Estórias para transcender, liberar.

Mia Couto e Guimarães Rosa
como tradutores de mundos.

Maryllu Caixeta¹

- 33 Ler juntos Guimarães Rosa e Mia Couto é uma experiência instigante porque o escritor moçambicano valoriza no brasileiro aspectos como o da dimensão vivencial (afetiva, emocional, memorial) das línguas incluídas na língua na qual traduzem mundos muito distintos, abismalmente separados e hierarquizados pelo colonialismo. Essa tradução de mundos tem uma força vital que os antigos gregos chamavam *áisthesis*, cujo sentido político e metafísico, ou melhor, de cosmovisão holística, difere muito da noção moderna de estética como suplemento de uma consciência histórica autodeterminante. O sentido político de suas estórias está numa tradução de mundos que coloca a consciência histórica a serviço de imaginações sensíveis ao outro. Contando estórias, esses autores ativam a força vital, *áisthesis*, de uma oralidade familiar a espacialidades e temporalidades distintas, o que irmana mundos hierarquizados pelo colonialismo: morte e

¹ Maryllu de Oliveira Caixeta possui Graduação em Letras e Mestrado em Teoria Literária pela UFU, Doutorado em Teoria da Literatura pela UNESP e Pós-Doutorado na USP, intitulado “A ficção do nome do autor em *Tutaméia* de Guimarães Rosa”, com apoio da FAPESP. Até 2024, desenvolveu Pós-Doutorado na Universidade Autônoma de Barcelona, intitulado “Mia Couto, crítico de seu precursor, Guimarães Rosa”, com apoio do CNPq. Em 2025 foi Professora Substituta na Universidade Federal de Santa Catarina e atualmente é Professora Visitante na UESB.

vida; a infância, a vida adulta e a velhice; o mato, o campo e a cidade; o anacrônico e o contemporâneo; o cosmos, a comunidade e o indivíduo.

Lendo a crítica dedicada a contrastar os dois autores, percebo que compartilhamos algumas questões relativas à atenção que Guimarães Rosa e Mia Couto dedicaram às diferenças étnicas, embora nos posicionemos de maneiras diferentes ao situar os dois autores e suas intervenções nas literaturas de seus países. Ao situá-los, me afasto da tendência a se fazer de suas biografias formas ilustrativas de uma compreensão evolucionista dos processos de modernização de seus países. Esse evolucionismo menoriza, desautoriza, formas de vida ligadas a espacialidades e temporalidades externas aos modos modernos de ser, e de pensar.

Traduzindo mundos distantes

Lendo Guimarães Rosa, Mia Couto (2005a, p.106 e 107) entendeu que queria ser um tradutor de mundos distantes. O distanciamento colonialista desses mundos segue sendo operado pelo apagamento das línguas indígenas (dos povos tradicionalmente ligados à terra) do sul global. Colocando sua consciência histórica a serviço de uma imaginação poética evocativa de força vital, corporal e ancestral, Mia Couto traduz essas palavras e mundos apagados, ocupando sua língua ocidentalizada com imagens e histórias enriquecedoras dos níveis mais ocidentalizados ou mortificados de nossa experiência.

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

Ao ver do escritor, um mundo colonial morria e nascia outro, com subdivisões profundas: 1) o país independente pelo qual lutou; 2) o país da revolução socialista; 3) o país das turbulências sucessivas que levaram à guerra civil e ao capitalismo. No ano mais dramático dessas transições,

quando Samora Machel foi assassinado, Mia Couto acabava de escrever seu primeiro livro de contos, *Vozes anoitecidas*, em 1986. Segundo Anita Moraes (2012), naquele momento crucial, Mia Couto já publicava, em periódicos, ficções afinadas com o apreço do preso político Luandino Vieira pela oralidade dos contadores, quando leu uma entrevista do escritor angolano que reconhecia a proximidade entre seus estilos, e afirmava ter despertado para a força da oralidade de seus conterrâneos lendo João Guimarães Rosa, então desconhecido pelo escritor moçambicano. Mia Couto (2005) já disse que, ao aproximar-se de Rosa pela mediação de Luandino Vieira, compreendeu exatamente o que queria fazer como escritor, pois reviveu uma velha sensação experimentada quando ouvia contadores de histórias na infância. Como se essa dupla aproximação tivesse acendido nele uma fogueira, sentiu-se reintegrado a um mundo que lamentava ter morrido, ou anoitecido.

35

A transcendência da cosmovisão holística narrada nas estórias e a necessidade de situar uma defesa abstrata da tradição

Trato de estórias contadas nas periferias do capitalismo, que há muito temos chamado de Terceiro Mundo, e que hoje alguns chamamos de “*sul global*” (o que não é uma categoria geograficamente objetiva, assim como “*sertão*” não é exatamente uma categoria geograficamente objetiva)... Nessas periferias, resistem antigas cosmovisões holísticas, que diferem muito da concepção moderna de ser (aquela que exclui um não-ser). Tenho aprendido com Alejandro Vallega (2021, p. 196-197) que esses modos periféricos e holísticos de estar-sendo afirmam a importância de um bem-viver em comunidade, vivendo e morrendo em ciclos. Reivindicado por etnias ameríndias – como no caso dos camponeses indígenas de Chiapas que deflagraram o zapatismo, ou como nas articulações comunitárias que aconteceram em seguida na Bolívia, desencadeando todo um pensamento sobre o bem viver na América do Sul –, o uso político desse modo comunitário ou comunal de ser tem afinidades estreitas com o interesse histórico dos pan-africanistas por uma cosmovisão holística, presente na concepção xhosa e zulu de *ubuntu*, traduzível nas línguas moçambicanas tsonga e shona como *bunhu* (SILVA, 2020, p. 3526).

O livro de estreia de Mia Couto como contista, *Vozes anoitecidas*, tem um pequeno texto de abertura que propõe uma travessia da margem sombria do nada, da abstinência do sonho-alteridade, para a outra margem do desejo de contar-inventar a escuta de vozes ensolaradas, ancestralmente afeitas a modos holísticos de estar-sendo, integrados ao universo. Cito um trecho desse pequeno Prólogo do *Vozes Anoitecidas*: “Na travessia dessa fronteira de sombra escutei vozes que vazaram o sol” (COUTO, 1987, p. 19) [Grifos do autor]. Mia Couto faz uma clara alusão ao conto “A terceira margem do rio”, publicado por João Guimarães Rosa no *Primeiras estórias* (1962), que dispõe imagens sobre a transcendência da travessia, sobre um estar-sendo contínuo que conecta o filho ao pai em uma dimensão paralela à dos mundos do terra-a-terra, da materialidade incontornável das margens. Ensolarada pela poesia, a invenção rosiana de vozes como as da infância produziu seu efeito transcendental, ulterior à morte/noite, em um escritor que se descobriu um construtor de pontes entre mundos, um tradutor de mundos.

36

Anos mais tarde, depois de uma guerra civil sentida como outro período intenso de morte-vida, Mia Couto publicou suas *Estórias abensonhadas* em 1994, que “surgiram entre as margens da mágoa e da esperança” (COUTO, 2018, p. 7). A primeira estória do livro é “Nas águas do tempo”, que narra a iniciação do neto na cosmovisão holística do avô, segundo a qual “a água e o tempo são irmãos gêmeos”, correndo ambos dentro da gente, passando sentidos ancestrais de pai para filho, conectando os acenos da margem do lenço vermelho vivo aos acenos da margem do lenço branco (COUTO, 2018, p. 16). Esse movimento de transcendência, como transitividade entre morte e vida, tem lastro nas cosmologias holísticas bantu e presença ressignificada mesmo em centros mais ocidentalizados como Maputo, conforme a pesquisa de campo de Brígida Malandrino na capital de Moçambique (MALANDRINO, 2010, p. 41).

Mia Couto propôs a metáfora de negociação cultural “tradução de mundos”, pensando em estratégias literárias de formar nação, em um país fragmentado pelo colonialismo e por processos de modernização, cujo fim último pretende ser uma ocidentalização global cada vez mais completa, rumo a um ecocídio total no capitaloceno. Em vários lugares, Ramon

Grosfoguel (2018, p. 11) tem chamado o Ocidente de civilização de morte. De fato, toda uma epistemologia moderna não apenas dificulta como chega a inverter a percepção geral sobre onde está a morte, e sobre onde está a resistência a ela. Chamo a atenção para o fato de que mesmo relativamente ocidentalizadas, as culturas do interior e das florestas não morreram, não pertencem ao passado, e só uma avaliação muito precária pode confundi-las com pobreza. Principalmente, devemos considerar o fato de que essas culturas têm uma agência geopolítica decisiva, embora em geral seja insuspeitada ou subestimada. Estão vivas, até porque elas se transculturam enquanto resistem a processos duradouros de agonia.

37

Encontro a ideia da morte e do anacronismo das culturas mais ligadas à terra pressuposta em estudos que comparam Rosa a Mia Couto. Práticas culturais tradicionais, como as narrações orais, são associadas ao passado ou às infâncias desses autores que se deram em épocas supostamente superadas. Procuo atentar para ensinamentos do filósofo Enrique Dussel (2024), quando chamava a atenção para a importância de afastarmos qualquer pressuposto de uma filosofia da história cuja evolução cumpre um programa moderno e colonialista, segundo o qual comunidades tradicionais seriam superadas por sociedades mais desenvolvidas/modernizadas que têm por modelos os centros do norte global. As estórias de Rosa e as de Mia Couto convidam a outro tipo de imaginação do processo histórico quando narram um trânsito complexo entre mundos distintos, como os centros urbanos, sertões, savanas, interiores, campos e florestas. Essas estórias não coincidem com uma filosofia da história colonialista de sentido único, que naturaliza a expansão ocidentalizadora do sistema-mundo moderno, segundo a qual as culturas dos interiores, campos e das florestas são anacrônicas, sem agência própria e, portanto, incapazes de ter poder sobre os territórios onde querem viver. E se a defesa de qualquer tipo de articulação política autônoma desses grupos tem sido tradicionalmente associada ao risco de balcanização dos territórios nacionais, é porque estamos falando de estados centralistas, com uma única língua nacional apesar de suas culturas multilíngues, e isso por si só já demonstra que essas são nações de unidade frágil, de articulação política superficial, vertical. Especialmente ao tratarmos de um autor como Mia

Couto, que escreve em um país multilíngue de maioria rural, conforme documenta Samima Patel (2022), parece-me importante situar qualquer afirmação sobre a crise da tradição oral. Situar essas questões traz à tona impasses históricos acerca da difícil autocrítica sobre as falhas das lutas anticoloniais e revolucionárias contra as relações de dependência impostas pelas exigências globais de adequação ao modo de produção capitalista. Essas falhas radicam-se em uma epistemologia moderna, cujos pressupostos racistas e evolucionistas precisamos identificar, porque estão naturalizados, limitam nossa consciência histórica, nossa sensibilidade, e, portanto, precisamos transcendê-los.

As histórias de Guimarães Rosa e as de Mia Couto contornam limites epistemológicos da estética moderna, quando oferecem ao leitor ocidentalizado a oportunidade de transcender seus limites de compreensão e de sensibilidade. Suas histórias focam experiências de trânsito ou de *tradução de mundos* distintos e resistentes à standardização ocidentalista da vida, porque continuam mais ou menos ligados a lógicas comunitárias renitentes, nas zonas menos modernizadas do Brasil e de Moçambique. Quando experimentamos Guimarães Rosa e Mia Couto como tradutores de mundos que evocam vozes multilíngues/multiétnicas barradas, conflitivamente incorporadas em suas variantes da língua portuguesa, nos colocamos em contato com essas evocações de memórias e de afetos historicamente silenciados, e fundamentais à libertação de nossa sensibilidade (afetos, emoções, memórias), de nosso inconsciente, assim como de nossa consciência histórica colonizada, desfalcada da dimensão ulterior da *áisthesis*.²

38

² O racionalismo moderno pretendeu substituir o fundamento religioso e/ou metafísico (arraigado nas cosmovisões holísticas dos povos ligados à terra, ou seja, nos indígenas) por um projeto colonialista de formação de sujeitos que, embora até estejam dotados de um senso estético suplementar, agarram-se firmemente ao mito de que se auto-orientam/auto-determinam por sua própria consciência histórica e por suas premissas universais. Vallega (2021) assinala nossa profunda assimilação do mito moderno da auto-determinação do sujeito por sua consciência histórica. Essa pretensão racionalista ignora aquilo que a antiguidade grega entendia como a dimensão vivencial e corporal (afetiva, emocional, memorial) da *áisthesis*, cuja força opera em níveis pré-reflexivos, pré-conceituais, e pré-linguísticos. O pensador decolonial mostra como ter voltado as costas para a *áisthesis* acabou por determinar todo sentido moderno de espacialidade e de temporalidade histórica. Por isso, demonstra que a libertação depende do reconhecimento dessa episteme fechada para a *áisthesis* e, por isso mesmo, determinada por uma fraca consciência histórica do espaço-tempo, fadada à perda de toda experiência e sentido de ser. Ou seja, as limitações de nossa consciência histórica, presa de determinações existenciais e

A partir de agora, passo a destacar um estudo sobre Rosa e Mia Couto que, ao tratar do contexto do pós-independência moçambicano, faz uma defesa das tradições locais, orais, o que em linhas gerais coincide com meu argumento aqui. Mas ao me aproximar da situação e da bibliografia de que trata, percebo que Mendonça (2013) não chega a considerar o fato de certos representantes da tradição, os régulos, terem tido distinção como prestadores de serviços, na estrutura racista do estado colonial. A bibliografia da pesquisadora inclui o testemunho do historiador Subuhana (2006, p. 3) sobre sua experiência de criança obrigada a falar a língua portuguesa, na escola de uma aldeia comunal, no pós-independência moçambicano. O historiador Subuhana avalia sua experiência, na introdução de um testemunho sobre lições aprendidas com sua avó Atahuriwa, a rainha da sub-linhagem alargada dos Asinnamarika.

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

As queixas do historiador são pertinentes, claro. Por outro lado, entre outras coisas, Subuhana (2006) lamenta a destituição dos régulos que, conforme Farré (2015), foram lideranças locais tradicionalmente ligadas ao Estado Novo e arregimentadas por uma retórica lusotropicalista. Então, a defesa que o historiador moçambicano faz da tradição coincide com uma nostalgia da articulação dos régulos com o Estado Novo.

ontológicas, podem ser mais facilmente rastreadas em níveis reflexivos (conceitos, ideologias, instituições, etc), mas são sistematicamente secundarizadas nos níveis da *áisthesis*, que são pré-conceituais, pré-reflexivos e pré-linguísticos (desejos, arquétipos, etc). Esses níveis ulteriores de *áisthesis* “dan dirección y sentido a toda comprensión de ser y conocimiento, incluidos los discursos liberatorios y decoloniales contemporáneos”. (VALLEGA, 2021, p. 27)

Subuhana identifica falhas pertinentes no discurso revolucionário da Frelimo, que se mostrou comprometido com premissas modernas/colonialistas de defesa de um novo Homem ilustrado que representava a imagem desejada para o cidadão. Além disso, essa política cultural do pós-independência produziu desagregações comunitárias cujos conflitos agravaram-se no contexto de boicotes externos que resultou em guerra civil. Por outro lado, ao avaliar uma situação tão complexa, também não adianta recorrer à defesa abstrata e universalista (genérica e elaborada com base em um padrão de referência idealizado)... Quer dizer, também não adianta recorrer à defesa abstrata e universalista da tradição, porque isso só reforça pressupostos modernos e colonialistas. Particularmente, a defesa abstrata da tradição em nome do ideal da harmonização de conflitos étnicos fez parte do acervo de discursos do lusotropicalismo.

40

As histórias de Guimarães Rosa e as de Mia Couto formam nação, e se tornaram modelos de integração incontornáveis, nos campos literários de seus países. No caso dos dois autores, suas recepções são parte fundamental dessa integração, e a recepção brasileira tem demonstrado muito interesse por compará-los, até porque Mia Couto declara sua filiação ao escritor brasileiro (COUTO, 2019). Tanto Guimarães Rosa como Mia Couto testemunharam momentos decisivos de modernização, sendo que a própria biografia deles, particularmente a transição da juventude para a vida adulta, coincide com os momentos de maior expectativa de desenvolvimento da história de seus países. Ao tratarem dessas transições, alguns estudos comparados falam em superação do passado; crise do sentido e das narrações; e principalmente entendem como sinal da entrada em um tempo novo, modernizado, a universalidade estética desses dois autores que ultrapassaram as fronteiras de suas literaturas nacionais, graças a um número expressivo de traduções para línguas europeias de grande visibilidade como o inglês, o francês, o alemão, o italiano, o espanhol.

A crise das narrações estudada por Benjamin (1987), no ensaio “O narrador” de 1936, dava conta de um dos sintomas da negação da vida pelo capitalismo moderno, que tinha instalado sua máquina de guerra imperial no seio da própria Europa, no entreguerras. Mas em periferias do sul global, como o Brasil e Moçambique, as tradições orais têm resistido, morrendo e

vivendo, a séculos de violências em larguíssima escala. Então, precisamos ajustar a perspectiva, quando falamos de etnocídio ou do duradouro apagamento das línguas do sul global. No caso do Brasil vivido por Guimarães Rosa, o escritor testemunhou décadas de aposta moderna no nacional-desenvolvimentismo ocidentalista, cujo ápice e contradições acompanhou até sua morte em 1967, e que, como sabemos, colapsou em seguida, a partir dos anos de 1970. Já na política cultural monolíngue do estado moçambicano independente, falhas internas do esforço heroico de descolonização deveram-se à incorporação de premissas modernas sobre a evolução da história centrada na dominância do sujeito superior, o “novo Homem” ilustrado, urbano, politizado, que foi encarregado pela Frelimo de eliminar o suposto obscurantismo de práticas religiosas e políticas desclassificadas como “velhas”. As desagregações comunitárias resultaram dessa incorporação de premissas e práticas modernas de subalternização de formas étnicas (línguas, religiões) indígenas ou ligadas à terra, além de estratégias equivocadas no combate às articulações políticas dos régulos. Borges Coelho (2019, p. 11) já demonstrou que a isso se somou um intrincado jogo geopolítico contrarrevolucionário capaz de suscitar articulações bélicas de forças externas e internas.

As estórias de Rosa e as de Mia Couto traduzem mundos distintos, dirigem-se a nações fracamente integradas, fragmentadas também pelas políticas linguísticas, étnicas, de estados-nação monolíngues em contextos multilíngues. Os dois escritores manifestam um interesse imaginativo e transcendental por etnias tradicionalmente ligadas à terra, com suas cosmovisões holísticas. Esse é um gesto político de afirmação da agência dessas etnias, e isso não é um detalhe, nem uma questão menor. Inclusive por isso mesmo, muito mais do que por virtuosismo linguístico, esses autores dão muito trabalho para seus tradutores, que sabem valer a pena essas empreitadas realmente heroicas de tradução, especialmente quando a língua de chegada pertence a centros do norte global, para os quais essas estórias são realmente verdadeiras criptografias. Já para sensibilidades do sul, quando familiarizadas com essas cosmovisões holísticas ou abertas a elas, Guimarães Rosa e Mia Couto resultam extasiantes.

A resistência de um duradouro trânsito agônico entre mundos, para além da tradição lusotropicalista

As estórias de Guimarães Rosa e as de Mía Couto representam mundos que passaram por processos de intensa modernização, com foco nos aportes étnicos resistentes a essa padronização global do sistema-mundo. Mais ou menos ligados ao interior, zonas rurais e florestas, esses aportes étnicos compartilham sentido comunitário e cosmovisões holísticas negadas, violentadas, pela modernidade.

Luís Augusto Fischer (2021, p. 347; 353; 357) identifica em Rosa o testemunho de uma transição para a morte da cultura sertaneja, que ao mesmo tempo criou precedentes para a valorização contemporânea do perspectivismo ameríndio, e sinalizou a possível continuidade da vertente crítico-literária mal chamada “regionalismo”, interessada nas questões regionais, relativas aos distintos interiores do país. De fato, um fenômeno como *Torto arado* (2019), de Itamar Vieira Júnior, confirma a atração que os mundos do interior afro-indígena do Brasil podem exercer em sensibilidades contemporâneas. A proposição de Fischer (2021) parece-me muito pertinente, e nela destaco apenas um aspecto do qual discordo: a ideia de que a modernização, intensificada a partir dos anos de 1940, teria significado a morte de tradições culturais sertanejas, que Guimarães Rosa performou em suas estórias. A meu ver, Rosa traduziu uma grande transformação, e não exatamente a morte do sertão, tradicionalmente definido como referência ampla às mais diversas regiões afastadas dos centros ocidentalizados. Essa tradução interveio e intervém na desagregação comunitária e nos apagamentos étnicos intensificados pela modernização e pelo desmoronamento global do moderno na contemporaneidade neoliberal, a partir dos anos 1970.

As estórias rosianas continuam produzindo desejo de memória/ancestralidade, uma imaginação da história e de suas transformações, até porque aquele sertão seguramente não parece tão pouco familiar a muitos de nós, ainda hoje, e também a escritores de literaturas africanas de língua portuguesa contemporâneas, como Mía Couto, Luandino Vieira, e Ruy Duarte de Carvalho. Além disso, tanto o sertão do período colonial, o do racismo fratricida da Primeira República, e o que Rosa viu se

transformar, durante a modernização do país, foram sempre espaços heterogêneos, atravessados por violências colonialistas. Esses espaços também sempre se caracterizaram por sua exterioridade total ou relativa aos modos modernos de ser e de pensar, e essa exterioridade manifesta-se em cosmovisões holísticas difundidas ainda hoje na oralidade que organiza comunidades em torno da religiosidade, das festas, das fogueiras, da culinária tradicional, da medicina popular, da agricultura familiar, da consideração das fases da lua e do clima, etc.

43

Destacar a distinção desses mundos ajuda a compreender o gesto político de Rosa e de Mía Couto, quando optaram por performar narrações de estórias que traduzem espaços e temporalidades em alguma medida ilegíveis para culturas ocidentalizadas. Há uma boa razão política para destacar a beleza dessa ilegibilidade, na contramão de processos de modernização empenhados em exterminá-la. Chamo a atenção para o fato de que os mundos dos interiores, florestas, quilombos, zonas rurais, resistem com dificuldades em territórios de enorme riqueza natural, geopoliticamente disputados, e essas disputas também são simbólicas, culturais, étnicas. Como a colonização portuguesa concentrou-se no litoral, tendo se mantido por séculos sem aprender, traduzir e sistematizar as línguas de suas colônias, com exceção do empenho dos religiosos, a distinção das etnias formativas dessas culturas tornou-se muito arraigada, encriptada, resistente (CABAÇO, 2007). O interesse colonialista pelas riquezas do interior encoraja a associação entre formas comunitárias de vida e anacronismos. No começo de 2023, a general do exército dos EUA, Laura J. Richardson, fez uma declaração espantosamente sincera sobre a necessidade de seu país intensificar o jogo político para garantir a apropriação dos recursos naturais da América Latina. Essa declaração evidencia que os mundos dos interiores não são *players* irrelevantes/anacrônicos, e que autores empenhados em traduzi-los disputam o sentido estratégico do lugar simbólico dessas etnias. E disputam, por exemplo, com a perspectiva imperialista divulgada nos grandes conglomerados de mídia.

O lugar simbólico dos mundos do interior foi e continua sendo fartamente elaborado pela literatura e pelo pensamento social brasileiro. Guimarães Rosa assistiu seus contemporâneos fascinados pela verve

freyriana sobre uma tradição de séculos, responsável pelo projeto moderno de civilização lusotropicalista. Também acompanhou a relutante adaptação das oligarquias agrárias às demandas da modernidade do capitalismo industrial e financeiro. Ou seja, viveu os anos de maior tensão/negociação entre os dois projetos modernos no Brasil: o da civilização lusotropicalista e o do nacional-desenvolvimentismo ocidentalista. A modernização ganhou impulso no segundo pós-guerra, mas já vinha sendo discutida nos anos de 1930 e 1940, quando também foram escritos ensaios de definição do nacional. Entre esses ensaios, destaco *Casa-grande & senzala*, de 1933, como começo da teoria do lusotropicalismo desenvolvida nos anos de 1940, quando foi apropriada por Oliveira Salazar, graças ao destaque dado à inauguração da modernidade pelas navegações ibéricas. Gilberto Freyre destacava a formação mestiça (europeia, árabe, judia) de Portugal e atribuía ao Império ultramarino as bases de um projeto de civilização moderna nos trópicos, dotado de flexibilidade ante os desafios próprios às negociações entre culturas. Essa flexibilidade, ou plasticidade, parecia-lhe preferível ao projeto eugenista da modernidade anglo-saxã, a da Revolução Industrial, da expansão colonialista e do capitalismo financeiro.

Essa transição conflituosa entre os dois projetos modernos contrastados por Freyre, o lusotropicalista e o anglo-saxão, também produziu um forte sentido de morte de um passado tradicional, velho, que dá o tom da historiografia dos anos de 1930 e 1940, consideradas décadas de transição para um Brasil novo, mais modernizado. Nessa perspectiva evolucionista da história da modernização, Guimarães Rosa teria primeiro sido testemunha da morte de um mundo tradicional e anacrônico onde foi criança, no interior e no campo. Na fase seguinte de sua vida, o jovem estudante de medicina viveu em Belo Horizonte a turbulência complexa das transições dos anos de 1930. Já adulto, nos anos de 1940, a imagem canônica do diplomata, cosmopolita, e autor moderno do *Sagarana*, de 1946, encarnou a própria garantia da excelência nacional, fiando o crédito no desenvolvimento do país e de sua inserção no Ocidente.

Estudos que comparam Rosa e Mia Couto com frequência apresentam esses autores como imagens biográficas do desenvolvimento de seus países. Chagas (2006, p. 9-10), por exemplo, entende que a tradição

oral do mundo rural estava estagnada, e a ruptura trazida pela modernização, como um remédio amargo, restituiu “dinamicidade ao que parecia sem vida”. A identidade entre tradição oral, interiores, e o passado testemunhado por esses autores, na infância anterior à modernização, também define a perspectiva do estudo comparado de Mary Lou Daniel (1995, p. 3), que coloca o tempo todo a questão da esperança ao tratar de situações de morte-vida. Esse estudo precedeu alguns outros que, ao também valorizarem a afinidade de Mia Couto e de Rosa com a perspectiva infantil de alguns personagens empáticos aos animais, remarcam o fato de ambos os autores terem sido crianças em uma ordem tradicional – agrária, primária – e adultos em um mundo cujo processo de modernização testemunharam (MARTIN, 2010, p. 73; SILVA, 2020).

45

Esses estudos comparados observam o testemunho factível, inquestionável, da formação biográfica de Rosa e de Mia Couto. Da infância em uma ordem tradicional em crise, passaram a uma vida adulta cosmopolita, quando foram traduzidos nas principais línguas do norte global, e quando seus países se modernizaram. Essas fases da formação biográfica desses escritores, em que o crescimento tem valor positivo de amadurecimento, funcionam como alegorias da formação de seus países, de seu desenvolvimento e adaptação ocidentalista.

Para resumir um fato muito conhecido, direi apenas que, no Brasil, a modernização conservadora mudava tudo, para que tudo continuasse igual, enquanto o êxodo rural e o deslocamento forçado de indígenas configurava uma miséria urbana exponencial após os anos de 1970. Completando o paralelo entre a biografia de Guimarães Rosa e a fase mais intensa da modernização do Brasil, a morte do autor em 1967 também coincide com o período de intensa repressão e concentração de renda que antecedeu o notório colapso do projeto moderno de nacional-desenvolvimentismo ocidentalista. De lá para cá, as apostas no desenvolvimento traçam estratégias multilaterais, e a literatura brasileira pode contribuir nesse sentido através de diálogos com outras literaturas do sul global. Dando o devido crédito ao que afirma Vallega (2021) sobre a dimensão vivencial e corporal da *áisthesis* ser uma condição de possibilidade da libertação de nossa consciência histórica, podemos compreender que a tradução de

mundos proposta por Mia Couto opera com pluriversais, com uma pluralidade de mundos. Em contato com eles, reformulamos nossos afetos, emoções, memórias, o que nos prepara para as dificuldades incontornáveis colocadas pelo processo em curso de integração entre as nações do sul global, no emergente contexto multipolar. Ao considerarmos o que parece estar vindo cada vez mais rapidamente, tenhamos em conta também o processo interno e contínuo de integração dos povos nacionais, de seus distintos mundos. A necessária articulação cultural, operada pela tradução de mundos de Mia Couto, mobiliza o campo vivencial da *áisthesis*, o que dá novo sentido e direção às buscas atuais por compreensão crítica da episteme moderna, e de seus pressupostos colonialistas. No nível de nossa consciência histórica colonizada, devemos atentar para premissas evolucionistas, das que hierarquizam etnias, pois perpetuam aquilo que Grosfoguel (2022, p. 275-302) chama de “caos sistêmico”, de “crisis civilizatoria”.

46

Apenas se tomarmos alguma distância dessas operações de marcação espaço-temporal, admitindo que elas não são naturais nem autoevidentes, poderemos considerar que Guimarães Rosa assinala trânsitos significativos entre os mundos mais modernizados, urbanos, e os demais mundos de um sertão mais ou menos externo à episteme moderna e, por isso mesmo, meio ilegível e resistente a ela. Dessa perspectiva, podemos admitir inclusive que o sertão não morreu depois de sucessivos projetos modernos e da modernização. Em periferias, interiores, assentamentos, comunidades quilombolas, povos indígenas das florestas, o sertão assume uma disposição transmoderna (de transcendência dos limites epistemológicos modernos) que tem força política e potencial revolucionário.

Destaquei Mia Couto entre escritores de literaturas contemporâneas, africanas de língua portuguesa, que se familiarizaram com os mundos de Guimarães Rosa, criados durante a formulação da duradoura tradição moderna lusotropicalista, combatida com notável perspicácia por escritores, em Moçambique, em Angola, nos anos de 1970, quando os abismos entre os mundos passaram a se aprofundar em escala global. Esses

escritores recusaram o imperativo de eliminação do “velho” que a modernidade do século XIX e do XX identificou a etnias bárbaras, e nisso foram mais perspicazes, mais anticolonialistas, do que as políticas culturais monolíngues de seus países independentes, autoboicotadas pela concepção moderna de um Homem novo.

Referências

BENJAMIN, W. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197-221.

BORGES COELHO, João Paulo. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, *Revista de História*, São Paulo, n. 178, p. 1-19, 2019.

CABAÇO, Jose Luis de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. 2007. Tese em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2007.

47

CHAGAS, Silvania Núbia. *Nas fronteiras da memória: Guimarães Rosa e Mia Couto, olhares que se cruzam*. 2006. Tese em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2006.

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

_____. *Estórias abensonhadas*. Lisboa: Caminho, 2018.

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

_____. “O sertão brasileiro na savana moçambicana”. In: _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005, p.103-112.

_____. *Vozes anoitecidas*. Alfragide: Editorial Caminho, 1987.

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

DUSSEL, Enrique. *Al otro lado de la modernidad. Ensayos sobre filosofía de la historia*. Barcelona: Bellaterra, 2024.

FARRÉ, Albert. “O sertão brasileiro na savana moçambicana”, *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 40, n. 2, p. 199-229, 2015.

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

GROSGOUEL, Ramón. *De la sociología de la descolonización al nuevo anti-imperialismo decolonial*. Ciudad de Mexico: AKAL, 2022, p. 275-302.

_____. “El manifiesto descolonial de Houria Bouteldja: del grito secular moderno occidental ‘Patria o muerte’ a la invocación sagrada ‘Allabou Akbar’” In: BOUTELDJA, Houria. *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Ciudad de Mexico: AKAL, 2018, p.5-18.

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

MARTIN, Vima Lia. “O ‘mundo misturado’ de Guimarães Rosa e Mia Couto”, *Mulemba*, Rio de Janeiro, v.1, n. 3, p. 68-74, jul./dez. 2010.

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

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. “Guimarães Rosa lido por africanos: impactos da ficção rosiana nas literaturas de Angola e Moçambique”, *Buala*, 14 dez. 2012.

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

SILVA, Fabricio Pereira da. “Comparando conceitos da periferia global: por uma tipologia dos sentidos de ubuntu e de bem viver”, *Revista Izquierdas*, vol. 49, maio, 2020, p. 3524-3544.

SUBUHANA, Carlos. *Minha história/trajetória de vida inserida na problemática da construção da cidadania e da nação moçambicana*. São Paulo: Casa das Áfricas, 2006.

VALLEGA, Alejandro Arturo. *Tiempo y Liberación. Exordio a pensamientos liberatórios, vivenciales y decoloniales*. Ciudad de Mexico: AKAL, 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 2006.

Resumo: Esse ensaio trata do impacto que Guimarães Rosa teve na definição da tarefa de traduzir mundos, que Mia Couto encontrou para si mesmo como escritor. Proponho uma reflexão sobre o sentido aisthético, metafísico e político dessa tradução de mundos, considerando a intervenção desses escritores no processo duradouro de apagamento do multilinguismo no sul global. Procuro situar os dois escritores em seus contextos, observando também o modo como os críticos que os comparam também os têm situado.

Palavras-chave: Guimarães Rosa; Mia Couto; aisthesis; multilinguismo; Sul Global.

Resumen: Este ensayo trata del impacto que Guimarães Rosa tuvo en la definición de la tarea de traducir mundos, que Mia Couto encontró para sí mismo como escritor. Propongo una reflexión sobre el sentido aisthético, metafísico y político de esta traducción de mundos, considerando la intervención de estos escritores en el proceso duradero de borrado del multilingüismo en el sur global. Trato de situar a los dos escritores en sus contextos, observando también la manera en que los críticos que los comparan también los han situado.

Palavras clave: Guimarães Rosa; Mia Couto; aisthesis; multilinguismo; Sur Global.

Recebimento: 21/11/2024

Aceite: 21/03/2025