

Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias

Egídia Souto* e Maria Celeste Natário**

pp. 95-103

Mia Couto é sem dúvida um dos lúcidos *griots*¹ dos tempos atuais. Cabe-lhe organizar o ritual performático para que o mito possa ser passado às futuras gerações. Na sua extensa produção, quer seja de poesia, romances, contos e ensaios, destaca-se a linguagem circunspeta por princípios ancestrais que, num sentir o mundo, responde a questionamentos existenciais de sempre. Nesse sentido, podemos afirmar que o escritor-pensador nos coloca no presente a rememoração de tempos imemorais e recria mitos e cosmogonias. Numa estreita relação com a sua conceção de literatura, Mia Couto situa-se naquele patamar que chamaremos de “escritores-pensadores”. Numa escrita que nos conduz pelo Tempo, assistimos igualmente ao ressurgir de tempos que, pela memória, “*nos reconcilia com os muitos seres que somos*” (Couto, 2019: 63). Neste sentido, Mia Couto não está longe do papel do historiador da filosofia, como também do antropólogo social, quando chama a atenção para o orgulho que devíamos ter numa existência e num habitar do mundo, mas também nos mundos interiores que nos habitam. Trata-se de uma linguagem simbólica entranhada pela oralidade e pela memória de antepassados pré-históricos comuns a todos, como sublinha o autor, que defende que negar as nossas narrativas ancestrais significaria abdicar da transcendência das nossas origens, mesmo que “*cada cultura pense o assunto de modo diferente*” (Couto, 2019: 177).

“Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias”, título que escolhemos para esta nossa análise e reflexão, teve como base uma das mais belas histórias que já lemos, a “Lenda de Namarói” (1994). Ela configura-se-nos como um meio por excelência, não só numa dimensão local – inspirada no relato da mulher do régulo de Namarói (Zambézia) –, mas igualmente se inserindo no âmbito mais alargado dos mitos de origem ou mitos de criação. Como veremos, com esta lenda e outras, a preocupação do autor é reinventar temporalidades históricas de modo a que elas possam encontrar caminhos para uma construção identitária que se reveste de uma importância ainda maior depois da guerra colonial. Não é em vão que, no seu texto “Desemparedar o pensamento” (Couto, 2019: 175), o autor defende a odisséia da espécie humana e salienta a importância de sacralizar a terra, a sua também África, erigida numa macro/sacro escala. A este propósito, importa salientar uma dimensão animista que se caracteriza pela alusão à Terra Mãe, num conceito mais amplo que sugere a coabitação de todos os seres que habitam a Terra e a responsabilização de cada ser, numa linha que consideramos próxima das teorias de Bruno Latour (2015: 56).

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a9>

* U. Sorbonne Nouvelle Paris 3.

** CREPAL / Instituto de Filosofia da U. do Porto.

¹ O *griot* é a figura tutelar que, em várias sociedades da África Ocidental, tem a função de ser o contador e o transmissor de histórias e de conhecimentos míticos sobre um povo. É também o depositário de uma memória coletiva e faz parte de uma casta privilegiada que assegura a continuidade das tradições. Embora assuma nomes diferentes, esta figura desempenha um papel preponderante em todas as sociedades (Cf. Zanetti, 1990).

Nesta abordagem, observaremos o modo como Mia Couto tece uma reflexão com os mitos tendo como princípio uma filosofia da relação, designação cara e iniciada pelo filósofo Edouard Glissant “*Agis dans ton lieu pense avec le monde*” (Glissant, 2009: 46). Coloca-se então a questão de como entender a sociedade moçambicana e o continente africano a partir das reflexões e do inventário de reinvenção de mitos para contar as múltiplas histórias da criação do mundo e transmitir a matriz de um pensamento. Aliás, a força de Mia Couto reside na virtuosidade com que combina as realidades mitológicas numa multiplicidade de origens sempre em processo de metamorfose. Neste sentido, a nossa reflexão procurará também perceber até que ponto os mitos envolvem um processo de re-escrita mítica da cultura que nos chega na voz de sábios, de mulheres, mutilados, excluídos e antepassados numa profunda reflexão sobre a universalidade que tão pedagógica e habilmente nos traz Mia Couto. Deste modo, refletindo em torno das configurações de reescrita dos mitos de origem, constata-se também, com Roland Barthes, que «*le mythe est un système de communication, c’est un message*» (Barthes, 1957: 193). E, nesse sentido, o autor é um intérprete de culturas.

Todas as narrativas relacionadas com os mitos e seus significados tiveram ao longo do tempo um lugar de grande importância, não só pela imaginação e criatividade aí presentes, como pela compreensão dos lugares a que se referem o seu conhecimento e história, e sobretudo no modo como ilustram as origens, seja do mundo como do Homem, suas aventuras e desventuras. Mas atenção – importa considerar a imensa variedade de deuses e de deusas, de heroínas e heróis, como de outras entidades mitológicas, que num apelativo diálogo se nos apresentam, representando um mundo mágico (mais “verdadeiro”). As lendas são, também e por isso, símbolos de tradição, não só de tradição local, como igualmente universal.

Nas obras de Mia Couto, onde o questionamento filosófico a todo o momento comparece, observamos igualmente uma transgressão de fronteiras – entre o verbo e o tempo, a escrita e a oralidade, a libertação das vozes dos oprimidos – num caminho que, em muitos aspectos, poderia surgir como sinal de uma teoria social e política, sempre algo contemporâneo. Naquele horizonte de reconciliação entre o diverso e o múltiplo, o papel da literatura no pensamento de Mia Couto “*pode ajudar a criar um Tempo que nos reconcilie com os muitos seres que somos*” (Couto, 2019: 63). Tendo em conta que os pilares do nosso pensamento contemporâneo têm como base o comportamento dos nossos antepassados, o autor reforça a importância das narrativas como modo de aprendizagem. Neste sentido, a palavra de Mia Couto cria uma forma de mediação nas tradições moçambicanas e quiçá em outros lugares de África e à escala planetária (Glissant, 1990: 39).

Digamos que toda a obra do escritor resgata características do povo moçambicano no processo de (re)construção da literatura que, em Mia Couto, é sempre algo que transcende a fronteira geográfica da própria nação. O escritor, que se considera como um “ser de fronteiras”, vê-se na condição do “passado” e lembra que cada ser humano tem vários passados². Sobretudo apresenta dois pontos de vista num sistema de fronteira entre a visão africana e europeia subjacente a um contexto pós-colonial, simultaneamente num contexto de “*habitantes do mundo (que) nos habitou com os seus mundos anteriores*” (Couto, 2019: 189). Num perpétuo diálogo com o passado, as suas preocupações estão fortemente ligadas à transmissão de um pensamento que inclui as culturas africanas antigas, afastando-se de um olhar eurocêntrico³. Tudo o que existe está unido numa abordagem que inclui a memória do tempo. Os conflitos silenciados dentro de um *eu* “emparedado” não têm lugar

² Cf. Mia Couto (2019: 53), “A cama e o como”.

³ Diagne & Amselle, 2018: 35.

em Mia Couto, para retomar aqui uma noção do próprio (Couto, 2019: 175). Todorov afirmava que a literatura era “capaz de nos tornar mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam (...) e de nos transformar por dentro” (Todorov, 2009: 76). Ora, a escrita de Mia Couto emprega a enunciação ficcional (Ricoeur: 2003) para, criticamente, repensar a realidade histórica e encantar o mundo. Para comprovar esse mesmo pensamento, o autor evidencia que a escrita é um processo de apropriação para se puder reescrever a história, desde logo, a do seu próprio país. É, pois, principalmente, um processo para encantar e encantar-se num país de memória coletiva ligada à guerra, mas onde há lugar para a esperança e para o sonho:

A escrita não é um veículo para se chegar a uma essência, a uma verdade. A escrita é a viagem interminável. A escrita é a descoberta de outras dimensões, o desvendar de mistérios que estão para além das aparências. [...] Através de uma linguagem reinventada com a participação dos componentes culturais africanos também nós em Angola e Moçambique procurávamos uma arte em que os excluídos pudessem participar da invenção da sua História (Couto, 2019: 115-116).

Nesta odisseia, Mia Couto participa também com a estória de suas personagens e estas transitam entre tempos e espaços e, deste modo, participam na invenção de uma história. Nela radicando crenças, usos e costumes, num país tatuado pela memória da guerra, num pensamento que se diglodia com a busca de um sentido e identidade apaziguadora, a verdade, mais longe ou mais próxima, residirá na obra do nosso autor, na humanidade que é ressonada por estas personagens e que levam o leitor a identificar-se com elas, numa ressonância com grande parte dos mitos presentes na cultura ocidental.

Longe de tecermos aqui uma leitura meramente historicista, poder-se-ia dizer que o autor situa muitas vezes as suas estórias/histórias num contexto determinado e num espaço real onde reside toda a mundividência africana. Apesar de discordarmos de Mia Couto que não se define como filósofo, como afirma numa entrevista⁴ em 1998, digamos que ele tece um sistema que insere no romance e no conto, o mito, a lenda, as peripécias do trabalho de campo, as entrevistas realizadas nos locais que frequenta. E, desta forma, mergulha num inconsciente coletivo, através de uma escrita antropológica que claramente procura a transmissão de sistemas de representação; a transmissão do imaginário, no sentido de uma rede de analogias e oposições que lhe atribuía Claude Levi-Strauss. Deste modo, Mia Couto faz o “resgate da memória e de desconstrução das invenções históricas e culturais, que também alimentam e legitimam o discurso do poder na sociedade moçambicana”, como tão bem sublinhou Ana Mafalda Leite (2013: 11).

Por conseguinte, Mia Couto não tratando a mitologia no sentido etno-filosófico, não deixa de salientar o diálogo com a história oral de um povo e com todos os saberes. Resgatando e dando voz às questões inerentes e existentes no mito, não estará o autor a assegurar a resistência e sobrevivência das culturas, desde logo, na cultura moçambicana, num tempo que transgride lógicas racionais? Este é sem dúvida, pensamos, um dos grandes desafios do nosso tempo.

Observemos, a partir do conto “Nas águas do tempo” do livro *Estórias abensonhadas* (1994), algumas das transgressões a que nos referimos e que parecem contribuir para a definição do lugar da moçambicanidade mítica: a estória narra a ida quotidiana de um avô e neto até às águas de um rio personificado. Nas margens deste rio, o velho conta como os homens engravidaram o tempo com a esperança e ensina ao neto a repetir os rituais

⁴ Mia Couto «Pour moi, ce que j'écris n'est pas de la philosophie. La question de la vérité me tient à cœur en tant qu'écrivain en ce qu'elle peut être belle, révélatrice et non pas au sens métaphysique», in «Visions d'ailleurs, visions intérieures», entretien avec Elisabeth Monteiro (1998).

ancestrais. Neste caso, o mito é retomado pela própria realidade africana onde a dicotomia espíritos/humanos; natureza/cultura; real/irreal não se enquadra.

(...) *Antes de partir, o velho debruçava-se sobre um dos lados e recolhia uma concha aguinha com a sua mão em concha. Eu lhe imitava.*

– Sempre em favor da água, nunca esqueça.

Era sua advertência. Tirar água em sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem (Couto, 1994: 10).

Como se pode ler no trecho não há uma reconstrução do mito, nem mesmo o relato de uma lenda mítica. No entanto, o que se salienta é um instante tautológico onde o avô, que perde a vista, atenta na necessidade da repetição de rituais à beira deste lago, “*lugar das interditas criaturas*” (Couto, 1994: 10), onde os antepassados residem. Assim sendo, o mítico é retomado pela repetição das cerimónias que fazem parte da realidade moçambicana numa relação religiosa com os deuses plurais de que nos fala o autor. Atentemos noutro excerto:

(...)

– Cumprimenta também! Olhei para margem e não vi ninguém. Mas obedeci ao avô, acenando sem convicções. Então, deu-se o espantável: subitamente, deixámos de ser puxados para o fundo. O remoinho que nos abismava se desfez em imediata calmaria.

(...)

Ao amarrar o barco, o velho pediu-me:

– Não conte nada o que se passou. Nem a ninguém, ouviu?

Os meus ouvidos se arregalavam para lhe decifrar a voz rouca. Nem tudo entendi. No mais ou menos, ele falou assim: nós temos olhos que se abrem para dentro, esses que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza. Eu levo-lhe lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos.

– Menti que sim. (Couto, 1994: 12-13)

Neste excerto os seres “invisíveis”, os “outros” da outra margem, são os mediadores do conhecimento, os “passadores das fronteiras”, no sentido que lhe confere Philippe Descola (2014: 38). Desta forma, o avô e os espíritos asseguram a continuidade de uma lógica enraizada desde há milhares de gerações. E a referência à cegueira é uma alusão à perda dos saberes dos iniciados, só os “olhos assim” despojados de julgamentos podem acolher a sabedoria que urge transmitir às futuras gerações. Digamos que o conhecimento mítico surge como sendo a matriz de pensamento e a única forma de compreender rituais catalisadores de forças, como tão bem inventariou Lévy-Bruhl⁵. E, nesse sentido, poderíamos estabelecer, a partir da analogia do menino que apesar de não entender reproduz o invisível, ainda outro paralelo com o filósofo Godwin Sogolo. Este salienta que a filosofia africana deve ser “*ancrée et alimentée par la culture africaine, l’histoire et l’expérience des Africains*” (Sogolo, 1993: 148). Veja-se que não se trata, portanto, de comparar sistemas filosóficos entre o Ocidente e a África, antes pelo contrário, a questão prende-se com a necessidade de repensar como dialogam com as cosmogonias e mitologias de outras culturas como considera Mia Couto.

La réalité est irréelle. C’est nous qui inventons le sentiment de réalité. Il s’agit d’une perception basée sur des facteurs culturels. Ainsi la réalité en Afrique revêt en Europe un caractère magique et fantasque. Ce qui me plaît dans la réalité, c’est la part de notre conscience qui ne peut se référer ni à la réalité ni à l’irréalité, qui demeure à la frontière (Monteiro, 1998).

⁵ Cf. Lévy-Bruhl, 2010.

O autor refere ainda que a perspectiva de um escritor é, por excelência, o lugar da subversão. Por outras palavras, este assume o lugar de um viajante “*entre identidades, um contrabandista de almas. Não há escritor que não partilhe dessa condição: (o escritor) é uma criatura de fronteiras, alguém que vive junto à janela, essa janela que se abre para os territórios da intimidade*” (Couto, 2005: 59). Nesse sentido, torna-se central para o autor colocar questões universais, designadamente de cariz filosófico, procurar o sentido da vida, compreender diferentes sentidos de verdade, atitudes que denotam uma manifestação de proximidade ainda *manifestativa* de amor à sabedoria, como aliás é visível se percorremos a própria história da filosofia como a história da humanidade. No princípio está o mito e o mito é a própria razão para o Homem do mito, o que, apesar de evidente para nós, não era evidente no início do pensamento grego. E sabemos hoje da importância do mito na estrutura mental para o próprio desenvolvimento do que habitualmente designamos como *logos*, sabendo, porém, que a ele é imputado o designado milagre grego de que somos em certa medida herdeiros. Contudo, sabemos hoje igualmente que entre o *mytho* e o *logos* as duas realidades, mais do que se complementarem, integram-se numa dinâmica inerente ao próprio humano. E é disto mesmo que a obra de Mia Couto nos surge como um modelo exemplar e que pensamos ser difícil de igualar, designadamente num autor em que, embora ficcionista, a realidade é sempre superior à ficção. Observemos a *Lenda de Namarói*, que sendo um sonho contado e inspirado no relato da mulher do régulo, ela reenvia-nos de uma ideia da divisão para a união, da oposição feminino-masculino, para a fusão geradora de vida e para a concretização do sonho, do real:

Era de noite a mulher chamou o muene e fez com que se deitasse sobre a terra. E ela se cobriu nele, corpo em lençol de outro corpo cobriu nele. (...) Nenhum homem nunca havia dormido com aquelas da outra margem. A mulher, no fim, lhe beijou os olhos e neles ficou com um sabor de gota. Era uma lágrima de sangue ferida da terra. A lágrima chorava, clamando que se costurassem as duas margens em que a sua carne se havia aberto. A mão dele se ensonou sobre o suave abismo dela ... daquele cruzar de corpos que experimentara naquela noite ele se ferira, seu corpo se abria veia escancarada (Couto, 1994: 120).

Nesta esteira, saliente-se que Mia Couto chama a atenção para o facto de que “*em algumas línguas indígenas de Moçambique o verbo pensar é o mesmo que imaginar e adivinhar. Acredita-se que as ideias, tal como os sonhos, são produzidos por visitasões de antepassados e de outros espíritos poderosos*” (Couto, 2019: 177). Sabemos pela via direta do pensamento expresso na maioria das obras de Mia Couto que “*o sonho é a construção em que não sabemos criar fronteiras. Isento de paredes, o sonho abre para o caos*” (Couto, 2019: 180). Todavia, este caos é evidentemente gerador de ordem, aquela que o ser humano, logo desde o mito, incansavelmente procura atingir.

Numa postura mais próxima da filosofia e da ética humanista Ubuntu⁶ praticada pelos povos Zulu e Xhosa da África do Sul que defendem que um indivíduo se define como tal pela capacidade de comungar e de sentir empatia pelos outros, seríamos levadas a pensar se também o autor de *Estórias Abensonhas* não se encontrará próximo destas práticas. Neste sentido, parece-nos oportuno recorrermos ao uso da filosofia Ubuntu, que aponta para o que Munyaradzi Felix Murove define como:

(...) comme facteur humanisant rejoint l'idée que l'humanité est la condition existentielle préalable de notre lien avec nos semblables. (...) Une chose évidente qui vient tout d'abord à l'esprit est que notre humanité passe par la médiation d'autres facteurs plus directs dans notre vie. Ceux-ci nous permettent d'exister à l'intérieur d'un état permanent de symbiose avec les autres dans le passé, le présent et l'avenir (Murove, 2011: 46).

⁶ No que diz respeito a estas reflexões e numa perspetiva mais alargada veja-se Murove, 2011.

Implicada na hermenêutica do mundo a obra de Mia Couto apresenta ecos do pensamento crítico do filósofo Achille Mbembe quando este afirma:

La culture, c'est ce qui nous survit, ce qui nous permet d'inscrire la fragilité de l'humain dans la durée, d'entrer dans une forme de permanence alors que tout n'est que précarité. C'est ce qui nous permet d'imaginer ce qui n'existe pas encore, et donc de comprendre que nous ne sommes pas condamnés à ce qui existe (Mbembe, 2020: 70).

Em suma, e nesta perspectiva, também Mia Couto relata, denuncia, analisa e sonha com uma sociedade multicultural, híbrida, onde coabitam distintos sistemas de pensamento num “*continente que ao mesmo tempo é vários*”, transportando para os livros memórias de uma sociedade, hábitos e costumes que “*não são facilmente redutíveis às lógicas dominantes na Europa*” (Couto, 2009: 22). O autor moçambicano não pára de nos surpreender na sua vertente a que também já aludimos do situadamente universal. Acrescentar uma estória à página é sempre uma outra versão que nos apresenta o autor e que corresponde simultaneamente não só à multiplicidade presente no humano como no mundo e que uma consciência e uma plasticidade literária e antropológica nos maravilha. Numa leitura de cunho mitológico, atente-se no conto a “*Infinita fiandeira*” do livro *O Fio das Missangas* (2009), onde poderia dizer-se constituir um bom exemplo do eco mitológico, não só numa relação com a Europa, mas também com a própria África. Nele é narrada a história de uma aranha que nega fazer teias só no sentido utilitário e tece-as apenas como obras de arte: “*A aranha, aquela aranha, era tão única: não parava de fazer teias! Fazia-as de todos os tamanhos e formas. Havia, contudo, um senão: ela fazia-as, mas não lhes dava utilidades*” (Couto, 2009: 73).

É de salientar que esta estória remete para a aranha presente nas culturas dos povos bantu, yoruba, ashanti, entre outras⁷. Aqui a aranha da adivinhação, Ananse⁸ é a filha do deus criador do universo Nyame, e segundo algumas lendas, é o ser que não guardou para si todo o saber e que o vai, mais do que partilhar, entregar à humanidade, numa evidente aproximação ao mito de Prometeu.

Todo bom aracnídeo sabe que a teia cumpre as fatias funções: lençol de núpcias, armadilha de caçador. Todos sabem, menos a nossa aranhinha, em suas distraícoeras funções (...). Não faço teias por instinto.

– *Então, faz porquê?*

– *Faço por arte* (Couto, 2009: 63).

A narrativa apresenta-nos neste caso uma sociedade que não rearticula a essência da natureza do mito. Pelo contrário, aqui a aranha abraça o animismo africano, característica também presente na obra de Mia Couto. Neste caso, não constituirá a teia um universo novo, singular? O fio com que a aranha tece e retece a obra, não será o mesmo com que o *griot* (o contador de histórias) recupera a memória e profere o mito? Ao labor do humano num movimento de tecelagem contínuo associamos a ideia de teia. Aqui salientáramos o infinito trabalho de Penélope, mas também a remissão para o mito grego de Aracne⁹. Estamos assim, uma vez mais, perante a grande mestria do autor, que num jogo de culturas, destaca a universalidade de um pensamento face aos seus mitos. E isto independentemente da sua geografia. Será possível encarar o ato de tecer como forma de renovar o mito?

⁷ Cf. Parrinder, 1969.

⁸ Cf. Falgayrettes-Leveau, 2008.

⁹ Cf. Chevalier & Gheerbrant, 1997.

O diálogo entre as narrativas, o tempo, os séculos e os mitos neste universo textual torna-se num lugar de encontros, de interferências, de vida, de vidas com estória. Nesta abordagem genealogia da oralidade é sem dúvida emblemático o que se lê nas reflexões do sábio e etnólogo Amadou Hampâté Bâ que comenta: “*Un conte est un miroir où chacun peut découvrir sa propre image*” (Hampâté Bâ, 2006: 30).

Voltando à *Lenda de Namarói*, e para concluir, destacamos a complexa estrutura mitológica desta lenda, numa oposição a visões mono-centradas da existência humana. Nesta narrativa, como já referimos, o papel da mulher na origem do mundo ou a primazia feminina na sua criação. Narrativa entendida no contexto do imaginário moçambicano como instrumento de comunicação com o ser humano e a colectividade, esta constitui uma “estória abensonhada” (e abençoada) inscrita naquela que tem sido, pensamos, uma das buscas por excelência do autor para uma identidade ou para uma nova identidade do seu povo em que a tradição é recorrente e fonte inesgotável das suas mais diversas obras.

Fonte de vida, a tradição interage com o sentimento em que a esperança e a fé dialogam (*mytho e logos*) e dão sentido a toda uma forma literária em que o exemplo e a pedagogia constituem uma marca identitária. É nesse contexto que o universo literário de Mia Couto se constrói e em grande medida se torna compreensível, pelas sucessivas abordagens explicativas, em que o começo/os começos desempenham uma primordial explicação para a compreensão do ser e do mundo. Como escreveu o próprio Mia Couto, em introdução às suas “Estórias Abensonhadas”:

Estas estórias foram escritas depois da guerra. Por incontáveis anos as armas tinham vertido luto no chão de Moçambique. Estes textos me surgiram entre as margens da mágoa e da esperança. Depois da guerra, pensava eu, restavam apenas cinzas, destroços sem íntimo. Tudo pesando, definitivo e sem reparo. Hoje sei que não é verdade. Onde restou o homem sobreviveu semente, sonho a engravidar o tempo. Esse sonho se ocultou no mais inacessível de nós, lá onde a violência não podia golpear, lá onde a barbárie não tinha acesso. Em todo este tempo, a terra guardou, inteiras, as suas vozes. Quando se lhes impôs o silêncio elas mudaram de mundo. No escuro permaneceram lunares. Estas estórias falam desse território onde nos vamos refazendo e vamos molhando de esperança o rosto da chuva, água abensonhada. Desse território onde todo homem é igual, assim: fingindo que está, sonhando que vai, inventando que volta¹⁰.

E é destes mundos interiores, mas não só, que a narrativa mítica, *Lenda de Namarói*, igualmente uma narrativa de fundação ou primordial, nos possibilita tantas leituras. É uma vastidão de mundo e de horizontes e nos causa simultaneamente perplexidade, encanto e espanto. História exemplar, ela aponta no sentido da aparição dos seres humanos sobre a terra, num relato iniciático, em que mulheres se definem, se unem e se diferenciam num processo de síntese. Se conhecer os mitos é ter acesso a um conhecimento das respostas simbólicas dadas perante a natureza interna e externa do humano, configurando analogias universais, por este caminho se gera uma tal familiaridade entre todos que, de uma tradição regional africana e numa espécie de resgate memorial, de repente, como que por magia, sentimos o eco das vozes do passado. Mas também das vozes dos ancestrais, e que, pelo pensamento, pela escrita, se torna possível, numa comunhão que atualiza e reatualiza. Pelas heranças do passado, um presente e uma revisão identitária se tornam possíveis. E é aqui que se insere o modo como lemos e interpretamos a *Lenda de Namarói*. Num espaço que, não sendo o do mundo ocidental, nem o de uma filosofia europeia,

¹⁰ In <http://www.revisaoacademica.com.br/ipsis-litteris-estorias-abensonhadas/> [Consult.06mai.2021].

transporta consigo uma mitologia africana, em que de algum modo todos nos podemos identificar, unir e diferenciar pela sua universalidade.

A natureza, esse universal palco que tudo medeia, é aquela que, nesta lenda, narra o espaço localizado nas margens de um rio e numa dialética entre diferentes tempos e concomitantes saberes. Nesta história, os “donos da terra”, no masculino, dão lugar a uma outra direção, direção cujo enfoque não é o homem, mas sim a mulher, numa estreita relação com a terra, a natureza e a fertilidade, numa espécie de primordialidade remetendo para a origem da própria espécie. Aqui igualmente o conhecimento e a experiência são dois fatores de incontornável relevância para a compreensão e para a explicação da sabedoria que a mulher detém: *“as mulheres sabiam colher a chama, semeavam o fogo como quem conhece as artes da semente e da colheita”* (Mia Couto, 1994: 120). Por isso, ao longo das “estórias abensonhadas” e na “Lenda de Namarói”, Mia Couto afirma: *“No princípio, todos éramos mulheres. Os homens não haviam. E foi assim até aparecer um grupo de mulheres que não sabia como parir”* (Couto, 1994: 119).

Se, neste espaço narrativo, em que um mito de origem emerge e permite o acesso a um princípio de criação e de vida, é também o acesso a um tempo primordial em que ao homem é dada a existência após o surgimento do cosmos e em que à mulher é delegado um poder que é o da continuidade humana: o mistério do aparecimento da espécie humana, dominado pelo feminino. Assim, a necessidade de criação é uma atribuição da mulher e o homem surge quase ou mesmo na sequência de uma anomalia da criação.

Esta é também uma história em que o encontro de um universo oral de mitos e religiosidades ecoam e destacam uma sabedoria que reside na união entre o masculino e o feminino e o poder de gerar humanidade. Responsável pela vida, a mulher é, também ela, responsável pela luz da criação. Aí reside o seu segredo e aí ela detém o poder sagrado da vida humana. Significativamente, também aqui nos encontramos perante um poder feminino que se traduz no domínio da água – símbolo da fertilidade –, bem como no conhecimento do fogo, símbolo do renascimento, e na capacidade de concretizar o mistério da reprodução, como igualmente acontece nos mitos gregos e nas cosmogonias pré-socráticas, o que denota a universalidade dos mitos de origem. Nesta lenda, porém, ressalta ainda a importância do conhecimento detido pelo feminino. Ao contrário do que acontece no mito de Prometeu, aqui é a mulher que detém esse poder, sendo motivo de cobiça dos homens. Afinal, o fogo significava e representava todo um universo ao qual os homens pretendiam aceder. É de sublinhar que, nesta lenda, ao “fogo” é atribuído o significado da paixão, da união carnal homem-mulher. A primeira experiência sexual entre o homem e a mulher é descrita como uma experiência ígnea no plano das sensações, o que também se repercute no plano onírico. Neste texto de grande colorido poético, de um certo encantamento e mistério, além do sagrado e da tradição, é a presença de uma cosmovisão e de um diálogo antropo-cosmológico que nos surpreende mais. Naturalmente, os contadores de histórias usam de técnicas de encantamento e fascínio, porque são mediadores do passado para inspirar o presente e valorizar uma cultura de oralidade que teve e poderá continuar a ter uma importante e sugestiva função social, além da componente do sonho.

A trilogia terra-água-fogo, em Mia Couto, constitui-se, assim, como o espaço narrativo em que, no “seu” mito da origem, ao Homem é dada a existência após o surgimento do Cosmos. Os Deuses detêm o poder cosmogónico e, como já aqui dissemos, à mulher é delegado um poder que é o da continuidade humana. Trata-se, pois, aqui de uma reflexão sobre a condição humana, a partir de diversos diálogos inter-culturais e inter-civilizacionais, entre a razão e aquilo que a excede, onde igualmente comparece uma pulsão de *eros* para vencer *thanatos*... A mitologia criada por Mia Couto é um novo género híbrido que vai além da dicotomia do pensamento. Ao reconfigurar a gênese das origens, Mia Couto aborda os paradigmas da

tradição, da história da cultura e do gênero, de forma universal. “Repensar o pensamento” para além das fronteiras, como define Mia Couto, é uma forma de mediação entre os continentes, os povos e os saberes.

Referências bibliográficas

- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Paris: Seuil.
- Brugioni, Elena (org.), (2013), *Mia Couto: Representação, História(s) e Pós-colonialidade*, Ribeirão: Húmus; Braga: Universidade do Minho.
- Burkert, Walter (1991), *Mitos e mitologia*, Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Edição 70.
- Carriço Vieira, Agripina (2013), *Mia Couto: Salteador de fronteiras*, *Jornal de Notícias*, 12-15 de junho.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain (1997), *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris: Robert Laffont.
- Couto, Mia (2019), *O universo num grão de areia*, Lisboa: Caminho.
- (2009), *O fio das missangas*, Lisboa: Caminho.
- (2005a), *E se Obama fosse africano e outras intervenções*, Lisboa: Caminho.
- (2005b), *Pensatemplos*, Lisboa: Caminho.
- (1994), *Estórias abensonhadas*, Lisboa: Caminho.
- Descola, Philippe (2014), *La Composition des mondes*, Paris: Flammarion.
- Diagne, Souleymane Bachir & Amselle, Jean-Loup (2018), *En quête d’Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris: Éditions Albin Michel.
- Falgayrettes-Leveau, Christiane (dir.), (2008), *Animal*, Paris: Musée Dapper.
- Glissant, Édouard (2006), *Esthétique I*, Paris: Éditions Gallimard.
- (1990), *Poétique de la Relation – Poétique III*, Paris: Gallimard.
- Hampâté Bâ, Amadou (2006), *Petit Bodiel: Et autres contes de la savane*, Paris: Pocket.
- Kirk, G.S., Raven, G.S. & Schofield, M. (org.), (1994), *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Trad. de Carlos A. L. Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Latour, Bruno (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris: La Découverte.
- Leite, Ana Mafalda (2013), *Ensaio sobre Literatura Africana*. Maputo, Moçambique: Alcance Editores.
- Levy-Bruhl, Lucien (2010), *La mentalité primitive*, Introduction et notes de F. Keck, Paris: Flammarion.
- Mbende, Achille, (2020), *Brutalisme*, Paris: La Découverte.
- (2010), *Sortir de la grande nuit: Essai sur l’Afrique décolonisée*, Paris: Poche.
- Monteiro, Elisabeth (1998), *Visions d’ailleurs, visions intérieures, Afriquecultures*, n.º 28, avril.
- Murove, Munyaradzi Felix (2011), *L’Ubuntu, Diogène*, 3-4 (n.º 235-236), pp. 44-59. DOI: 10.3917/dio.235.0044. [Em ligne]. [Consult. 20.fev.2021]. Disponible sur: [https://www.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-44.htm].
- Parrinder, Geoffrey (1969), *Mythologies Africaines*, Paris: Odèg.
- Pereira, Maria Helena da Rocha (org. e trad.), (1982), *Hélade: Antologia da Cultura Grega*, Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos.
- Ricœur, Paul (2003), *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: Essais.
- Sogolo, Godwin (1993), *Foundations of African philosophy: a definitive analysis of conceptual issues in African thought*, Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press.
- Todorov, Tzvetan (2009), *A literatura em perigo*, Lisboa: Difel.
- Tyle, Sara Alphonse (1973), *Place des cultures traditionnelles africaines dans l’être de la conscience politique des masses*, *L’Homme et la société*, n.º 27, pp. 143-148. [En ligne]. [Consult. 20.out.2020]. Disponible sur: [https://doi.org/10.3406/homsol.1973.1791].
- Zanetti, Vincent (1990), *Le griot et le pouvoir*, *Cahiers d’ethnomusicologie*, 3, pp. 161-172.