

# Trânsitos e vivências nos romances de Mia Couto

Daniela de Brito\*

## Resumo

O que caracteriza o lugar da identidade na obra de Mia Couto é a viagem, visto que seus romances, geralmente, encenam a pluralidade de etnias, crenças, idiomas, devido à multiplicidade decorrente de trocas contínuas, realizadas ao longo do período de colonização e descolonização de Moçambique. A proposta deste artigo é investigar três romances desse autor, com a finalidade de verificar como os deslocamentos se interligam à questão da identidade, atentando para a configuração da personagem estrangeira como viajante, cujo deslocamento espacial e contato com o outro promovem trânsitos que podem, ou não, desalojá-la da posição de estrangeiro, e também das personagens que são originárias do país, mas vistas como estrangeiras por seus conterrâneos.

Palavras-chave: Identidade. Deslocamentos. Estrangeiros. Preconceito. Mia Couto.

Recebido em: 17/04/2017

Aceito em: 02/09/2017

---

1 Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pós-doutoranda em Literaturas em Língua Portuguesa.

Homi K. Bhabha (2003), em **O local da cultura**, afirma que os africanos vivem um momento de trânsito e destaca “três condições” para o entendimento do processo identitário: “existir” é estar ligado à alteridade, pois é no lugar do outro que se articula o desejo; o espaço da identidade é o lugar da cisão, uma vez que o colonizado quer ocupar o lugar do colonizador sem perder o lugar de colonizado; o processo de identificação é a produção de uma imagem e a transformação daquele que assume essa imagem. Bhabha explica ainda que, compreendendo os sentimentos opostos e as rivalidades que compõem o desejo do outro, é possível impedir a aceitação desse outro como algo homogeneizado.

Pensando nisso, no conjunto de personagens que habitam a obra de Mia Couto, distinguem-se as que vieram de outros países para Moçambique e as que são originárias do país. Entretanto, nenhum desses dois grupos pode ser visto como algo fechado, devido à interpenetração que foi se verificando entre eles. Nesse sentido, ao considerarmos as personagens estrangeiras, serão mostradas, paralelamente, quando for o caso, as influências recebidas. Por sua vez, entre as personagens moçambicanas, realçaremos aquelas que, embora nascidas em Moçambique, são vistas como estrangeiras, seja por terem saído do país por um determinado período de tempo, seja por se deslocarem para outro espaço dentro do próprio país, voltando, posteriormente, ao lugar de origem.

Em **A varanda do frangipani** (COUTO, 2007), Domingos Mourão é a personagem proveniente de Portugal que vive em Moçambique há muitos anos. Se, por um lado, apresenta traços que o vinculam a um estrangeiro, condição que ele não nega, afinal, diz ser: “[...] uma tábua de outro mundo [...]” (COUTO, 2007, p. 46), por outro lado, embora branco e português, relaciona-se muito bem com os colegas negros, que lhe atribuem um outro nome (Xidimingo), situação que, considerada por ele como um rebatismo, assinala a sua proximidade com Moçambique, de onde não quis sair após a Independência. As atitudes de Domingos demonstram seu entrosamento com o país africano, o que é possível perceber quando alega que suas raízes ressurgiram em Moçambique, afirmando ainda que são os negros que cultivam essas raízes, realçando a relação de proximidade estabelecida com o povo moçambicano, que propicia o contato mais íntimo de Domingos com a terra, os hábitos e os costumes do país, com o qual ele vai criando progressivamente novos vínculos.

De forma mais pontual ainda, Domingos configura-se como um “português moçambicanizado” (LEITE, 1998, p. 72) e, em uma de suas falas, diz: “Desculpe-me

este meu português, já nem sei que língua falo, tenho a gramática toda suja, da cor desta terra. Não é só o falar que é já outro. É o pensar, inspector.” (COUTO, 2007, p. 46). O que Domingos experimenta não se dá apenas em relação às transformações ocorridas na língua portuguesa original, mas também no que concerne à sua perspectiva de visão, à sua forma de raciocínio, ao seu modo de encarar a vida; a mudança da personagem atinge sua constituição identitária, que se movimenta, passando por um processo de articulação daquilo que é especificamente seu e o que é considerado do outro.

É um percurso complexo e marcado pela dicotomia, porque Domingos apresenta características que são suas e, ao mesmo tempo, não são, pois foram refundidas, já que, em conformidade com Moreira (2005, p. 145), “não somente a personagem, mas seu nome e sua fala são construídos a partir de pontes que são atravessadas umas pelas outras. [...] sua fala encena a condição de inextricabilidade entre a identidade e a diferença”. As vivências de Domingos Mourão situam-no no território ambivalente do hibridismo cultural, uma vez que, sem abandonar as suas referências portuguesas, compreende o quanto foi absorvido por Moçambique, declarando: “Hoje eu sei: África rouba-nos o ser. E nos vaza de maneira inversa: enchendo-nos de alma.” (COUTO, 2007, p. 47). Domingos é um português que se deixa impregnar de valores africanos que, segundo ele, são arrebatadores e causam um fascínio a que é impossível resistir ou ficar inalterado, assim como é impossível desapegar-se do mar, que causa encanto desmedido à personagem.

Em **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003), o médico Amílcar Mascarenhas provém de Goa, mas, residindo na Ilha Luar-do-Chão há muitos anos, é visto com familiaridade pelos habitantes do lugar, como exemplifica o ato de beber com os ilhéus, o fato de Dito Mariano lhe fazer confidências, ou, ainda, a explicação de Fulano para Marianinho: “Mesmo reformado de nascença, o goês estava acima da suspeita. Não era comprável” (COUTO, 2003, p. 169), significando que, apesar de não ser nativo da Ilha, Amílcar era uma pessoa íntegra e confiável. Sob essa perspectiva, o indiano caracteriza-se como uma personagem que, afastada de sua terra natal, sabe conviver com o espaço a que se agrega. E, como aponta Diniz (2008, p.104), o “[...] fato de ter estudado, ser o único médico da Ilha e trabalhar também na cidade é um diferencial entre o indiano e a população em geral. Todavia, o médico não usa de sua condição de pessoa estudada para estabelecer distanciamento com relação aos nativos”. Ao contrário, Amílcar é dedicado à profissão e, em tempos passados, lutou em defesa do país:

Já fora militante revolucionário, lutara contra o colonialismo e estivera preso durante anos. Após a Independência lhe atribuíra lugares de responsabilidades políticas. Depois, a revolução acabou e ele foi demovido de todos os cargos. Assistiu à morte dos ideais que lhe deram brilho ao viver. A sua raça começou a ser apontada e aos poucos a cor da pele se converteu num argumento contra ele. Amílcar Mascarenhas se isolou na Ilha e ganhou refúgio em bebida. (COUTO, 2003, p. 116).

Por meio da trajetória dessa personagem, detecta-se uma crítica à forma como se efetiva a discriminação contra o indiano: enquanto econômica e politicamente necessário, não é marginalizado, porém, quando deixa de ser útil aos interesses do país ou dos negros, é excluído. A relação que Últímio estabelece com o médico ilustra o que representam os estrangeiros insultados por Últímio, que se refere a Amílcar como parte da “monhezada”,<sup>1</sup> termo depreciativo utilizado para tratar os indianos e, no caso do médico, porque ele não dá o que Últímio deseja: a confirmação do óbito do pai para que possa dispor da casa da família. O preconceito de Últímio é explícito, o que não se identifica no relacionamento das outras personagens com Amílcar, um indicativo que nos leva a concordar com Ribeiro (2012, p. 24), quando diz que “[...] as situações de potencial tensão racial tendem a concentrar-se nas classes médias e nas elites”. Além disso, os indianos, ainda segundo Ribeiro (2012, p. 26), “[...] tendem a ser representados [...] como ‘outros’ ou exógenos”. E, quando recebem o tratamento de “monhés”, são “[...] com maior facilidade excluídos da ‘moçambicanidade’ ”.

No que diz respeito à exclusão, Amílcar Mascarenhas, em proporções diferentes, possui um ponto em comum com Vasto Excelêncio, de **A varanda do frangipani** (COUTO, 2007): ambos lutam na guerra de Independência ao lado dos negros, sendo, em seguida, marginalizados e descartados. Amílcar, porém, coloca-se à distância dos que estão no poder e se alheia, recorrendo à bebida; Vasto, ao contrário, aproxima-se das autoridades moçambicanas e maltrata, indiscriminadamente, os oprimidos. Além disso, Vasto é um nativo que se deixa corromper, ao passo que Amílcar, embora estrangeiro, continua altruísta e afeiçoado a Moçambique.

Essa afeição que Amílcar nutre pelo país pode ser percebida quando ele, transitando pela Ilha ao lado de Marianinho, relata algumas mudanças sofridas pelo local, o que indicia, conforme notam Fonseca e Cury, que

---

1 “Monhezada” liga-se ao termo “monhé”, usado para se referir aos indianos e, segundo Ribeiro (2012, p. 26), “o ‘monhé’ é associado à religião islâmica ou hindu e tido como originário ou descendente de gentes [da costa do oceano] Índico”.

“Indianos, como [...] Amílcar Mascarenhas, [...] são retratados como minoria étnica, muitas vezes rejeitados por sua condição de estrangeiros. [...], no entanto, promovem encontros e, de certa maneira, com seu olhar *de fora*, são capazes de compreensão diferenciada sobre os problemas da terra.”. Aliás, é a percepção que Amílcar tem dos desvios que estão ocorrendo na Ilha que o leva a receber uma “ordem de saída” (COUTO, 2003, p. 170) de Luar-do-Chão, o que, para os colegas de bar, é, na verdade, uma ameaça. (FONSECA; CURY, 2008, p. 117).

Algo semelhante ocorre com outra personagem estrangeira presente no romance, o padre Nunes, que veio de Portugal para a Ilha há muito tempo, distinguindo-se como alguém integrado a Luar-do-Chão. Porém, ao denunciar os responsáveis pelo naufrágio do barco Vasco da Gama, sofre reprimendas: “A partir desse dia, ele passou a receber ameaças. Acusavam-no de ser branco, de ser racista, de não se ater a suas obrigações religiosas.” (COUTO, 2003, p. 90). Ao chamar atenção para os problemas da Ilha, Nunes passa a ser combatido, um indicativo de que, quando se posiciona contrariamente às atitudes inescrupulosas, é tratado como estrangeiro. Devido às ameaças, à impunidade e ao fato de ter que, em certa medida, manter-se em silêncio, visto que muito do que sabe foi ouvido em confissão e absolvido, Nunes resolve deixar a Ilha.

Percebe-se, por meio de Amílcar Mascarenhas e do padre Nunes, a persistência do preconceito racial, que, no caso do indiano, manifesta-se mais explicitamente após a independência do país e é resultado, aproveitando-nos do que diz Appiah (1997, p. 250), de um “nacionalismo negro racializado”, que se dissimula, todavia, quando entra em cena o poder econômico. No caso do padre Nunes, usa-se o preconceito para se exercer o preconceito, ou seja, aqueles que discriminam o padre, quando este não atende aos interesses dos negros, empregam o discurso da diferença racial para condená-lo, invertendo a situação.

Já em **O outro pé da sereia** (COUTO, 2006), na narrativa que se passa no século XVI, o português D. Gonçalo da Silveira, ao deixar Goa, tem como objetivo o embranquecimento da alma dos negros, classificados como cafres e infiéis, tanto é que, de início, ao visitar o porão onde ficam os negros, D. Gonçalo acredita que o diabo e o inferno viajam no navio e, nesse sentido, a expedição se justificaria, tornando-se imperativa a conversão do colonizado ao cristianismo. Desse modo, a viagem do jesuíta contém traços que se assemelham ao que registram os relatos dos viajantes dos descobrimentos, posto que, de acordo com a visão do antropólogo José Luís Cabaço:

Na especial relação com Deus ‘verdadeiro e universal’ se baseia a mística da ‘missão civilizadora’. Sua face terrena é a imagem que o sujeito colonizador, ‘o que conhece Deus’, produz acerca do indivíduo objeto da colonização: o africano negro ‘imerso nas trevas’, [...] expressões que povoam páginas de cronistas, relatos de aventureiros e militares, relatórios de missionários e governantes, [...]. (CABAÇO, 2009, p.100).

Acompanhando a trajetória de D. Gonçalo, verifica-se como esse missionário aproxima-se da figura do colonizador, pois deixa transparecer sua postura autoritária, típica de quem, além de enxergar a África “como um campo de batalha” (COUTO, 2006, p. 252), apresenta a perspectiva de visão do dominador, uma vez que retira do negro a sua condição humana para justificar a necessidade de sujeitá-lo, destituindo-o de suas crenças, de seus valores, atribuindo-lhe, ainda, uma índole arbitrária:

Era algo que, desde sempre, alvoroçara Gonçalo da Silveira: o modo como os negros gargalhavam, a facilidade da felicidade, a disponibilidade para a lascívia. Faltava aos selvagens não apenas um credo. Faltava-lhes moderação na alegria, tento no riso, parcimônia paixão. A gargalhada é mulher, o riso é masculino. A primeira é própria dos bichos, a segunda é humana. Havia que humanizar os escravos. Afinal, para corrigir as gargalhadas bem podia servir a gargalheira, essa coleira de ferro que prendia os escravos pelo pescoço. Era isso: a gargalhada pedia a gargalheira. (COUTO, 2006, p. 201).

O padre, que se afirma religioso e devotado à tarefa de propagar a fé cristã, coloca-se em uma posição de superioridade em relação ao negro, cujo comportamento festivo é considerado totalmente inadequado, devendo ser contido. E a contenção sugerida por D. Gonçalo é nada menos do que uma coleira, objeto utilizado para se prender animais, que é como o missionário enxerga os negros, tal como também as mulheres, reduzindo-os a seres inferiores. Ainda mais: o que ele julga pernicioso associa ao sexo feminino, e o que concebe como civilizado, ao sexo masculino. As reflexões de D. Gonçalo encerram-se com duas palavras (“gargalhada” e “gargalheira”), cuja aproximação fônica não encontra paralelo quanto ao significado, o que nos soa ainda mais contundente, pois escancara a visão preconceituosa do jesuíta, que intenciona domesticar os negros, já começando por acorrentar a natureza espontânea deles. As convicções de D. Gonçalo deixam transparecer toda a sua tirania e prepotência ao defender punições bárbaras para

comportamentos que não são de nenhuma maneira imorais ou ameaçadores, realçando-se, desse modo, a inversão de valores, afinal, é possível considerar como “selvagem” a ferocidade do padre ao propor o uso da violência como forma de combater expressões tão dignamente humanas, como a alegria, contentamento, euforia, satisfação, ou, ainda, ao empregar um castigo criminoso contra quem não cometeu crime algum.

Todavia, D. Gonçalo vai verificar, posteriormente, que a selvageria não é uma característica específica dos negros, ao contrário, manifesta-se nos portugueses estabelecidos em Moçambique, de quem os negros são vítimas:

Nos últimos dias Silveira confirmara que o Diabo fazia ninho entre os seus, os da sua origem, raça e condição.  
*Estou muito desiludido, lamentou-se ele a Antunes. Disseram-me que esta era uma terra limpa. Esta nação gentilica, afinal, está contaminada por mouros e judeus pestilentos.*  
 [...] Nas diversas povoações lhe chegavam novas de portugueses que se ocupavam de negócios muito sujos [...].  
 (COUTO, 2006, p. 255, grifos do autor).

Na fala de D. Gonçalo, observa-se a confirmação de seu engano, pois a sujeira, ou melhor, o aviltamento da terra é causado pelos portugueses. À visão do jesuíta, permeada por preconceitos em relação aos negros, relacionando-os ao mal, ao demoníaco, agrega-se o seu preconceito contra os mouros e judeus. Ao sinalizar que os negros têm outro tipo de crença, o padre, mesmo assim, não a considera propriamente africana, admitindo ser influenciada pelo outro, ora pelo islã, ora pelo judaísmo, transfigurados, respectivamente, na imagem dos mouros e judeus,<sup>2</sup> percebidos, então, como seus opositores naquilo que se convencionou como processo civilizatório. Na sua peregrinação por terras moçambicanas, Gonçalo tem revelações que mobilizam seus ideais religiosos, mas não o afastam de Deus. Pelo contrário, as descobertas conduzem o jesuíta a uma devoção mais veemente, adquirida a partir de suas próprias experiências, e, ainda em solo africano, pratica algumas ações que indiciam seu martírio: faz uma refeição moderada por dia, jejuando o resto do tempo; anda descalço, adquirindo feridas nos pés, negando-se a tratá-las, atitudes que podem ser associadas a uma espécie de autoflagelo, levando-nos a questionar se, por acaso, ele estaria arrependido de seu posicionamento em relação aos negros.

2 Segundo Cabaço (2009, p. 214), “os primeiros contatos do Islão com a costa norte de Moçambique remontam ao século VIII, por influência de mercadores. No século X, as primeiras colónias árabes se fixaram nos territórios fronteiros à actual ilha de Moçambique”.

Contraopondo-se a trajetória de D. Gonçalo à do padre Manuel Antunes, observa-se que este, embora português e cristão, distingue-se completamente do seu companheiro de viagem. Enquanto D. Gonçalo, durante o percurso pelo mar, mantém um distanciamento em relação aos negros, Antunes vai revelando a sua disponibilidade em se aproximar deles. Desaprovando o que se passa no navio, tenta mostrar ao amigo missionário as crueldades cometidas pelos portugueses, começando pelo que presenciou em território indiano, também conspurcado pela corrupção e devassidão portuguesas, citando o caso do médico Jerónimo Dias, cristão-novo, condenado à morte e queimado vivo em praça pública. D. Gonçalo, por sua vez, resiste aos argumentos de Manuel Antunes, referindo-se ao acontecimento na Índia como “males necessários” (COUTO, 2006, p. 161), afirmando, ainda, quando colocado diante dos horrores da escravidão, que “A escravatura [...] é um meio dos gentis se disciplinarem...” (COUTO, 2016, p. 162). D. Gonçalo encontra justificativa para a injustiça cometida contra o outro que, como se nota, pode ser o negro ou qualquer um que não seja como ele, ou seja, o seu preconceito recai sobre quem não é católico. D. Gonçalo só aceita o cristianismo português e menospreza as outras crenças, ao contrário do que faz Manuel Antunes, que, além de respeitar as diferenças e interceder pelos negros, coloca-se no lugar do outro, daí, talvez, explique-se o seu desejo de se estabelecer em terras africanas.

Convém assinalar ainda que, enquanto D. Gonçalo comparece como um homem nobre que abriu mão de sua riqueza em favor de sua vocação religiosa, Manuel Antunes desponta como uma pessoa que foi obrigada pelos pais a ingressar na vida monástica, não apresentando, necessariamente, vocação para padre. Todavia, Manuel Antunes demonstra mais comunhão com os preceitos do cristianismo, visto que é misericordioso e piedoso, além de não comungar com as imposições doutrinárias de D. Gonçalo.

Outras duas personagens estrangeiras comparecem na narrativa localizada no século XVI: o boticário indo-português Acácio Fernandes e a escrava indiana Dia Kumari. O primeiro manifesta uma visão crítico-irônica em relação ao que o circunda, como exemplifica o episódio em que, ao constatar que os escravos esfomeados morreram por terem comido os mapas de viagem, comenta: “*Se ainda tivessem comido a Europa... Mas os tipos foram logo comer África. Esse é o continente mais venenoso.*” (COUTO, 2006, p. 157, grifos do autor). Segundo Costa (2008, p. 67), “a crítica ao sistema colonial se faz presente em

sua voz, porém ele não age, expressando uma desistência de tudo”. Acácio não se envolve em nenhuma contenda, sendo caracterizado, ainda, como uma pessoa consumida pelo álcool, pelo passado e pela tristeza, ou seja, é uma personagem que, por meio da embriaguez, tenta aplacar sua consciência diante do cenário desolador que presencia, o que se revela impossível. Apresentando contornos de uma personagem deslocada, deixa transparecer, às vezes, seu caráter reflexivo, como no episódio em que se refere à postura dos portugueses, explicitando que os dominadores, inventando que os nativos são cruéis, alcançam um pretexto para aprovar as crueldades que irão cometer contra os dominados. A despeito de seu vício etílico, Acácio lança um olhar lúcido para o modo como ocorre a intervenção do colonizador e demonstra conhecimento sobre as singularidades da terra estrangeira, a qual, sobretudo, passou a respeitar e com a qual aprendeu a lidar.

Dia Kumari, por sua vez, expõe toda sua indignação diante das duras circunstâncias a que é submetida. Viúva de um indiano assassinado por um português, a personagem nutre ódio pelos brancos.<sup>3</sup> Por conta do episódio em que fica nua, exigindo autorização para que os escravos praticassem um tributo em nome do escravo Nimi que acabara de morrer, observa-se o olhar malicioso lançado em sua direção: “Por diferentes motivos, ninguém podia esquecer a sua figura desnuda, quase oferecida ao demônio, [...] não era apenas infiel: ela e o diabo eram cúmplices em tenebrosas artimanhas.” (COUTO, 2006, p. 248). A atitude impetuosa de Dia é associada à imoralidade e à devassidão. A imagem da indiana nua é ameaçadora, o que a condena à marginalidade, sendo vista ainda como ardilosa, o que não deixa de fazer sentido, sobretudo porque sua conduta não é um ato de loucura descomedido, ao contrário, trata-se de um gesto de resistência, dado que defende, juntamente com os negros escravos do porão, a realização de uma cerimônia pagã em homenagem a Nimi Nsundi.

A difícil travessia de Dia Kumari ainda perdura em terra firme, onde não estranha a paisagem, ao contrário, reconhece, na Ilha de Moçambique, semelhanças com sua terra natal, entretanto, percebe o perigo que pode estar correndo devido ao tipo de pessoas que se encontra ali e também pelo fato de estar grávida, correndo o risco de ser abandonada por D. Filipa. A personagem sabe o quanto a sua situação é desfavorável, sugerindo que a diferença entre mulheres e homens é mais um ponto que a deixa em desvantagem ainda maior. Aliás, desde

---

3 A referência é à colonização portuguesa na Índia, no século XVI, de acordo com o que traz o livro **História geral da África** (KI-ZERBO, 2010).

a viagem marítima, Dia assinala o que significa ser mulher na sociedade indiana, afirmando que, em sua terra natal, ser esposa é uma outra forma de escravidão, já que é obrigatório se submeter às vontades e aos caprichos do marido. Dia Kumari, além de Filipa Caiado, é a única mulher a integrar o pessoal do navio, sendo, segundo Nimi Nsundi, considerada branca pelos negros do porão. Percebe-se, assim, que, mesmo entre aqueles que se encontram escravizados e marginalizados como ela, Dia é discriminada, agora, porque sua cor de pele se distingue da dos negros.

Na narrativa situada no século XXI, aparecem duas personagens estrangeiras: o historiador norte-americano Benjamin Southman e a socióloga brasileira Rosie. Benjamin deixa a América na crença de obter informações seguras sobre seus antepassados: “Aquela viagem era a realização de um sonho maior. África, para ele, não era um lugar. Mas um ventre. [...]. Benjamin baptizava-se nesta viagem, pronto a renascer, mais puro, mais vivo.” (COUTO, 2006, p. 146). O espaço africano significa, para o estadunidense, a busca de um ideal, almejando alcançar um outro modo de ser. Benjamin constata, porém, que somente em suas orações avista a África imaginada por ele, realçando a ideia de que a África que procura é ilusória, mesmo assim persiste em sua demanda, indo ao encontro do adivinho Lázaro Vivo, que lhe promete uma cerimônia de batismo.

Benjamin expressa a continuidade do olhar exótico direcionado à África desde os tempos coloniais ao tentar encontrar a África primitiva. Benjamin e Rosie acreditam que Mwadia está possuída por espíritos que falam através dela e, diante desse evento, ficam enlevados, repetindo: “*Eis África autêntica*, [...]” (COUTO, 2006, p. 236, grifos do autor). Estão sendo enganados, mas não importa, pois a visão dos americanos limita-se à imagem dos africanos como “[...] criaturas exóticas, vivendo de crenças e tradições.” (COUTO, 2006, p. 290). E, desde sua chegada ao continente africano, revela-se a perspectiva de visão limitada de Benjamin:

Casuarino puxou-o pelos sovacos enquanto balbuciava, atrapalhado:

— *What is happening?*

— *Em português, por favor, eu falo português, avisou o recém-chegado.*

— *O que se passa, mano, uma tontura?*

— *Eu só queria beijar a nossa mãe...*

— *Qual mãe?*

— *Querida beijar o chão de África...*

— *Ora, chão, pois o chão de África, mas veja, meu brada, o melhor*

*chão para ser beijado é noutro local que lhe vou indicar, este chão, aqui, é melhor não...* (COUTO, 2006, p. 138-139, grifos do autor).

A atitude de Benjamin é um tanto quanto despropositada, ao empregar, para se referir à África, uma expressão desgastada, como é o caso de “nossa mãe”, havendo, na intervenção de Casuarino, a desconstrução desse olhar equivocado que Benjamin lança em direção à África. A última fala de Casuarino se contrapõe à exaltação de Benjamin, acrescentando ironia à cena. Reitera-se o irônico da situação também pelo fato de Casuarino usar o idioma do americano para se comunicar com Benjamin, indicando uma inversão dos papéis geralmente assumidos pelo dominado e pelo dominador, afinal, o primeiro não demonstra a ingenuidade que se insinua no segundo, que, além disso, emprega a língua portuguesa, idioma secundário diante da língua inglesa, para se dirigir a Casuarino.

Uma outra fala de Casuarino ressalta a ironia em relação à imagem que o colonizado engendrou sobre si mesmo: “— *Penso em mim, sendo eu tão bom, como é que não sou estrangeiro?*” (COUTO, 2006, p. 148, grifos do autor). Desponta, aqui, o estereótipo e uma perspectiva de visão crítica em relação ao que se estabelece como imagem do civilizador, pois Casuarino, por ser bem articulado, trata sua capacidade de se comunicar como uma qualidade do homem branco, insinuando um hábito do negro de se inferiorizar, como assinalam também as palavras de Ribeiro (2012, p. 38): “[...] Moçambique não é exceção, posto que, em sociedades maioritariamente brancas ou negras, é comum considerarem-se os negros de sucesso como não sendo ‘propriamente’ negros ou como sendo ‘brancos’.” Ou seja, com o negro fica o que é negativo e, conseqüentemente, para o outro, o estrangeiro, tudo o que é positivo. Levando isso em consideração, é importante realçar que o estereótipo não propicia enxergar o outro, que sofre um apagamento, como assinala Bhabha:

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2003, p. 117).

O estereótipo é um mecanismo discriminatório que integra o exercício do poder colonial, visto que a utilização iterativa da imagem estereotipada inculca um

pensamento intransigente que avilta o outro, que, então, acaba por se autodepreciar, colocando-se em uma posição de inferioridade. Entretanto, no caso de Casuarino, o estereótipo surge por meio da ironia, desfavorecendo esse meio empregado pelos que exercitam o poder para subjugar o outro.

Em **O outro pé da sereia** (COUTO, 2006), a personagem Rosie, ao chegar a Moçambique, compartilha, em parte, da visão exótica de Benjamin em relação à África. Entretanto, no convívio com os habitantes de Vila Longe, mais especificamente com Constança e Zeca Matambira, passa por modificações que a levam a decidir voltar ao seu país de origem. De acordo com Costa (2008, p. 55), “se Benjamin Southman, durante todo o desenrolar de sua história pessoal, encontra-se à deriva, recusando sua materna margem norte-americana para refugiar-se em uma imaginada margem africana, Rosie, no decorrer de sua própria história, consegue realizar a travessia”. Rosie, sendo estrangeira, encontra-se com ela mesma em Moçambique, realizando, assim, um outro tipo de deslocamento, o efetuado em seu próprio interior. Sua viagem em terras africanas configura-se como um percurso em que a brasileira, valendo-nos do que explicita Ianni (2003, p. 30), “[...] despoja-se, liberta-se e abre-se, como no alvorecer: caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao andar”. Trata-se, desse modo, de uma viagem que adquire contornos de uma travessia, uma vez que Rosie deixa-se penetrar pelo que vem do outro, absorvendo aspectos típicos do lugar, alcançando, em sua mobilização interna, particularidades de sua origem brasileira que, de certa forma, não estão completamente dissociadas de Moçambique, de onde os negros foram levados ao Brasil na condição de escravos, dando origem a novos entrecruzamentos.

Quanto às personagens moçambicanas que chegam a ser consideradas, em seu próprio país, sob determinadas condições, quase como estrangeiras, deparamo-nos, em **A varanda do frangipani** (COUTO, 2007), com Izidine, que, ao deixar Moçambique para estudar, perde o contato com a cultura local, o que é percebido durante o período passado no asilo, onde encontra dificuldade para conseguir as informações necessárias para sua investigação, devido ao fato de os velhos não lhe darem abertura, levando-o a se questionar:

Quem sabe Marta tinha razão? Ele estudara na Europa, regressara a Moçambique anos depois da Independência. Esse afastamento limitava o seu conhecimento da cultura, das línguas, das pequenas coisas que figuram a alma de um povo. Em Moçambique ele ingressara logo em trabalho de gabinete. O seu quotidiano reduzia-se a uma pequena porção de Maputo. Pouco mais que isso. No campo, não passava de um estranho. (COUTO, 2007, p. 41-42).

Izidine não participa da guerra de Independência e, mesmo quando volta a Moçambique, mantém-se isolado das questões socioculturais do país. Percebe-se, assim, a visão estreitada que o policial tem de sua terra natal, causada também pela falta de convivência com os seus conterrâneos. Além disso, Izidine se dá conta de que, se seu distanciamento já existe em relação à cidade, é ainda maior no que diz respeito ao interior do país. Presume-se, então, que a investigação que o inspetor realiza sobre o crime no asilo acaba conduzindo-o a um outro tipo de perscrutação, a que se dá em seu interior, pois o desconhecimento das especificidades moçambicanas abre espaço para o despertar da percepção do quanto a sua capacidade de compreensão sobre o que diz respeito ao país é insuficiente, levando-nos a pensar que o deslocamento de Izidine, além de geográfico, propicia um trânsito que colabora para que a perspectiva dele se amplie, visto que, a princípio, delinea-se como um estranho até para si mesmo, pois é a partir do que lhe diz a enfermeira que ele passa a refletir sobre a sua condição de desagregado em seu próprio país.

A ideia de que Izidine, embora moçambicano de nascimento, seja visto como um estrangeiro é realçada em uma fala de Domingos Mourão:

Para eles o senhor é um mezungo, um branco como eu. E eles aprenderam, desde há séculos, a não se abrirem perante mezungos. Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. Eu sei o que vai dizer. Você é preto, como eles. Mas lhes pergunte a eles o que veem em si. Para eles você é um branco, um de fora, um que não merece as confianças. Ser branco não é assunto que venha da raça. O senhor sabe, não é verdade? (COUTO, 2007, p. 52).

Além de reiterar o vocábulo “branco”, modo como os idosos do asilo visualizam Izidine, o português utiliza o termo moçambicano “mezungo”, empregado pelos negros para designar os brancos, com o propósito de mostrar para o policial que ele é considerado uma ameaça, alguém em quem não se pode confiar, muito menos a quem fazer confidências. E, na afirmação de Mourão, diferenciando cor da pele e raça, o que se manifesta é uma indicação do comportamento do policial, que, inicialmente, age de maneira semelhante aos dominadores: coloca os velhos em posição de inferioridade, porque não lhes dá crédito, trata-os com uma certa indiferença e vê neles apenas um meio para obter as respostas que procura, isto é, Izidine não está interessado em colaborar com os velhos, mas, em certa medida,

“explorá-los”. Os velhos, entretanto, não ocupam o lugar do colonizado e não colaboram com o policial, ao contrário, procuram confundir-lo ainda mais.

Dois aspectos da fala de Mourão chamam a atenção: o primeiro é o fato de Domingos considerar o conceito de raça como algo desassociado da cor de pele, tratando-o mais como uma questão de escolha de postura perante o outro; e o segundo aspecto refere-se à menção que o português faz à aculturação dos negros instaurada pelos brancos, como sugere o trecho “acabam sem alma, roubados no mais íntimo”. O que nos parece significativo, aqui, é que a crítica ao modo como se deu o processo de dominação, ou o discernimento do quanto esse processo foi invasivo, vem da boca de um branco português, o que acentua, nesse sentido, o que Domingos diz sobre o que é, ou não, ser branco, pois sugere que Mourão, embora se saiba branco, opta por uma conduta que o difere dos de sua raça, indiciando uma atitude inversa à do policial. Contrapondo Domingos a Izidine, verifica-se que, embora o estrangeiro seja, de fato, o português, ele está mais integrado a Moçambique do que o inspetor moçambicano.

No final do romance, verifica-se ainda que Izidine, por ser um negro educado na Europa, dominando conhecimentos que os negros que ficaram não possuem e tendo uma outra visão de mundo, não deixa de representar também uma ameaça para os representantes do poder, pois se diferencia dos outros negros e, em seu trabalho de investigador, perscruta a verdade em um local dominado pela ilegalidade, colocando-se em perigo de vida.

Também considerado um estranho por ter vivido praticamente todo o tempo na cidade, Marianinho, natural de Luar-do-Chão, em **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003), diz: “Há anos que não visito a Ilha. Vejo que se interrogam: eu, quem sou? Desconhecem-me. Mais do que isso: irreconhecem-me. Pois eu, na circunstância, sou um aparente parente.” (COUTO, 2003, p. 30). Marianinho percebe a sensação de estranhamento em relação a ele, a ponto de os próprios parentes não o distinguirem como um dos membros dos Marianos. Ele, por seu lado, também não se identifica com a Ilha, sentindo-se como um estrangeiro em seu local de origem:

As ruas estão cheias de crianças que voltam da escola. Algumas me olham intensamente. Reconhecem em mim um estranho. E é o que sinto. Como se a Ilha escapasse de mim, canoa desamarrada na corrente do rio. Não fosse a companhia da Avó, o que eu faria naquele momento era perder-me por atalhos, perder-me tanto até estranhar por completo o lugar. (COUTO, 2003, p. 91).

Há um distanciamento do rapaz em relação à Ilha e até um desejo de não estar ali, acentuado, inclusive, pelo modo como Marianinho se expressa, utilizando termos como o substantivo “estranho” e, depois, o verbo “estranhar”, além da repetição do verbo “perder-se”, palavras que intensificam o quanto se sente apartado de Luar-do-Chão, o que é ainda mais visível na metáfora que ele utiliza para mostrar o quanto está desligado daquele espaço. Entretanto, a estadia de Marianinho em Luar-do-Chão é inevitável e, durante sua permanência, aos poucos, a estranheza inicial vai cedendo lugar ao reencontro com a afetividade que o liga à Ilha. Desse modo, ao perambular por Luar-do-Chão, convivendo com ilhéus e ouvindo suas histórias, Marianinho vai se aproximando do lugar e adquirindo discernimento para compreender que, para fazer parte da Ilha, é necessário se envolver profundamente com ela, o que nos reporta, de certa forma, ao título do romance, mais especificamente ao sintagma “uma casa chamada terra”.

No que tange à caracterização de Marianinho como “estrangeiro” que vai criando raízes com o local de pertença, salienta-se a ideia de que, ao sair de Luar-do-Chão, o rapaz adquiriu uma outra visão de mundo, especialmente porque foi educado fora dali, o que o diferencia dos moradores da Ilha. Ao voltar para casa, ele não é o mesmo de quando a deixou, cumprindo-se a previsão feita quando Marianinho mudou para a cidade: “[...] quem parte de um lugar tão pequeno, mesmo que volte, nunca retorna.” (COUTO, 2003, p. 45). Essa constatação de Dito Mariano remete-nos ao que diz Sússekind (1990, p. 56) sobre o “movimento de retorno” do viajante: “Lá onde se deveria dar o retorno afirmam-se, ao contrário, temporalidades distintas, um ‘não-estar de todo’, e a impossibilidade de tais restaurações para um sujeito que se sente estrangeiro.” Há um ponto de convergência entre a percepção de Dito Mariano e o que assinala Sússekind no que diz respeito ao viajante que, ao retornar, enfrenta o encontro do passado com o presente, e, nesse encontro, as lembranças não são suficientes ou não coincidem com o que foi vivido, por isso, em um primeiro momento, no caso de Marianinho, não são capazes de reatá-lo completamente àquele espaço.

Todavia, esboça-se, no percurso do rapaz, a perda da condição de estrangeiro que ele mesmo se impõe ao chegar à Ilha e a opção acertada de Dito Mariano na escolha de Marianinho para direcionar a cerimônia de seu sepultamento. Sabendo que o neto, no tempo que ficou fora de Luar-do-Chão, tornou-se um homem de bom caráter, Dito Mariano lhe confia a tarefa de cuidar da Ilha por acreditar que o lugar precisava de alguém que, embora tivesse passado um tempo

distante, fosse originário dali. O conhecimento que Marianinho adquire ao residir na cidade, somado ao reconhecimento dos fatores que caracterizam Luar-do-Chão, é indispensável para que impeça a destruição da Ilha, com a qual a casa instaura uma relação de contiguidade.

É possível estabelecer, aqui, um paralelo entre **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003) e **A varanda do frangipani** (COUTO, 2007), visto que, nos dois romances, as personagens estrangeiras, respectivamente, Amílcar Mascarenhas e Domingos Mourão, são mais vinculadas a Moçambique do que os jovens nativos do país, pois tanto Marianinho quanto Izidine Naíta configuram-se como moçambicanos que, ao se afastarem da cidade onde residiam, sentem-se deslocados em seu próprio país. Esse problema evidenciado pelos romances delinea-se como algo que nos remete ao contexto histórico moçambicano, que, segundo Mía Couto (2005, p. 9), é preocupante: os jovens que visitam a zona rural moçambicana não se reconhecem como herdeiros do patrimônio cultural construído por seus antepassados e rejeitam também a ideia de que aquilo faz parte da nação. Esse comportamento, para o autor, deve-se à falta de diálogo entre as diferenças culturais que compõem Moçambique. Entretanto, Marianinho e Izidine, aos poucos, vão realizando cruzamentos e contatos, sobretudo com as personagens que conhecem bem o país e as suas tradições, o que os vai reinserindo em seu lugar de pertencimento.

Vale ressaltar ainda que, em **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003), desponta uma outra situação que lembra a condição de estrangeiro de Marianinho, pois Fulano Malta é uma personagem que, apesar de morar na Ilha, comparece como “estrangeiro” em seu lugar de origem:

Em moço se sentira estranho em sua terra. Acreditara que a razão desse sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois veio a Independência e muito da sua despartença se manteve. E hoje comprovava: não era de um país que ele era excluído. Era estrangeiro não numa nação, mas no mundo. (COUTO, 2003, p. 74).

Identifica-se em Fulano a “sensação de não estar de todo” em Luar-do-Chão, o que, nos termos de Süsserkind (1990, p. 13), de quem nos servimos para estabelecer correlações, corresponderia à “[...] sensação de não pertencer, de ser outro, num álbum de família ou numa paisagem social mais ampla”. Fulano mostra-se sempre deslocado: não reconhece a Ilha como o lugar onde deseja estar, mas, ao mesmo

tempo, não tem coragem de se instalar na cidade. Lutou pela Independência, entretanto, a libertação do país não lhe propiciou o que esperava, pois o problema estava nele próprio. Nesse sentido, se todos os lugares são estranhos para Fulano, é possível pensá-lo como uma espécie de personagem que, por não se enquadrar nos padrões ou não se identificar com os valores sociais de um modo geral, torna-se desajustado.

Nimi Nsundi, em **O outro pé da sereia** (COUTO, 2006), é uma personagem que, embora africana (originária do Congo), parece estrangeira, pois, distinguindo-se de seus semelhantes por trajar-se com mais primor do que os outros marinheiros e, principalmente, pela forma como se comporta, aproxima-se mais do perfil do homem branco do que propriamente da feição dos negros que compõem a tripulação do navio. Demonstrando um aparente apego à imagem de Nossa Senhora, fazendo orações católicas, Nimi surge como um negro aculturado, o que não se confirma, visto que sua suposta lealdade é apenas um subterfúgio usado como forma de resistência à conversão, de fato, ao cristianismo ou a qualquer outra crença que não seja africana. Escolhido como o intérprete dos portugueses em terras africanas, desconhece os dialetos dos escravos do porão, não podendo contar com o auxílio de seus companheiros negros para aprender; eles se negam a ensiná-lo, porque o veem como um “muanamuzungo”, um “filho de branco”, que, ao dominar seus dialetos, poderia contribuir para a dominação dos moçambicanos.

Xilundo é um negro africano que realiza uma viagem de retorno à sua terra natal Moçambique, adquirindo determinados hábitos que o fazem ser considerado estrangeiro pelo próprio pai, chefe de uma aldeia do interior do país, que, visando punir a insubordinação do filho, o havia enviado para Goa na condição de escravo. Na concepção do pai, tratava-se de uma viagem disciplinadora, já que Xilundo precisava experimentar a posição de escravo para aprender a escravizar, afinal, seria herdeiro do negócio de captura e venda de escravos mantido pelo pai.<sup>4</sup> O projeto paterno é frustrado. Temendo ser acusado pelo assassinato de D. Gonçalo, antes de emigrar novamente, Xilundo procura o pai, que lhe diz que ele não se afastou apenas geograficamente de seu lugar de origem, distanciou-se também de sua cultura, descaracterizando-se dos nativos de sua aldeia e aproximando-se do

---

4 Na atitude do pai de Xilundo, enviando-o como escravo a outro continente, transparece um hábito aparentemente incomum, mas passível de ocorrer em terras africanas. Segundo Serrano e Waldman (2008, p.176-177), a “[...] demanda de escravos por parte dos países traficantes provocou não só arbitrariedades por parte dos chefes da terra com os seus subordinados como também desavenças entre estes últimos”.

branco. Os moradores da aldeia também recebem Xilundo com indiferença por acreditarem que ele representa perigo.

No romance, destaca-se, de modo ainda mais específico, a personagem Jesustino, que, sendo uma mistura de indiano, africano e português, surge, algumas vezes, como personagem que se sente estrangeira, situação que se vincula às ações realizadas por seus antepassados. Descendente de prazeiros<sup>5</sup> (COUTO, 2006, p. 279), Jesustino é considerado um “caneco”.<sup>6</sup> Seu bisavô, o indiano Agostinho Rodrigues, era um comerciante de escravos, e seu pai, Agnelo Rodrigues, alfaiate de Vila Longe, na época colonial,<sup>7</sup> e não estimado no lugarejo porque bajulava os brancos. Enquanto os colonialistas precisaram de Agnelo, ele foi beneficiado economicamente, mas quando Portugal perde as colônias indianas que estavam sob seu domínio, os indianos que não tinham nacionalidade portuguesa foram expulsos de Moçambique, entre eles, o próprio Agnelo, que colaborara com a causa dos colonizadores.

O comportamento da família de Jesustino aproxima-se da forma como agiam os indianos interessados em lucrar, e também não escapou da segregação imposta pelos brancos colonizadores, que, servindo-nos do que diz Cabaço

---

5 Os “prazos”, de acordo com Alberto da Costa e Silva (2008, p. 51), eram “[...] grandes extensões de terra concedidas pelo rei de Portugal, pelo ‘monomotapa’ (ou rei xonas carangas) e outros chefes africanos a colonos portugueses e que podiam ser herdadas por suas filhas, em geral mulatas, desde que se casassem com portugueses”.

6 De acordo com Gabriel Ribeiro (2012, p. 26): “Quando acontece existir uma componente católica em segmentos originários do Índico, no geral, são designados por ‘canecos’, embora esse segmento quase nunca seja referenciado pelas pessoas desfavorecidas, ou seja, trata-se de uma tipificação que funciona sobretudo no interior dos mestiços. Nesse caso, se a ascendência é conotada com a Índia Portuguesa (Goa, Damão e Diu), o que lhes confere uma forte ligação à matriz cultural portuguesa colonial. Daí a que a mestiçagem esteja na gênese dos ‘canecos’ por cruzarem um tipo racial ‘tipicamente’ indiano com uma matriz cultural muito identificada com a portuguesa, traduzindo-se, para além do catolicismo, no uso da língua portuguesa como idioma materno e em hábitos de vida próximos do tipo português.” Por meio dos aspectos que delineiam a personagem Luzmina, irmã de Jesustino, entrevemos características muito semelhantes às apontadas por Ribeiro, uma vez que a goesa é muito devota e até mesmo deseja que Mwadia seja freira. No entanto, o fato de ser cristã e manter hábitos próximos aos dos portugueses não impede a discriminação: “Luzmina era, como eles [portugueses] diziam, uma ‘caneca de cu não lavado’, ridícula e acatada excepto naquelas breves ocasiões.” (COUTO, 2006, p. 223). Também percebemos o componente religioso cristão nos nomes dos familiares da personagem: Agostinho, Agnelo e Jesustino.

7 Como indica Cabaço (2009, p. 64-68), a chegada de muitos comerciantes indianos em Moçambique ocorreu no século XIX, porém, pesquisas revelam vestígios de indianos que datam do século VI, acentuando-se no século XVII, quando adquirem importância econômica, uma vez que o representante do poder português na Índia entrega a uma companhia indiana o monopólio comercial entre Diu e a Ilha de Moçambique. Ocupados com a atividade econômica, diz ainda Cabaço, os comerciantes indianos “[...] nunca se organizaram para deter poder político, procurando, quando julgado útil a seus interesses, estabelecer relações privilegiadas ou mesmo formas de associação com o poder instituído nas áreas de actuação”.

(2009, p. 227), criaram “[...] definições [...] fundamentadas na generalização da percepção biológica, [que] estigmatizavam as ‘diferenças’ e revestiam um conteúdo social ou religioso”. Essas diferenças “[...] assumiam uma conotação reificada, preconceituosa e depreciativa”.<sup>8</sup> E, embora Jesustino não estabeleça com Moçambique o mesmo tipo de relação que o avô ou o pai mantiveram com o país, não consegue anular a ligação com seus predecessores. Tenta, todavia, desvincular-se do estereótipo familiar: depois da morte do pai, recusa-se a falar o guzerate, língua indiana de seus avós; casa-se com Constança, neta de escravos; vende páginas de livros da biblioteca que herdara do avô Inácio da Anunciação Rodrigues, considerado o funcionário colonial mais polido e cuidadoso no interior moçambicano. Enfim, Jesustino procura, de todas as formas, não ser visto como estrangeiro, entretanto, não há como negar a sua condição de indivíduo híbrido.

Isso posto, depreende-se que a escrita de Mia Couto, em **O outro pé da sereia**, bem como em **A varanda do frangipani** e **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**, ao mesmo tempo que propõe uma crítica à visão unilateral, homogênea, parcial ou centralizadora da história, evidencia os encontros propiciados pelos trânsitos de toda ordem que ocorrem em Moçambique, sugerindo, ainda, a possibilidade de um hibridismo capaz de acolher as diferenças.

Hibridismo que se manifesta na composição de algumas personagens que amalgamam etnias distintas, como demonstrado em relação a Jesustino, personagem em crise identitária e integrante de um povo plural, de uma nação complexa que engloba as dessemelhanças, às vezes, de maneira conflitante, outras, de modo mais suavizado, quando se nota, ainda, a incorporação do que seria considerado especificamente africano na figura da personagem, como Domingos Mourão, de **A varanda do frangipani**, Manuel Antunes, de **O outro pé da sereia**, e padre Nunes e Amílcar Mascarenhas, de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. Do lado contrário estão aqueles que relutam em aceitar a miscigenação, como o mulato Vasto Excelência, de **A varanda do frangipani**, e Últímo, de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**.

Não são vivências simples, ao contrário, a complexidade impera em função da variedade de situações a que se é exposto, tanto é que, diante do percurso aqui realizado, verificamos que a presença do estrangeiro ou daqueles que se sentem como tal exerce algum tipo de repercussão, tanto para eles próprios, quanto para

<sup>8</sup> Como exemplo de algumas generalizações, Cabaço (2009, p. 227) cita: “[...] o monhé era desonesto, o baneane era falso, o caneco era medroso, o china era misterioso e respeitador, o mulato era malandro e rancoroso”.

os habitantes dos lugares que os recebem, e, no entrecruzamento das diferenças, as certezas se desfazem, os equívocos se revelam e os encontros se refazem, em um movimento que não cessa, porque os deslocamentos são constantes.

## Transits and experiences in Mia Couto's novels

### Abstract

What characterizes the place of identity in Mia Couto's work is the journey, since his novels generally stage the plurality of ethnicities, beliefs and languages due to the multiplicity resulted from continuous exchanges that happened during the colonization and decolonization period in Mozambique. The aim of this article is to investigate three novels by this author in order to verify how the displacements are linked to the question of identity, focusing on the configuration of the foreign character as a traveler, whose displacement and contact with the other promote transits that can or cannot remove him from the position of foreigner, and also to those characters who were born in the country, but are seen as foreigners by their fellow countrymen.

Keywords: Identity. Displacements. Foreigners. Novels. Mia Couto.

### Referências

APPIAH, Kwame. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lima e Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CABAÇO, José Luis. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

COSTA, Luana A. **Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia**, de Mia Couto. 140 f. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

COUTO, Mia. **A varanda do frangipani**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DINIZ, Érika R. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra: identidades**

em trânsito. 124 f. 2008. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

FONSECA, Maria Nazareth; CURY, Maria Zilda. **Mia Couto: pactos ficcionais**. São Paulo: Autêntica, 2008.

IANNI, Octávio. A metáfora da viagem. In: IANNI, Octávio. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.12-31.

KI-ZERBO, J. (Org.). **História geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidade e escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

MOREIRA, Terezinha Tabora. **O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005.

RIBEIRO, Gabriel Mithá. **“É pena seres mulato!”: ensaio sobre relações raciais**. Portugal: Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro de Estudos Africanos - IUL, 2012. p. 21-51. Disponível em: <<http://www.cea.revues.org/583>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória d'África: a temática africana em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2008.

SILVA, Alberta da Costa e. **A África explicada aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

SÜSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.