um agente da PIDE, torturando os indivíduos da mesma maneira que seu progenitor fazia. Para a personagem central do romance, o seu pai – Joaquim de Castro – é um modelo. Parece-nos que Lourenço, por carecer de afeto paterno, busca seguir os passos do pai, vivendo uma dicotomia, pois “tornou-se adulto sem, contudo, deixar de ser criança, fato que se apresenta na hora de deitar, uma vez que não consegue dormir sem a presença da mãe” (Pessoa e Pereira, 2047).

Reconhecemos o insólito no excerto acima aliado a noção de uma prosopopeia, ao personificar tanto a casa quanto Moçambique. A decadência daquela será por ter em suas entranhas o espírito da PIDE, por isso a terra recusa-se a receber seu corpo. Igualmente notamos a crença de que os mortos seguem vivos a perseguir Lourenço.

Cabe destacar que verificamos Irene como assimilada às avessas. Ou seja, portuguesa que assimilou as culturas de África, constitui-se aí um elemento insólito aos olhos portugueses. Evidentemente não trata-se do insólito ante ao animismo africano, o estranhamento será aos olhos do Velho Mundo, incapaz de compreender a “*kénosis*”<sup>1</sup> de Irene, que assume a cultura de Moebase e suas implicações.

De início vemos que “Irene chegara a Pebane sem modos de ocupadora, ela em si requerendo apenas o espreitar respeitoso de quem não quer posse nem domínio. Se comportava como era: estrangeira, vivendo em território colonial. Nessa altura, Irene conhecera Marcelino” (Couto, 2009, pág. 33). Com o transcorrer do tempo vemos que a personagem, nas palavras do narrador, exilada da razão “Se misturara com os negros, dera licença a rumores e vergonhas” (Couto, 2009, pág. 20). Irene ao *misturar-se* com *mulato* Marcelino passa então a meter-se “nas políticas” (Couto, 2009, pág. 34), partidária então das causas africanas. A portuguesa passa inclusive a cumprir “os rituais” dos falecidos, conquistando a tal ponto a confiança de Andaré Tchuisco que se dizia que “apenas Irene se aproximava do lugar de sua vivência” (Couto, 2009, pág. 27). Vemos que os próprios nativos passam a ver em Irene para além da figura colonizadora, nas palavras da adivinha Jessumina “Sua irmã, Irene, me visita, mas ela é diferente. Agora a senhora, uma autêntica, de origem.” (Couto, 2009, pág. 48).

O estranhamento a que nos referimos tem como base primordial a concepção da superioridade europeia em face aos povos de África. O movimento *kenótico* de Irene seria então esvaziar-se de sua superioridade e assimilar-se. A percepção da superioridade colonizadora está bem-posta no texto, assim destacamos:

Se a mãe soubesse o ódio que tenho a esses pretos. (Couto, 2009, pág.15) [...] – Isto só pode ser feitiço da pretalhada. (p.17) [...] Margarida foi à varanda e sentiu o cheiro de África, como se fosse de um corpo de macho transpirado. (pág. 45) [...] Lembra esse Marcelino, como pode a irmã se apaixonar por um quase- preto? Tudo nele estava errado: a raça, a condição, a política. [...] O homem tinha ingressado nas tropas coloniais- em vez de cumprir fidelidades à pátria lusitana ele encontrou lá outra pátria: Moçambique. Veio contaminado por essa doença- sonhar com futuros e liberdades. (pág. 56)

Demonstramos assim não apenas a interiorização do colono, mas também o próprio estigma que Lourenço e Margarida impõe à Irene, por sua vinculação aos nativos.

---

<sup>1</sup> Kénoisis: palavra grega, de significado próximo a “esvaziar, extenuar, reduzir a nada; estado de humilhação” (Koubetch, 2004 apud Soares e Xavier, 2008, pág. 113). Utilizada como expressão teológica para referir-se ao ato de Cristo – entendido como segunda Pessoa da Santíssima trindade – que do alto de sua glória aniquilou-se para assumir a condição humana, nesta lógica, aquele que é *senhor* fez-se *servo*. “Trata-se do movimento, da dinamicidade de Deus que vem ao encontro do humano” (Soares e Xavier, 2008, pág. 113).

Irene parece ter consciência de sua questão indenitária ao afirmar para a irmã “Eu sou uma canhota que só faz coisas bonitas com a mão direita” (Couto, 2009, pág. 55). Em nossa leitura, percebemos assim que Irene é consciente de que por mais que seja portuguesa (canhota) é apenas com a mão direita que faz coisas bonitas, ou seja é por assimilar-se aos pretos que reconhece o belo em si. Inferimos assim que a portuguesa transcorre pela margem central, entre o ser europeu e o ser africana é no intermédio que ela se põe.

Outro importante elemento insólito – talvez o mais marcante – é a cegueira de Andaré Tchuisco, o cego que pinta e desenha. E seus desenhos apresentavam tamanha vivacidade que levavam a crer serem mulheres dançando na areia (Couto, 2009, pág. 30). Tal evento, por estar narrado de uma perspectiva africana, não fica explicitada sua razão, é apenas posto o fato. É fato que Tchuisco seja cego, ainda que não inteiramente; assim como é fato que sua cegueira o conduz para além dos elementos telúricos: “O cego se permitia ativez que nenhum outro negro exhibia [...] vocês vêem os vivos, eu vejo a vida [...] Sou íntimo do nada. Por isso, chego a arredores onde vocês nunca tocarão” (Couto, 2009, pág. 28).

Reconhecemos, ante a personagem, distintas posições frente ao insólito. A primeira é a dos nativos, que por crerem que “Dá azar seguir um cego” (Couto, 2009, pá. 29) não visam perquirir mais as condições de Anadaré. Em nossa leitura, o insólito parece ser elemento constitutivo da malha social africana, e disso decorre a passividade dos nativos. Outra será a visão de Lourenço, embasado na lógica colonial inquisitiva, face ao mistério pergunta-se “E, agora, os rabiscos do cego Andaré Tchuisco. Como, desenhos? Não seria coisa por de mais inacreditável? E quem sabe do impossível? Pode a mão de um cego apurar visões de um pintor de artes? ” (Couto, *idem*).

Há ainda uma terceira posição que transcorre entre ambas: a de Irene. Como assimilada, nem portuguesa nem africana, vemos que ela parece crer no insólito, contudo coloca-se a buscar maneira alterá-lo. Logo no início da narrativa temos explícita sua busca por curar Tchuisco:

— Dentro deste frasquinho está uma água que me deu Jessumina. Pára, afogueada.

E explica com coração nas palavras: aquele era o líquido em que os abutres lavavam os olhos. Aquela água apurava visões de quem delas carecia. E ela pedira aquele líquido para lavar os olhos de Tchuisco, o cego seu amigo. (Couto, 2009, pág. 23).

Em contraponto, no fim da narrativa o próprio cego se coloca em posição distinta ao estar conformado, e por vezes bem, com sua condição: “Seu pai não me cegou. Eu enganei-o. [...] Vejo pouco, sim. Mas até prefiro assim, tudo em sombra. Além disso, tenho olhos azuis, cor

dos brancos. [...] Ser cego era minha arma. Ninguém está autorizado a chatear um cego” (Couto, 2009, pág. 93).

É terceira a posição de Irene: coloca-se entre a crença no estranhamento e a vontade de alterá-lo. Também a posição de Andaré está posta em uma terceira margem, o cego não é cego, mas vidente pleno também não o é. Este jogo de terceiras possibilidades fica explícito na posição de Lourenço de Castro:

A Lourenço de Castro irritava era esse sim e não dos assuntos em África. Esse poder ser e não ser, essa líquida fronteira que separa o possível do impossível. Como se a verdade, nos trópicos, se tornasse em coisa fluida, escorregadiça. O que agastava o português era o ser enganado sem nunca lhe chegarem a mentir (Couto, 2009, pág. 93).

Intuímos ser a *dialética da terceira posição* – esse sim que é não, essa verdade que não é plena – um processo recorrente nos movimentos de colonização, verificadas para além das colonizações de África. Parece-nos ser estratégia do colonizado escorregar por um terceiro ângulo quando posto confronto a díade colonial. Contudo, dada a natureza deste trabalho, quanto a esse debate aqui nos detemos.

O insólito em Andaré Tchuisco, conforme Pessoa e Pereira (2017, pág. 657) parece ser construído: a) pelo fato de ser pintor sendo cego; b) pelo fato dos olhos azuis de Andaré intimidarem a quem tenta encará-los, quando consideramos que ele afirma ver mais do que aparenta. Observamos ainda que o nome da personagem “Tchuisco”, remete à chuva fina a que atrapalha a visão.

Parece-nos que há na narrativa uma recorrência de insólitos acontecimentos envoltos nas águas, assim como o nome de Andaré. Por sete anos a adivinha Jessumina desaparece nas águas no lago Nkuluine, permanece lá para desenvolver “os segredos de um outro saber” (Couto, 2009, pág. 48). Destacamos ser neste mesmo lago que Irene - que frequentemente visitava tanto adivinha como às águas do lago - irá submergir ao final da narrativa (Couto, 2009, pág. 100) para completar seu ciclo iniciático, adquirindo os saberes de um outro mundo, como a adivinha. As sagradas águas que formam o lago são provenientes da luz dos relâmpagos, e não das chuvas que caem do céu, por sua sacralidade será este o elemento mítico que trará à *Nyanga* as memórias e saberes de outra vida (Couto, pág. 49). Das profundezas do Nkuluine se diz que os pássaros pareciam peixes, e o céu era como o fundo de um rio, em que as nuvens eram a espuma de sua ondeação” (Couto, 2009, pág. 49). Há que se observar que o corpo de Joaquim de Castro ao cair sobre o mar - sem barulho fazer - faz surgir penas dispersas como saídas de um buraco de nuvem” (Couto, 2009, pág. 21-22).

Conforme Trindade Júnior (2013, pág. 81) a água na literatura miacoutiana frequentemente será símbolo de renovação, face os mistérios de África. Dentre vários exemplos, destacamos tal relação simbólica explícita no conto “Nas águas do Tempo”, da coletânea Histórias Abensonhadas (1994), não desconsideramos as semelhanças do conto africano com o do brasileiro João Guimarães Rosa, “A Terceira Margem Rio”, da coletânea Primeiras Histórias (1962). O estudo de Paulo e Sá (2015), demonstra bem essa relação imbricativa sob o viés da Literatura Comparada. Parece-nos que subjaz na construção descritiva do Lago a noção de Guimarães Rosa, que cá do outro lado do atlântico afirmou:

amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranqüilos e obscuros como os sofrimentos do homem. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade (Rosa apud Olivier, 2001, pág. 117)

Indicamos então uma leitura metafórica em que o lago representa o insólito mítico-anímico, e também para discorrer sobre a profundidade das obscuridades da condição humana, é aí que se encontram as narrativas de Rosa e Couto.

Notamos que tanto o sumiço quanto o retorno da adivinha nas águas do lago não surpreendem os nativos de Moebase, por mais que sejam fatos que rompem com a rotina do vilarejo, evidenciando a compreensão do insólito como fato comum da vida ordinária. Igual fenômeno se repete no desfecho da narrativa, quando Irene entrega-se às águas:

-Irene! Menina Irene! As mulheres erguem o rosto, surpresas. Pareciam não esperar ninguém, manhã tão prematura. Irene ainda acena. O cego corresponde. E um aperto lhe retrai o gesto. Aquele aceno era o da despedida? Andaré esgueira o olhar para aperfeiçoar o horizonte. As mulheres caminham para o centro do lago. Quando a água lhes dá pelo peito, Jessumina pára e passa as duas mãos pela cabeça da branca. Depois, a adivinha lhe vira as costas. Irene segue avançando, em demorado naufrágio, até submergir por completo na lagoa. O cego reza para que tudo aquilo não seja mais que desvisão. (Couto, 2009, pág. 97)

Encontramos no final da narrativa que: a) Lourenço de Castro - arquétipo do poder colonial - sucumbe com o fim queda no Império; b) Margarida, que vive entre a saudades da pátria lusitana e o estar em África, abandona o vilarejo; c) Irene, assimila-se inteiramente à cultura local.

#### 4. CONCLUSÃO

Ao traçarmos um breve panorama histórico e cultural de Moçambique, verificamos que que os portugueses chegaram àquele território em 1498. No processo de colonização a

imposição da língua portuguesa ocupou papel central na subjugação dos saberes nativos. Constatamos que no período pós-independência empenharam-se esforços na construção de uma nação que antes foi Estado Nacional. Neste processo elegeu-se a língua portuguesa como língua oficial da nação, guiados tanto por uma questão de simplificação de discussão da língua pátria quanto como proposição de subverter o instrumento colonial de domínio.

Ao traçar um breve panorama histórico recorreremos a concepção de “história vista de baixo”, de Edward Thompson, que propõe que a História deve considerar as experiências vividas pelos sujeitos. Diante deste construto, realizamos uma aproximação com os textos de literatura africana, que buscam ressignificar e reconstruir as narrativas apresentadas por seus colonizadores.

Após, percorremos em um breve panorama com questões caras à teoria literária. Deliberamos sobre as conceituações de “Fantástico”, “Real Mágico”, “Real Maravilhoso” e “Realismo Animista”. Sendo esta última uma teorização - ainda em fase inicial - para as literaturas de África, frente às relações travadas por aquele povo diante de manifestações insólitas. Conceituamos então que para a definição de insólito é preciso verificar antes o *locus* enunciativo, haja vista que o “insólito” é frequentemente apenas aos olhos do Velho Mundo.

Reconhecemos que Mia Couto, autor da obra eleita como *corpus* desta monografia, se insere dentro deste cenário com sua “prosa poética”. Em nossa análise seguimos então para uma análise dos pontos da narrativa que geram estranhamento ao leitor não-africano. Evidentemente, dada a natureza deste texto, não exaurimos os insólitos acontecimentos de *Vinte e Zinco*, trouxemos e deliberamos suficientes passagens que fundamentam e possibilitam o reconhecimento do termo na obra.

Acreditamos que muito ainda poderia ser dito a partir da obra de Couto, espalhando-se as discussões para além da teoria e da crítica literária. Couto nos dá matéria bruta para a qual podemos alicerçar trabalhos nas mais diferentes perspectivas no âmbito das Ciências Humanas. A trama possibilita tanto uma (re)leitura histórica, quanto uma discussão das mazelas causadas pelos anos de extermínio e subjugação de saberes.

Por fim, ao concluirmos este trabalho, reconhecemos que a obra de Couto - em sentido lato - vai na contramão daquilo que Chimamanda Adichie (2019, pág. 20) denomina “História única”. Couto lança luzes para discussões que fundamentam uma nova perspectiva para África. Neste sentido cabe destacar que:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. (Adichie, 2019, pág. 50)

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALVES, R. M. F.; LEAL, L. B. A Literatura Moçambicana. In: LiterÁfrica, de 09 de novembro de 2023. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas/literatura-cabo-verdiana-2/1640-a-literatura-mocambicana-luciana-brandao-leali-roberta-maria-ferreira-alves>. Acessado em 18 de novembro de 2023.
- BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal, 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. [1958]. In: Problemas de linguística geral I. Campinas, SP: Pontes, 2005a. p. 284-293.
- CAMÕES, Luiz de. Os Lusíadas: edição didática. Editora Concreta, 2018. Porto Alegre, RS.
- CARDOSO, Irene. Narrativa e história. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(2): 3-13, novembro de 2000.
- CHIAMPI, I. O Realismo Maravilhoso. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- COMITINI, C. Amílcar Cabral: a arma da teoria. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980.
- COUTO, Mia. Entrevista. Tempo, Maputo, 12 ago. 1986.
- \_\_\_\_\_, Mia. Vinte e Zinco. Editorial Caminho. 3ª Edição. Alfragide, Portugal, março de 2009.
- \_\_\_\_\_, M. A Varanda do Frangipani. Lisboa: Caminho, 1997
- \_\_\_\_\_, M. O outro pé da sereia. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_, M. O Último Voo do Flamingo. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_, M. Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- DOS SANTOS, Bruna Carla; BORGES, Erinaldo de Jesus. Realismo mágico e real maravilhoso: um anseio de afirmação da literatura latino-americana. Cadernos CESPUC. Pesquisa Série Ensaio, [S.l.], n. 32, p. 20-27, abr. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/16946/14322>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- DUARTE, S. C.; FIGUEIREDO, C. A. S. A luta armada em Moçambique e a construção de uma nação. Tensões Mundiais, [S. l.], v. 16, n. 31, p. 121–142, 2020. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v16i31.2779. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/2779>. Acesso em: 18 nov. 2023.

- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FELINTO, M. “Mia Couto e o exercício da humildade”, [Entrevista] Macua, 2002. Disponível em <<http://www.macua.com/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>>
- FREUD, S. Totem e Tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- FREUD, S. Totem e Tabu. In: Obras Completas de Sigmund Freud. Trad. Elias Davidovich. Vol. 7. Rio de Janeiro, Editora Delta S.A., 1913 [1958], pp. 361-485.
- HONWANA, Luís Bernardo, CRAVEIRINHA, José & NOGAR, Rui. 6º Conferência dos escritores Afro-Asiáticos. Revista África, 2, (6): out, dez. 1979.
- KRISTEVA, J. (1967). A palavra, o diálogo e o romance. In:\_\_\_\_. (1969). Introdução à semánalise. Trad. Lúcia Helena França Ferraz. 3. ed. revista e aumentada. São Paulo: Perspectiva, 2012
- LABAN, M. Angola, Encontro com Escritores, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998.
- LARANJEIRA, Pires. Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. Lisboa: Universidade Aberta, 1995,
- LOPES, José de Souza Migual. Literatura Moçambicana em Língua Portuguesa: “na praia do oriente a areia naufragada do ocidente”. In: SCRIPTA, Belo Horizonte, v.1, n. 2, p. 269-285, 1º sem. 1998
- MARTINS, Suely Aparecida. As contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson: experiência e cultura. In: Em Tese, Florianópolis, v.2, n.2, p. 113-126, ago-dez, 2006.
- MATUSSE, G. A Construção da Imagem de Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1998.
- MUNANGA, Kabengele. Cultura, Identidade e Estado Nacional no Contexto dos Países Africanos. In: REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE ÁFRICA, 2., 1997, São Paulo. A Dimensão Atlântica da África. São Paulo: CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1997.
- OLIVIER, Elide V. “A TERCEIRA MARGEM DO RIO” Fluxo do tempo e paternidade em Guimarães Rosa (com reflexões em Drummond de Andrade). In: REVISTA USP, São Paulo, n.49, p. 114-125, março/maio 2001
- PARADISO, Silvio Ruiz. O Realismo Animista e a Literatura Africanas: Gênese e Percursos. In: Interfaces. v. 11, n. 2. Guarapuava, 2020.
- PASTOR, José. Entrevista. Tempo, Maputo, n. 956, p. 49-51, 05 fev. 1989.
- PAULO, Mayara Gonçalves de; SÁ. Jussara Bittencourt de. ‘Entre-águas’ Literárias: Estudo sobre a Memória e Tradições em a Terceira Margem do Rio, de João Guimarães Rosa, e Nas Águas do Tempo, de Mia Couto. In: Revista Memorara, vol. 2, n.º3, maio. - ago. 2015 p. 18-25

PESSOA, Kátia Marlowa Bianchi Ferreira e PEREIRA, Maria Cândida Melo. Vinte e Zinco de Mia Couto: Um Diário Marcado pela Presença do Insólito em uma Sociedade Pós-Colonial. In: Anais eletrônicos do XV Congresso Internacional da ABRALIC, pág. 650-660 Rio de Janeiro, 2017

PEPETELA. Lueji, O nascimento de um império. São Paulo: Leya, 2015.

PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999. 394 p.

RODRIGUEZ, A. M. Lo Barroco y lo real-maravilloso en la obra de Alejo Carpentier. Siglo Veintiuno Editoriales, 1982

SANTOS, Eduardo dos; XAVIER, Donizete José. A Descida do Deus Trindade – A Kénosis da Trindade. In: Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 16, n° 68, jan – mar, 2008.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 1999.

THOMPSON, Edward P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TODOROV, T. Introdução à Literatura Fantástica. Trad. Maria Clara Correa Castello. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

TRINDADE JUNIOR, João Olinto. No coração da tempestade: uma reflexão sobre o insólito em Vinte e zinco, de Mia Couto. 2013. 127 f. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Língua Portuguesa; Ling) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

TUTIKIAN, Jane. *Velhas identidades novas – o pós-colonialismo e a emergência das nações de Língua Portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006.