

As políticas da inimizade em *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, de Mia Couto¹

Terezinha Taborda Moreira*

A obra *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, do escritor Mia Couto, lançada em 2008 pela Editora Ndjira, de Maputo, expõe a angústia dos personagens diante da realidade híbrida e contraditória do período pós-colonial de Moçambique. Na obra, os personagens confrontam-se com o fato de que a independência da nação trouxe consigo a necessidade de construir a unidade nacional, superar as dificuldades relacionadas às questões políticas e econômicas, e lidar com a diversidade étnica e cultural que caracteriza o país. A realidade pós-colonial coloca-os diante de uma nação mestiça, política e economicamente comprometida, que tenta se erguer das ruínas da colonização para construir uma nova identidade, ainda que sofrendo forte influência da cultura portuguesa.

A narrativa se passa em Vila Cacimba, região interior de Moçambique. O protagonista da narrativa é Sidónio Rosa, médico português que chega à localidade à procura da moçambicana Deolinda, a quem conheceu por ocasião de um congresso em Lisboa. Em Vila Cacimba o médico convive com os pais de Deolinda, Bartolomeu Sozinho e Dona Munda, que justificam a ausência da moça pela realização de um estágio que ela estaria fazendo fora da Vila, e com Suacelência, que tenta a reeleição para o cargo de Administrador. Trabalhando como médico voluntário na Vila, Sidónio tenta curar os males dos quais padece Bartolomeu, envolvendo-se em uma complexa trama de memórias fragmentadas que desvelam, para o médico, o passado contraditório da família e as causas do afastamento de Deolinda de Vila Cacimba. Além disso, descobre como esse passado se atualiza no presente da localidade, determinando sua dificuldade para constituir-se como uma democracia.

Em uma resenha em que apresenta no Brasil a narrativa logo após seu lançamento, Anselmo Peres Alós propõe que o mais significativo personagem da narrativa seja, talvez, “o próprio *Zeitgeist* pós-colonial” (ALÓS, 2009, p. 3), o qual seria representado, para ele, pela alegórica Vila Cacimba, encoberta por uma névoa que confunde as temporalidades e projeta os personagens num espaço heterotópico. E explica:

Vila Cacimba traduz a metáfora conceitual subjacente ao escritor indo-britânico Homi Bhabha: a ideia de um *entrelugar* pós-colonial, para o qual o colonialismo é uma realidade do passado, e a modernidade – tal qual entendida pelas grandes nações europeias – um sonho pós independência que muito prometeu e pouco cumpriu aos cidadãos das antigas colônias. [...] Largados à própria sorte depois da Revolução dos Cravos, em 1974, resta aos habitantes do vilarejo a busca por acertar o compasso de sua própria temporalidade. Nesta busca, muitos terminam por perder completamente aquilo que têm de mais próprio: a identidade. [...] Perdida entre o passado colonial e uma abertura à promessa da modernização que, contudo, nunca chega, Vila Cacimba

passa a ser um pouco mais do que o local de convívio desses personagens que vivem de suas pequenas mentiras e de seus farrapos de memórias (ALÓS, 2009, p. 3, grifos do autor).

Relendo agora a narrativa de Mia Couto, posteriormente a uma incursão pela reflexão crítica de Achille Mbembe, especialmente o debate sobre a hostilidade e as formas que ela assume nas sociedades atuais, desenvolvido na obra *Políticas da inimizade* (2017), ocorre-me pensar Vila Cacimba em uma perspectiva que, corroborando a proposição de Anselmo Peres Alós, acrescenta à heterotopia narrada por Mia Couto a ideia de uma sociedade que se caracteriza pela inimizade. Com base nas reflexões de Achille Mbembe, proponho então que Vila Cacimba poderia ser pensada, também, como espaço que assume um discurso nacionalista que se desenvolve atavicamente preso ao “jogo sutil entre lembrar e esquecer” (MIRANDA, 2010, p. 25), configurador da narrativa da nação e garantidor da necessária violência do esquecimento em defesa da coletividade. Ao fazê-lo, a Vila se estrutura a partir de um racismo de Estado que assume o legado colonial e rejeita as formas da democracia e dos direitos dos cidadãos.

Essa condição da Vila é explicitada em vários momentos da narrativa. Dentre eles, destaco um diálogo entre o Administrador, o negro Suacelência e o médico Sidónio. Destituído do cargo que ocupava, o Administrador explica ao médico que sua demissão decorreria do fato de ter-se oposto ao descontrolado abate de madeira na região, desconhecendo que o negócio pertencia a uma empresa de um político poderoso. Desejoso de construir a independência financeira da Vila, o Administrador defende que os moçambicanos não serão nada enquanto governarem o país “como se fosse um quintal” e dirigirem a economia “como se fosse um bazar”. (COUTO, 2008, p. 86). Sua atitude aparentemente nacionalista, no entanto, não evita que a Vila assista, em sua gestão, aos desmandos com os quais já convivera na sociedade colonial. Essa autoridade, que é um político de carreira e está em plena campanha eleitoral, é conhecida por violar as moças da região, desviar mantimentos e dinheiro da administração, e deseja um remédio para eliminar a transpiração por associar o suor à pobreza. Para ele “O suor é um defeito dos pobres. E nós, meu caro Doutor, estamos a combater a pobreza, não é verdade?” (COUTO, 2008, p. 45).

Essa característica de Vila Cacimba como uma sociedade onde predominam políticas da inimizade resulta da constatação de que, posteriormente à descolonização, os países africanos, em geral, e Moçambique, em particular, se conformaram como “um labirinto de contradições”, já que neles pairava, por todo o lado, “o espectro do Ocidente”, e as novas burguesias nacionais trilharam “o caminho das predações”. (MBEMBE, 2017, p. 209). Conforme explica Achille Mbembe,

As sociedades coloniais eram entidades nas quais desaparecera o sentimento de piedade. Sem se reconhecerem minimamente como *sociedades de semelhantes*, eram, tanto na lei como na realidade, comunidades que alimentavam a separação e o ódio, que, paradoxalmente, as mantinham unidas. A crueldade vulgarizara-se, e o cinismo tornar-se agressivo e desprezível, estando as relações de inimizade irrevogavelmente interiorizadas. [...] Acima de tudo, o racismo funcionava, simultaneamente, como o motor desse tipo de sociedade e o seu princípio de destruição. E na medida em que não

existia nada de nós sem o Outro – o Outro era apenas um outro eu, inclusive sob a figura da negação –, provocar a morte do Outro deixa de distinguir-se de provar a morte de si (MBEMBE, 2017, p. 172).

Na esteira de Frantz Fanon, Membe aborda o modo como o racismo trabalha e fabrica o ser exposto a sua fúria. Para ele, “o ser racializado é produto do desejo de uma força exterior a si, que não se escolhe, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta o seu ser”. (MBEMBE, 2017, p. 175). Esse ser, reduzido ao estado de sujeito de raça, “é ser imediatamente instalado na posição do Outro”, o qual deve “provar a outrem que é um ser humano, que merece ser considerado seu semelhante”. Como ser de raça, “definido pela diferença”, o racismo “exige dele uma ‘conduta de negro’, isto é, de homem discriminado”, (MBEMBE, 2017, p. 176, grifos do autor) de homem à parte, despojado que é de sua substancialidade humana e transformado em objeto. Ao mesmo tempo em que cria o ser racializado, o racismo cria, também, uma instância representativa do “branco” que “respira, pensa, fala” pelo negro mas, paradoxalmente, tem medo dele, porque o negro desperta nela “terror e horror, ódio, desprezo e insulto”. (MBEMBE, 2017, p. 177). Isso porque a instância branca acredita que o negro possa praticar, com ela, “todo o tipo de abusos desonrosos” (MBEMBE, 2017, p. 177) que ela anteriormente lhe infligiu. Ela teme o negro não por causa do que ele lhe fez, mas pelo que fez ao negro e julga que ele poderá fazer-lhe. Para Mbembe,

as formações racistas são, portanto, por definição, produtoras e redistribuidoras de toda a espécie de loucuras em miniatura. Elas encerram em si os nós incandescentes de uma loucura que se esforçam por libertar em doses celulares pela neurose, psicose, delírio e, até, pelo erotismo. [...] Ao serem apanhados nas redes desta violência, nos seus vários espelhos ou nas suas diversas refrações, todos são, em diferentes graus, seus sobreviventes. Estar de um lado ou de outro já nada significa, muito pelo contrário, quer se esteja fora ou dentro do jogo (MBEMBE, 2017, p. 178).

Nas formações racistas, se, de um lado, o racista tem “propensão para a dissimulação” porque é habitado pelo “medo do negro”, o negro, por sua vez, é “o Outro que é forçado a viver a sua vida sob o signo da duplicidade, da necessidade e do antagonismo”. (MBEMBE, 2017, p. 178). Sujeitos ambíguos, ambos se enredam nas refrações da violência e das neuroses produzidas no seio da sociedade colonial.

Embora a narrativa de Mia Couto coloque em cena uma localidade moçambicana na época pós-colonial, vemos que as situações vividas pelas personagens oferecem-nos de Vila Cacimba um enquadramento social que encontra ressonância nessas observações de Achille Mbembe sobre a influência da sociedade colonial na hostilidade que observamos nas sociedades atuais. A corrupção, por exemplo, é abordada no romance em vários momentos, nos quais as relações entre as personagens vão se desvelando como jogos de negociações de sentidos e modos de se colocar no contexto local que se apresentam como consequência de um país que vive o racismo entre os próprios moçambicanos.

Por exemplo, Sidónio responde à demanda por um remédio que acabasse com a transpiração, feita pelo Administrador, identificando nele um estilo hiperbólico de falar que desvela seu esforço por deslocar-se de um uso da linguagem ajustado a sua cultura negra moçambicana e apropriar-se de um modo de estar na língua que

guarda a memória da cultura branca portuguesa. Nesse uso da linguagem, pelo Administrador, encontramos aquele desejo do negro de ser branco, assinalado por Frantz Fanon (2008) quando explica que uma das formas de utilizar máscaras brancas será, para o negro, a adoção da linguagem do branco, a qual lhe permitirá ascender à condição do ser. Explica Fanon que o negro antilhano “será tanto mais branco, isto é, se aproximará do homem verdadeiro, na medida em que adota a língua francesa”. (FANON, 2008, p. 34). Na narrativa de Mia Couto, a tentativa de apropriação da linguagem do branco pelo Administrador aparece, por exemplo, na seguinte informação que nos é dada pelo narrador:

Os adjectivos eram a doença da fala do Chefe. Ele não dizia: “a nossa Vila”; dizia: “a nossa resplandecente e verdejante Vila”, por mais que o verde estivesse ausente da paisagem. Nunca dizia: “o país”; dizia: “a nossa esplendorosa Pátria idolatrada” (COUTO, 2008, p. 45, grifos do autor).

Apesar de observar, no Administrador, esse deslocamento em direção à cultura branca ocidental, o médico não contraria o Administrador. Antes, participa desse jogo perverso de identificação adaptando sua forma de falar à dele e, “com receio de parecer parcimonioso na linguagem, o médico passou a recheiar de adjectivos o seu discurso”. (COUTO, 2008, p. 45). Em postura diferente, ao dialogar com Bartolomeu, o médico vai encontrar um homem negro moçambicano que transita entre a língua portuguesa e a língua nativa, como se estivesse demarcando a impossibilidade de ancorar sua identidade em uma ou outra:

- Mezungu wa matudzi.
- O que disse?
- Falei na minha língua.
- A sua língua é o português!
- Como diz, senhor Doutor? Ini nkabepiva, taiu.
- Desculpe, não é isso que queria dizer. Mas porque deixou de falar comigo em português?
- Porque eu não sei quem o senhor é, Doutor Sidonho (COUTO, 2008, p. 93).

No diálogo, a fala do médico recupera o ponto de vista do branco colonizador, que impõe o português como língua oficial para o negro em sua condição de colonizado. Na pós-colonialidade moçambicana em que vive, o trânsito de Bartolomeu entre as duas línguas ilustra a tensão entre as culturas branca e negra na qual o personagem se encontra, que lhe impossibilita de escolher uma língua/cultura única. Da mesma forma que adaptara seu modo de usar a língua portuguesa à fala hiperbólica do Administrador, agora Sidónio vai espelhar, no dilema de Bartolomeu, a sua própria dificuldade de ancorar sua identidade numa única língua/cultura:

- Eu sonhava ser mecânico, para consertar o mundo. Mas aqui para nós que ninguém nos ouve: um mecânico pode chamar-se Tsotsi?
- Ini nkabe dziua.
- Ah, o Doutor já anda a aprender a língua deles?
- Deles? Afinal, já não é a sua língua?
- Não sei, eu já nem sei...

O português confessa sentir inveja de não ter duas línguas. E poder usar uma delas para perder o passado. E outra para ludibriar o presente.

– A propósito de língua, sabe uma coisa, Doutor Sidónio? Eu já me estou a desmulatar.

Exibe a língua, olhos cerrados, boca escancarada. O médico franze o sobrolho, confrangido: a mucosa está coberta de fungos, formando uma placa esbranquiçada.

– Quais fungos? – reage Bartolomeu. - Eu estou é a ficar branco de língua, deve ser porque só falo português... (COUTO, 2008, p. 110-111).

A dúvida de Bartolomeu reflete a fronteira habitada por ele, que está, ao mesmo tempo, dentro e fora de dois sistemas de referência diferentes: o negro e o branco. Ele fala duas línguas, a nativa e a do colonizador, articula duas culturas simultaneamente. Nesse sentido, ao revelar que já anda a “desmulatar”, afirma que já não se reconhece somente como negro, já que a colonização deixou nele as marcas de uma cultura branca. Já Sidónio, ao confessar sentir inveja de não ter duas línguas, uma para “perder o passado” e outra para “ludibriar o presente”, revela também sua condição de deslocamento entre a identidade branca portuguesa, que lhe fizera abandonar seu país natal, e sua busca por uma outra referência identitária, que ele tenta projetar na relação idealizada com Deolinda, por meio da qual ele reinstaura, no presente, a grande aventura da conquista portuguesa.

Essa condição de trânsito entre línguas/culturas/identidades em que se encontram os personagens lembra as observações de Stuart Hall, para quem “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.” (HALL, 2006 p. 13). Hall ainda acrescenta que, ao passo que as influências culturais se multiplicam, o sujeito é confrontado por uma multiplicidade de identidades possíveis, e com cada uma delas pode se identificar, nem que seja temporariamente. No contexto das políticas da inimizade que observamos em Vila Cacimba, essa identificação temporária com uma multiplicidade de identidades/culturas/línguas assume a característica de negociação, jogo de poder a partir do qual as personagens elaboram a própria sobrevivência. Isso nos permite perceber, por exemplo, a condescendência de Sidónio com os desmandos do Administrador, a qual decorre do fato de ter sido contratado como médico para o posto de saúde local mesmo sem ter completado sua formação. Essa condescendência não passa despercebida por Munda, que a denuncia num diálogo que trava com o médico:

Por exemplo, Suacelência ordena que o posto de saúde seja encerrado ao público sempre que ele faz uso dos seus serviços. E o médico aceita, complacente. Como se cala perante as evidências que Suacelência desvia do armazém comida, medicamentos, combustível, lençóis, colchões. O português aceita que é demasiado complacente. Mas ele não sabe como reagir perante um universo feito de empresários sem empresa e de funcionários públicos que apenas desempenham funções privadas (COUTO, 2008, p. 45).

Para Bartolomeu, “Suacelência sofria de inconfessável inveja de um passado que não lhe abria nenhuma porta. Pois vivia um presente em que, apesar da farda, ele não era porteiro de nada” (COUTO, 2008, p. 26). Em sua relação com o

Administrador pesam as divergências políticas de suas posições supostamente diferentes acerca do regime colonial em Moçambique: a de Bartolomeu, saudosos de sua condição de único negro a fazer parte da tripulação do paquete Infante Dom Henrique, no qual viajava como mecânico da Companhia Colonial de Navegação, o que, para o povo de Vila Cacimba, teria feito dele um mentiroso, traidor e colaborador do regime colonial; e a do Administrador, envolta em uma “versão heroica” de sua passagem pelo mesmo paquete, do qual teria sido expulso por ter capitaneado uma revolta patriótica contra o colonizador. Em função dessas divergências, Bartolomeu acreditava que

O Administrador fazia pouco das suas glórias marítimas. Quando Bartolomeu desembarcava do Infante D. Henrique, as pessoas olhavam-no como um herói que vencera horizontes. Suacelência minimizava-lhe os feitos dizendo: “Ora, esses colonos precisavam de um preto decorativo”. Não era por méritos próprios que o mecânico negro seguia no navio. Ele era tripulante apenas como instrumento de uma mentira: de que não havia racismo no império lusitano (COUTO, 2008, p. 26).

A pós-colonialidade vivida em Vila Cacimba vai atualizar, nesse embate político entre Bartolomeu e o Administrador, divergências entre assimilados e não assimilados havidas no período colonial, as quais, além de não terem sido superadas, parecem ter-se intensificado, mostrando como elas impactam na formação da recente democracia moçambicana. A essas divergências vai se acrescentar o descrédito do médico português com as consequências do novo regime político de seu país de origem logo após a Revolução dos Cravos, ocorrida em 25 de abril de 1974, já que, se, por um lado, ela pôs fim à ditadura salazarista e contribuiu para a conclusão das guerras coloniais africanas, por outro lado provocou o retorno de milhares de portugueses de maneira desordenada, gerando uma desordem econômica e social que a nova democracia portuguesa custava a administrar. Tanto Sidónio quanto Bartolomeu se mostram céticos em relação à instalação do regime democrático em seus países, como se pode ver no seguinte diálogo:

O pai de Sidónio tinha-se exilado pouco tempo depois de ele ter nascido. Acreditava estar a fugir do fascismo. Mas a ditadura era apenas a máscara daquilo que ele fugia. Escapava do vazio que está para além dos regimes políticos. Desse mesmo vazio estava fugindo, quarenta anos depois, Sidónio.

– Pois eu lhe digo: dói mais termos que fugir da democracia...

– Isso não sei, eu fujo apenas da minha mulher, e já me chega por motivo.

Por outro lado, o reformado não se importava nada de fugir das Suacelências todas que pululavam no país. Dessas, como ele diz, a quem o cu cresce mais que a cadeira (COUTO, 2008, p. 109).

Podemos pensar que esse ceticismo em relação às mudanças políticas pode explicar o precário equilíbrio de forças que observamos na relação entre Bartolomeu e Sidónio, repleta de conflitos, dissimulações, incompreensões mútuas, verdades, mentiras, barreiras e contradições que ainda recuperam o passado histórico comum e racializado a partir do qual os personagens se aproximam. Esse passado aparece

na narrativa em vários momentos, dos quais destaco a cena em que Sidónio deixa sua pasta no quarto de Bartolomeu e este vasculha seus segredos:

O português está derreado, irreconhecível. Costas coladas à parede, os olhos vão passando o quarto a pente fino. E, de novo, a maléfica ideia de um definitivo remédio lhe vem à mente.

– Sabe uma coisa, Bartolomeu: acho que o senhor tem razão. Eu preciso de prescrever uma nova medicação. Uma terapêutica de choque.

– Terapêutica de choque? Tenho medo dessa linguagem, Doutor, parece um discurso militar...

– É que estou preocupado com essas tonturas, esses seus esquecimentos.

– Quais esquecimentos?

Ficam em silêncio. “Cabrão do preto”, pensa o português. E logo se envergonha do pensamento. Raio de lapso racista, como é possível ter pensado uma coisa destas? Talvez seja melhor retirar-se, deixar que o ar fresco lhe esfrie os nervos. Escuta, então, as palavras ininteligíveis que o doente rilha entre os dentes.

– Mezungu wa matudzi.** [Expressão que significa “Porcaria de branco!” em língua chisena, falada no Centro de Moçambique] – O que disse? (COUTO, 2008, p. 92-93, grifos do autor)

Nesse jogo em que ora um tenta assumir o controle da relação, ora o outro manipula a situação, os dois, inesperadamente, se ajudam. Com isso, o leitor observa que não há culpados nem inocentes no enredo. Este se mostra realisticamente duro, ácido. E embora possamos observar uma espécie de reciprocidade nas atitudes que os personagens mantêm um com o outro, o enredo da narrativa é totalmente desprovido de qualquer moral.

Por isso mesmo ele nos recorda que, nas refrações da violência características do contexto colonial, como a vida “aproximava-se da vida animal”, como o elo entre o branco e o negro nunca dava lugar a “uma comunidade afectiva vivida”, porque nunca acarretava “a formação de uma casa comum”, (MBEMBE, 2017, p. 206), a mulher compensava, na ausência do homem, os instintos daquele que se tornaria seu algoz. A onnipresença da mulher, seja sob a figura da mãe, da esposa ou da irmã, tanto de um lado como de outro, faz com que, nas formações racistas coloniais, as mulheres não paguem apenas pelos atos dos homens: “Elas são a moeda de troca desta economia fúnebre”. (MBEMBE, 2017, p. 207).

Essa condição da mulher é encenada, na narrativa de Mia Couto, pelas personagens Munda e Deolinda, que aparece *in absentia*. Irmãs, aquilo que as aproxima é a condição mulata, embora Deolinda tivesse a pele mais clara. Porém, se Munda “partilha a condição das demais mulheres da Vila: envergonhada de ter nascido [mulata], temente de viver e triste por não saber morrer” (COUTO, 2008, p. 35), Deolinda não aceita que sua condição étnico racial de mestiça a coloque num lugar social inferior nem aos negros de Vila Cacimba, nem aos brancos colonialistas.

Na narrativa as duas são desejadas pelo negro assimilado Bartolomeu, pelo negro revolucionário Suacelência e, ainda, pelo branco português Sidónio. Ambas são social, sexual e psicologicamente exploradas e abusadas devido à condição liminar em que se encontram, como mulatas que são em uma sociedade racializada.

Na cena em que Bartolomeu rememora sua visita à família de sua pretendente, Munda, a narrativa desvela conflitos étnico raciais entre os próprios nativos de Vila Cacimba, decorrentes da época:

No dia em que o jovem Bartolomeu, envergando o melhor fato do seu melhor amigo, se apresentou perante a família da noiva, ele proclamou com solenidade:

— Não sou preto!

— Então?

— Sou extremamente mulato.

Apesar de tudo, a chamada raça, ao contrário das previsões, não tinha “retrocedido”. Deolinda era de pele clara, mais clara que a própria mãe (COUTO, 2008, p. 31, grifos do autor).

Os resquícios da sociedade colonial, marcada por uma polarização irreduzível entre o “eu” e o “outro”, a qual privilegiava o colonizador branco europeu, fazem com que as diferenças de tonalidade na pele gerem conflitos, já que a mistura de brancos com negros permitia ao mulato ser considerado quase um branco e, por isso, alcançar maior prestígio que um negro. Essa situação histórica aparece na narrativa no fato de Munda ser mulata e viver em uma Vila em que “não se conhece uma outra mestiça que tenha casado com um negro” (COUTO, 2008, p. 31). Como esclarece o narrador, para casar-se com Bartolomeu “ela deu o passo com coragem. Teve que romper com a família que a acusou de ‘fazer a raça andar para trás’” (COUTO, 2008, p. 31, grifos do autor), contrariando a premissa da sociedade colonial de que a mulata deve se casar com um homem branco “não somente para embranquecer, mas para evitar a regressão” (FANON, 2008, p. 62-63).

Bartolomeu, por sua vez, “também foi obrigado a cortar laços com os seus”, pois, para seus familiares, “trazer uma mulata para o seio familiar era uma ousadia, mais que isso: uma traição” (COUTO, 2008, p. 31). Por isso, ao afirmar não ser negro, mas “extremamente mulato”, Bartolomeu, demonstra conhecer a cisão que os conflitos de identidade étnico-racial provocam na sociedade em que vive. Se nos lembrarmos de que sua grande tristeza em relação à perda de seu cargo de mecânico no paquete Infante Dom Henrique decorre do fato de não mais poder visitar, em Portugal, sua filha mulata Isadora, compreendemos como ele está enredado numa teia de relações afetivas que ainda se sustenta na ideologia da superioridade branca. Imerso nesses conflitos étnico raciais, num “corpo a corpo com a própria negrura”, “em pleno drama narcísico” (FANON, 2008, p. 56), Bartolomeu parece projetar, sobre o casamento com Munda, a representação do mundo polarizado entre brancos e negros da qual ele não consegue se afastar ao afirmar que “os mulatos são pretos só quando lhes convém” (COUTO, 2008, p. 31).

Nesse sentido, a observação do narrador de que a raça não havia “retrocedido”, já que “Deolinda era de pele clara, mais clara que a própria mãe”, ganha grande ambiguidade no debate, por dois motivos: primeiro, porque Deolinda, como mais adiante se verá, não era filha de Munda, mas sua irmã mais nova; segundo, porque talvez se justifique, por sua pele mais clara, o assédio de Bartolomeu, de que se tornará vítima e que a fará afastar-se de Vila Cacimba.

Observando por este prisma a relação entre Bartolomeu e Munda, percebe-se porque ela também é uma mulher solitária e carente. Ao mesmo tempo em que deseja a morte do marido, Munda não se afasta da porta do quarto para escutar

qualquer suspiro suspeito. Ela, até mesmo, pede ao médico que lhe dê um remédio para acabar com o sofrimento do marido e, assim, acabar com o seu próprio sofrimento:

- Oh, Doutor, já esqueceu? Eu quero um remédio para ele ficar pior, um remédio para ele ficar pioríssimo... para ele... bom, já disse...
- O médico português rodopia pela sala, a conversa passou, de súbito, a sofrer de um insuportável peso.
- Esqueça isso. Comigo não, Munda, eu sou médico, curo pessoas...
- Pois cure-me a mim. Bartolomeu está tão doentíssimo, ele já é mais doença que pessoa.
- Sou médico...
- Ele está doente, mas sou eu quem sofre as dores dele. Sempre fui. Não quero mais (COUTO, 2008, p. 35-36).

O sofrimento de Bartolomeu, com o qual ela deseja acabar, talvez possa ser lido como o isolamento em que ele se encontra, decorrente do fato de que, como ser racializado, “para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco”. Daí sua “preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego”. (FANON, 2008, p. 60). Assim se poderia justificar o desejo de Bartolomeu de que Sidónio se torne seu genro:

- Quero que diga que é ainda nosso genro.
- Não digo coisa nenhuma. Você sabe o que eu quero.
- Diga que é o meu genro.
- Não digo, posso estar passado, mas não perdi o juízo.
- É pena, porque eu gostaria de entregar o passaporte ao meu querido genro.
- O modo irônico revela que a insistência virou desistência, em resignação de quem sabe estar varrendo ruínas. A resposta do estrangeiro, porém, surge inesperada:
- Sou seu genro, Bartolomeu.
- Diga outra vez.
- Sou seu genro.
- O mecânico ergue-se com surpreendente energia, revolve uma gaveta e, com solenidade, entrega uma carteira ao visitante. Sidónio não agradece. Apetece-lhe abraçar o velho, mas contém-se.
- Agora, já nos pode abandonar. Já pode ir para Lisboa (COUTO, 2008, p. 126).

Como Munda não era branca, mas mulata, a relação que Bartolomeu mantém com ela acaba sendo de exploração, na medida em que ele a convence a enganar o médico Sidónio escrevendo-lhe e entregando-lhe cartas que afirma terem sido escritas por Deolinda, mas que na verdade ela escrevera, em troca de favores, objetos e serviços para o casal. Quando, ao final do romance, se revela a verdade sobre a morte de Deolinda e a autoria das cartas, Bartolomeu argumentará que

O estrangeiro que entendesse a razão e perdoasse o motivo. Pedir é melhor que roubar. E se Deus não nos ajuda, como recusar auxílio do

diabo? O segredo, numa vida remendada, é manter o fio na agulha e saber aproveitar a ocasião. E ali, tão longe de tudo, a ocasião não podia ser outra. Munda, coitadinha, era muito ingênua. Pedia a Deus que mudasse o mundo. Ora, é sabido: para os pobres, este mundo só muda para pior (COUTO, 2008, p. 167).

Na fala de Bartolomeu observamos que o auxílio do diabo ao qual ele se refere, a ideia de aproveitar a ocasião que ele defende, legitimam a atualização, na relação de Bartolomeu com o médico, de um interesse mercantil típico do sistema colonial que marcou a história de Moçambique. Nele ambas as partes procuram obter vantagens da condição que ocupam: o europeu, que detém o capital, crê que pode comprar a confiança e o respeito do casal de nativos através dos presentes e da atenção que dispensa a eles; já os nativos se aproveitam de uma suposta situação de vitimização para alcançarem os artefatos da modernidade que desejam possuir.

Ambas as atitudes explicam o comportamento de Deolinda, que, ao visitar Portugal, envolveu-se com um português a quem nomeava de seu “anjo-da-guarda” – “Tu és o meu anjo-da-guarda” (COUTO, 2008, p. 96) –, ou seja, a sua proteção contra a sua falta de espaço em uma sociedade racializada e, paradoxalmente, a sua garantia de acesso à brancura, vale dizer, aos valores do mundo branco:

No dia em que o branco declarou seu amor à mulata, algo de extraordinário deve ter acontecido. Houve reconhecimento, integração em uma coletividade branca que parecia hermética. A menos-valia psicológica, este sentimento de diminuição, e seu corolário, a impossibilidade de ter acesso à limpidez, desapareceram totalmente. De um dia para o outro, a mulata passou da casta dos escravos para a dos senhores... Ela foi reconhecida pelo seu comportamento supercompensador. Ela não foi mais identificada como aquela que queria ser branca, ela era branca. Ela penetrava no mundo branco (FANON, 2008, p. 65).

É em função dessa relação racializada e mercantilizada que mantém com Sidónio que Bartolomeu acredita que os “favores” que o médico faz para si e sua família não são uma gentileza, e sim uma obrigação:

- Dar-me banho não é um pedido, é uma paga ...
- Não entendo.
- Uma paga por um certo remédio que o senhor encontrou nesta família...
- Por um remédio?
- Um remédio chamado Deolinda (COUTO, 2008, p. 122-123).

O médico Sidónio é um ser deslocado no romance, e em Vila Cacimba. A condição de exilado em que Sidónio se encontra é enunciada pela voz do narrador quando afirma, traduzindo também a voz de Bartolomeu, que “saímos para o estrangeiro quando a nossa terra já saiu de nós” (COUTO, 2008, p. 108). Talvez por isso se explique a melancolia que caracteriza o personagem, decorrente do fato de que

Na sua terra não era feliz. Mais grave ainda: ele não sabia mais o que era o desejo de ser feliz. Em Lisboa estava entre família, no meio de tanta gente conhecida. Quando saiu para África receou que passaria a

sofrer de solidão. Todavia, agora sabia: há muito que estava só. Solitário entre parentes e conhecidos (COUTO, 2008, p. 109).

Ao dirigir-se para Moçambique, Sidónio idealizara um país submetido aos padrões europeus. Seu deslocamento fica evidente no fato de seu nome, ao longo da narrativa, ir-se modificando, passando a ser Sidonho, modificação que ele aceita porque ela lhe proporciona um conforto maior na Vila Cacimba, visto que o personagem é um europeu. A mudança do nome revela uma tentativa de inserção nesse novo universo cultural em que ele projeta suas expectativas de dar um novo sentido à vida. No entanto, o médico somente se percebe como um ser deslocado em um ambiente que julga ser familiar quando passa por um episódio em que, perdido pelas ruas de Vila Cacimba em busca de Bartolomeu, sua realidade de homem branco português se choca com a opacidade da realidade negra moçambicana que o espaço lhe descortina:

À medida que se afasta dos recantos que ele tão bem conhece, Sidónio vai-se perdendo em labirínticas paisagens. As ruínas se convertem em tortuosos atalhos, as pessoas deixam de falar português. O médico afunda-se num mundo desconhecido, fora da geografia, longe do idioma. O lugar perdeu toda a geometria, mais habitado pelo chão que por cidadãos.

Ali começa um continente que Sidónio desconhecia. Apercebe-se quanto a sua África era reduzida: uma praça, uma rua, duas ou três casas de cimento. Então, ele se compenetra de quanto deslocada surgia a sua pessoa e como, mesmo que não quisesse, ele muito dava nas gerais vistas. No fundo, o português não era uma pessoa. Ele era uma raça que caminhava, solitária, nos atalhos de uma vila africana. De repente, Sidónio se dá conta de que nunca na vida teve que pedir por socorro (COUTO, 2008, p. 116-117).

No fragmento citado, o médico passa a compreender que, como europeu, ele não consegue entrar em Moçambique, alcançando atravessar apenas os “atalhos” da vila africana em sua passagem por ela. Nesse momento se dá conta de que vive, ele próprio, uma crise identitária e cultural, já que julgava que a soberania da sua identidade portuguesa ainda se impunha sobre a ex-colônia moçambicana. Por isso se percebe atordoado ao deparar-se com um ambiente que lhe chega envolvido em fatos contraditórios, contados por Sidónio e Suacelência, donos de uma verdade a que só os personagens moçambicanos têm acesso. Por isso, também, se surpreende com a revelação de Munda não apenas sobre a morte de Deolinda, mas também sobre a profunda hostilidade que rege as relações no universo social e cultural de Vila Cacimba, espaço onde o mundo racializado construído pela sociedade colonial ainda se impõe como uma triste neblina que sombreia o futuro e transforma o presente em uma vertigem:

O médico retira-se com a convicção de que uma rede de mentiras se havia entrançado em seu redor. Por mais que Munda jurasse, como jurou, havia demasiado enredo para pouca personagem.

— Você olha para Cacimba e parece-lhe muita gente. Mas nós, mulatos e pretos assimilados, somos menos que os dedos.

Poucos e desamparados, partilhando secretas cumplicidades e sofrendo de um mesmo sentimento de orfandade. A cultura que os

criou está longe, noutro tempo, noutro universo. A mentira é o único remédio que lhes resta contra essa solitária lonjura. Como diz Munda: apenas um mortal pecado pode curar a doença de viver (COUTO, 2008, p. 147-148).

Nesse universo social hostil, nessa sociedade de inimizades, Munda e Deolinda não apenas pagam pelos atos de Bartolomeu: “Elas são a moeda de troca desta economia fúnebre” (MBEMBE, 2017, p. 207) que ele mantém tanto com Sidónio quanto com o Suacelência. Talvez por isso, na sociedade racializada em que negocia sua sobrevivência, a morte se apresente, para Deolinda, como uma alternativa, uma outra porta de saída fora do mundo branco.

Cruzando memórias fragmentadas e contraditórias, a narrativa se constrói como um quebra-cabeça. O leitor tenta juntar as peças, mas cai em armadilhas, já que os personagens, estrategicamente, criam versões diferentes para as histórias que contam de si mesmos e do espaço que ocupam, como forma de participar de um jogo de negociação de narrativas e sentidos por meio do qual expressam suas expectativas, seus desejos, mas também seus rancores, suas decepções. No entroncamento das memórias individuais com a coletiva, os personagens recriam a própria história, fundindo realidade e ficção para esconderem e revelarem verdades sempre parciais.

A potência das relações que se estabelecem entre os personagens Bartolomeu, Munda, Deolinda, Sidónio e Suacelência ilustra as tensões que subjazem às negociações que poderiam fazer-nos caminhar para a “descolonização das mentes”, conforme proposta de Frantz Fanon (1979), para a transcendência do racismo, para a desalienação, a desreificação das estruturas mentais colonizadas e racializadas. Nesse sentido, as tensões que lemos nas relações entre os personagens de Mia Couto sugerem-nos que qualquer projeto nacional dissociado do enfrentamento do racismo, da exploração do ser humano por outro ser humano, do estabelecimento de formas de hierarquia, não se sustenta. Talvez por isso a narrativa exponha, aos olhos do leitor, personagens solitárias, deslocadas, desterradas, exiladas, cujas memórias, fragmentadas e contraditórias, conformam a perspectiva distópica a partir da qual o passado e o presente se entrecruzam, se complementam e, por vezes, inclusive se confundem, expondo os limites nem sempre precisos entre o pós-colonialismo e o colonialismo.

Nota

¹ Originalmente publicado como capítulo do livro organizado por Sávio Roberto Fonseca de Freitas e Vanessa Rimbau Pinheiro, intitulado *Dos percursos pelas Áfricas: a literatura de Moçambique* (João Pessoa: UFPB, 2020). Este trabalho é parte das reflexões desenvolvidas no âmbito das atividades do Grupo de Pesquisas “África e Brasil: repertórios literários e culturais”, no Programa de Pós-graduação em Letras da PUC Minas.

Referências

ALÓS, Anselmo Peres. Resenha: *Remédios de Deus, venenos do Diabo*. In: *Conexão Letras*. Vol. 4, n. 4, 2009. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/conexaoletras/article/view/55592/33801>. Acesso em 6 abril 2020.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 1997.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

COUTO, Mia. *Venenos de Deus, remédios do Diabo*. Lisboa: Caminho, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MIRANDA, Wander Melo. *Nações literárias*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

* Terezinha Taborda Moreira é Doutora em Letras e Professora Adjunta da PUC Minas. Pesquisadora do CNPq, Nível 2. É autora de *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana* (2005); e organizadora dos volumes *Tramas e traumas: escritas de guerra em Angola e Moçambique* (2018); *Violência e escrita literária* (2020); e *Mulheres e guerras: participações femininas em conflitos armados através de textos contemporâneos* (2020).