



Arquivo recebido em
10 de outubro de 2011
e aprovado em
20 de outubro de 2011

V. 1 - N. 2 -
2º Semestre de 2011

*Doutor em Letras (área de literatura) pela PUC Minas. Professor na PUC Minas e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA).

**Este artigo foi construído com excertos de minha tese *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto* (2010), orientada pela Profa. Dra. Maria Nazareth Soares Fonseca, no programa de pós-graduação em Letras da PUC Minas.

NOMES DIVINAMENTE HUMANOS: ANTROPONÍMIA NA OBRA DE MIA COUTO**

DIVINELY HUMAN NAMES:
ANTHROPONYMY IN MIA
COUTO'S WORK

Antonio Geraldo Cantarela*

Resumo

A linguagem, enquanto possibilidade humana de dizer sua experiência de mundo, porta a condição insanável de não dizer tudo. Ainda que possa referir tudo, a linguagem não esgota o enunciável. No jogo dinâmico e aparentemente paradoxal de a linguagem humana poder e não poder abarcar o mundo, colocam-se também os diferentes discursos sobre Deus. A linguagem religiosa, em seu anseio por falar a realidade misteriosa da Divindade, o faz frequentemente através de metáforas – elemento constitutivo básico do discurso poético. Sustentado sobre tais pressupostos – na esteira teórica da hermenêutica de Gadamer e Ricoeur –, o artigo percorre alguns textos seletos do escritor Mia Couto para afirmar: Se o Numinoso não pode ser propriamente nomeado, em contrapartida os nomes que inventamos para nós podem falar de Deus. Mais exatamente: os nomes-personagens criados pelo autor moçambicano, ainda que afásicos e tresloucados, justamente porque encenam a condição humana marginal, apresentam-se com intenso poder de decifração do mundo. Oferecem-se, por isso mesmo, como instigante constructo literário teologizável.

Palavras-chaves: Mia Couto. Literatura moçambicana. Crítica literária. Teologia. Teopoética.

Abstract

Language as a human possibility of telling its world experience carries an unsolvable condition of not saying it all. Although it may refer to everything, language does not exhaust the enunciable. The different speeches about God are also in the dynamic and apparently paradoxal game of the capability of the human language of covering or not the world. The religious language in its wish to talk about the mysterious reality of the Deity does frequently so through metaphors – a basic constitutive element of the poetic speech. Based on these assumptions- on the theoretical trail of the hermeneutics by Gadamer and Ricoeur –, the paper studies some selected texts by Mia Couto to state that if the Numinous cannot be adequately named, on the other hand the names we make up for us can talk about God. More exactly, the character-names created by the Mozambican writer, despite the fact of being aphasic and crazy because they stage precisely the marginal human condition, are shown with an intense deciphering power of the world. This is why they are offered as an instigating theologizable literary construct.

Key words: Mia Couto. Mozambican Literature. Literary Criticism. Theology. Theopoeitics.

Introdução

A obra literária do escritor moçambicano Mia Couto traz inúmeras referências à colonização, à independência tardia, à guerra civil pós-independência, à falta de rumos para a nação, ao racismo, à agonia das tradições. Dessas marcas e de outras falas do autor, pode-se inferir que a construção do seu discurso literário se faz como tarefa política que assume criticamente as vozes dos marginalizados e aponta com lucidez os problemas sociais de seu país. A obra, clara e inquietante, que nasce dessa postura, certamente pode ser acolhida como objeto de uma leitura teológica.

Sabemos, de fato, pelos teólogos profissionais, que o objeto primeiro da teologia é Deus, a criação, a salvação e tudo o mais que a ele se refere. Entretanto, não é o assunto – Deus, o sagrado, as hierofanias, as formas institucionalizadas de religião – que define a teologicidade dos discursos religiosos, mas a faceta sob a qual esses discursos são construídos.

Apoiado em tais considerações, o artigo destaca um traço singular da

obra de Mia Couto: a invenção de curiosos e estranhos nomes para as personagens que povoam seus contos e romances. E pergunta: seria possível apontar, nesse particular constructo discursivo, uma autêntica expressão da inteligência da fé?

O artigo constrói seu percurso em dois passos: (i) uma discussão mais geral sobre a linguagem, em sua condição de falar/não falar a realidade do Mistério; (ii) um passeio por contos e romances de Mia Couto, destacando alguns nomes/personagens, relacionando-os com informações antropológicas sobre a cultura tradicional africana e sugerindo sua teologicidade.

A quem iniciar a leitura do texto esperando reflexões teológicas mais amplas sobre a relação entre Teologia e Literatura, adiantamos: o texto não mais que acena à questão da linguagem apofática da teologia que se pode apontar na obra do autor moçambicano. Entretanto, pressupõe – sob a perspectiva das religiões tradicionais africanas, em que tudo participa do sagrado – que o mister poético e o seu produto, a literatura, se colocam, eles mesmos, no território do sagrado.

Nas citações literais dos contos e romances de Mia Couto, bem como na escrita de alguns parágrafos, construídos com o recurso de parafrasear seu texto, mantivemos a grafia do português de Moçambique.

Se Deus não pode receber um nome...

Em suas reflexões sobre o sagrado, Rudolf Otto¹ apontou o caráter indizível do “totalmente outro”, o divino, objeto da experiência religiosa. Ainda que tenha cunhado a categoria “o numinoso” para designar o elemento fundante e constitutivo de toda experiência religiosa, Otto insistiu

1. Em expressa oposição às tendências “científicas” e naturalistas de abordagem do fenômeno religioso, o teólogo Rudolf Otto (1869-1937), com seu **O sagrado** (2007) [tradução brasileira de **Das Heilige**, publicado em 1917], coloca-se na perspectiva que pretende compreender *de dentro* o fenômeno religioso. Sua perspectiva reage particularmente à tese psicológica de Feuerbach (1804-1872), de 1870, segundo a qual os homens criam os deuses.

no entanto neste aspecto: não há como referir a alteridade do divino senão por frágeis analogias.

Interessa-nos contudo outra questão. Em Otto, a impossibilidade de a linguagem abarcar o numinoso se explicaria pela total alteridade do mundo divino. Corresponderia, segundo os conceitos teóricos da teologia, a uma espécie de agnosticismo. Ora, essa condição limitada de a linguagem dizer a realidade não se mostra apenas em relação ao numinoso. E isso não se dá por razões de ordem teológica.

Existe uma inadequação insuperável entre a realidade do mundo, tal qual o homem tão diversamente a pensa, e a linguagem, enquanto mediação do pensamento humano sobre o mundo. A linguagem – mesmo a linguagem mais sistematicamente elaborada das teorias científicas – não se mostra capaz de açambarcar de modo pleno a dinâmica do pensamento humano acerca da realidade. Essa inadequação fundamental da linguagem em relação ao pensamento reproduz, enquanto mediação, a inadequação entre pensamento e realidade. Tal limite da linguagem, porém, não deve ser pensado como um “defeito”. Trata-se da marca fundamental de toda linguagem, enquanto possibilidade humana de dizer sua experiência no mundo.

Não existe um mundo humano pré-linguístico. O mundo do homem se estrutura como linguagem. A linguagem não possui uma origem, como se fosse um evento particular da história humana. Desde sempre, constitui o humano. Segundo Hans-Georg Gadamer, o homem nasce numa linguagem e, nela, o mundo se apresenta e se revela. “A existência do mundo, diz Gadamer (1997, p. 643), está constituída linguisticamente.” A linguagem se compreende, assim, em primeiro lugar, como a própria experiência humana de “mundaneidade”. O humano é a sua própria linguisticidade. “Ser, que pode ser compreendido, é linguagem” (GADAMER, 1997, p. 687).

Na relação com o mundo, o homem – diferentemente dos animais, para os quais o mundo é apenas meio ambiente – eleva-se ao mundo. Como alteridade autônoma, o homem atribui nomes às coisas, muda-lhes os nomes, inventa signos, diferencia-se em línguas e culturas. O alçar-se acima do mundo, contudo, não possibilita ao homem objetivar ou isolar plenamente qualquer evento ou o conteúdo de qualquer enunciado. Afirmar Gadamer: “A relação fundamental de linguagem e mundo não significa [...] que o mundo se torne objeto da linguagem. [...] A linguisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo” (GADAMER, 1997, p. 653).

Ainda segundo Gadamer, enquanto experiência do mundo, enquanto meio da experiência de interpretar o mundo e enquanto experiência fundamental de conversação, a linguagem se faz absoluta. Sua universalidade, contudo, não se manifesta na capacidade potencial de dizer tudo, mas exatamente no fato de tal capacidade ser potencial. Em sua condição fundamentalmente referencial, a linguagem poderia dizer tudo, mas não diz tudo. A linguagem se apresenta habitada por uma “linguagem interior” que não lhe permite esgotar o enunciável. Daí, toda leitura de mundo e toda conversação se mostram diversas, dinâmicas, abertas, inesgotáveis.

Entretanto, o “enigma da linguagem interior”, condição da incomunicabilidade plena do homem, abre as portas dialeticamente para o “enigma da comunicação”, da capacidade de ultrapassar a solidão fundamental de cada ser humano, transferindo ao outro a significação de sua experiência. (Cf. RICOEUR, 1978). No jogo dinâmico e aparentemente paradoxal de a linguagem humana poder e não poder abarcar o mundo, colocam-se também os diferentes discursos sobre Deus e os deuses.

Atribui-se a Agostinho de Hipona (cf. **A cidade de Deus**, VIII, 1) o ter cunhado o termo “teologia” para referir o discurso sobre Deus. Naquele momento (inícios do século V), a teologia não tinha ainda assumido a

forma de “teologia científica”, o que vai ocorrer somente a partir do final do período escolástico (aí pelo século XIII, particularmente com Tomás de Aquino). Hoje, ainda que se afirme a diversidade das linguagens teológicas, falando-se até de uma teologia popular, o termo teologia se associa em geral ao trabalho sistemático, de elaboração teórica, realizado pelo teólogo profissional.²

Na esteira do uso de um conceito mais largo de “teologia”, designamos, neste artigo, por “discursos sobre Deus” quaisquer construções discursivas que têm, por objeto de referência, Deus, os deuses, os antepassados, ou quaisquer outras entidades do mundo espiritual, celeste ou invisível. Para definir o significado de “deus” – matéria-prima central de qualquer forma de teologia – adotamos a descrição fenomenológica, muito ampla, proposta por Tillich: “deuses são seres que transcendem, em poder e significado, o domínio da experiência comum e com os quais os seres humanos mantêm relações que ultrapassam, em intensidade e alcance, as relações comuns” (TILLICH, 2005, p. 220).

Se Deus ou os deuses constituem o assunto primeiro da teologia, esses seres não estão, entretanto, ao nosso dispor, como material que se possa dissecar. De todo modo, qualquer que seja a tradição religiosa em foco, tudo o que ela poderia dispor a respeito de Deus/dos deuses são discursos. Por mais profunda que se pudesse julgar sua experiência religiosa, esta só poderia ser comunicada como discurso. Enquanto construções discursivas, tais falas poderão se caracterizar por maior ou menor grau de sistematização teológica. Terão maior ou menor poder de convocação ao agir segundo as normas comunitárias vigentes ou para sua superação. Poderão

2. O teólogo Clodovis Boff, em sua tese doutoral (**Teologia e prática: teologia do político e suas mediações**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1993), reservava o termo “teologia” ao discurso científico da fé. No “prefácio autocrítico”, escrito à terceira edição (p. VIII-IX), propõe o alargamento do conceito, incluindo nele qualquer espécie de discurso religioso. A observação é do próprio autor. (Cf. também BOFF, 1998, p. 599).

ter marcas poéticas mais ou menos aparentes. Enquanto experiência humana de linguisticidade, quaisquer discursos sobre Deus carregarão, por fim, a ambiguidade própria da linguagem, seus limites e possibilidades, sua faculdade de, a um só tempo, dizer, não dizer tudo e, quiçá, dizer mais que o enunciado.

Somente sob a condição do falar/não falar, própria da linguagem, os deuses podem ser ditos. O teólogo Clodovis Boff (cf. 1998, p. 298) refere-se a uma “inadequação insanável” entre a realidade do Mistério e o pensamento, e entre este e a linguagem religiosa. Na mesma linha de raciocínio, mas utilizando-se de outro gênero discursivo, em epígrafe atribuída a um inventado Avô Celestino, afirma Mia Couto (2000, p. 7): “Deus é assunto delicado de pensar, faz conta um ovo: se apertarmos com força parte-se, se não seguramos bem cai.” A propósito, nesse jogo semântico do velar/desvelar reside o sentido da palavra mistério – cujo sentido etimológico, do verbo grego *myeo*, relaciona-se à ideia de segredar ou dar a iniciação nos mistérios. (Cf. BOFF, 1998, p. 298).

Na perspectiva de algumas tradições religiosas, Deus é compreendido no espaço do inominável. Não pode ser “possuído” por um nome. É a perspectiva, por exemplo, da tradição judaica e, até certo ponto, do cristianismo. Entre os judeus, desde os tempos bíblicos, ainda que se possa representar o nome de Deus pelo tetragrama sagrado, este jamais é pronunciado. Referem-se à divindade com o genérico *Adonai* (Senhor) ou simplesmente com *hashem*, isto é, *o nome*. Não podendo dar um nome a Deus, chamam-lhe *O Nome*.³

A linguagem religiosa, em sua condição fundamental de a um só tem-

3. A propósito do nome de Deus entre os judeus, uma curiosidade: no hebraico, os números podem ser representados pelas letras do alfabeto. Na lógica utilizada, o número quinze deveria ser formado pela justaposição das letras *iod* (que vale 10) e *he* (de valor 5). Entretanto, essa combinação daria nas duas primeiras letras do tetragrama sagrado. No extremo do respeito para com o nome de Deus, o número quinze se formará, fugindo à lógica, pela combinação de *tet* + *vav* (9+6).

po falar e não falar a realidade misteriosa de Deus e dos deuses, recorre com frequência a antropomorfismos e superlativismos de toda espécie. Deus, deuses, antepassados são, em primeiro lugar e de modo especial, os interlocutores do homem. O Ser supremo e criador, ainda que pensado como um *Deus otiosus*⁴ em algumas culturas, é aquele de quem provém a palavra, condição que permite ao homem nomear o mundo que o rodeia. Na falta de um nome adequado para nomear Deus, alguns povos tradicionais referem-se à divindade através de nomes que indicam seus atributos superlativos: terrível, poderoso, onisciente. Outras vezes, associam-lhe características do mundo animal ou da natureza: a ferocidade do leão, a mansidão do cordeiro, a força do touro, a acuidade de visão da águia, o troar das tempestades ou das cachoeiras. Outras vezes ainda, Deus/os deuses são pensados à nossa imagem e semelhança, com todas as nossas virtudes, paixões e taras.

Sem discutir – no âmbito conceitual da teologia – o caráter perfectível dessa linguagem, ou os possíveis equívocos a que ela poderia conduzir, observa-se, de qualquer modo, que a linguagem religiosa em geral é marcadamente metafórica. Qualquer nome ou atributo que venhamos a inventar para dizer a Divindade será, ao fim e ao cabo, uma metáfora. Sendo a metáfora um elemento constitutivo básico do discurso poético, conclui-se que as linguagens das construções literárias se mostram particularmente adequadas às articulações do discurso teológico.

Usamos aqui o termo metáfora no sentido proposto por Paul Ricoeur,

4. A ideia de um *Deus otiosus* apóia-se nas pesquisas de A. Lang (1844-1912), discípulo de Edward M. Tylor 1832-1917), segundo as quais, em muitas populações ágrafas, existe a crença num ser supremo, criador e transcendente, o qual, ainda que inativo, funcionava como referencial ético para a comunidade. Sobre tais concepções, a escola histórico-cultural de Viena, de Wilhelm Schmidt (1862-1954), defenderá a tese difusionista do *Urmonotheismus* – um monoteísmo ético primordial, fruto de um pensamento lógico e racional, capaz de perceber a ordem do cosmos, e que expressa, no âmbito religioso, a crença em uma causa primeira, criadora e onipotente; o politeísmo corresponderia a uma involução progressiva desse estágio inicial da humanidade. Um rápido panorama sobre a escola histórico-cultural de Viena pode ser encontrado em: Filoramo; Prandi, 1999, p. 62-65.

na obra **A metáfora viva** (2000). Para além da *forma* da metáfora, como “figura do discurso focalizado sobre a palavra”, ou do seu *sentido*, como “instauração de uma nova pertinência semântica”, Ricoeur propõe uma compreensão de metáfora no nível mais amplo do *discurso* (narrativo, poético), quando a *referência* do enunciado metafórico torna-se capaz de “redescrever” ou “redescobrir” a realidade. “A metáfora apresenta-se, então, como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela *ficção*.” (RICOEUR, 2000, *passim* p. 13. Os itálicos são do autor)⁵

Sob esses pressupostos, seria ilusório pretender reconduzir os “fatos” da linguagem religiosa construída pelo texto literário ao domínio das crenças e vivências religiosas cotidianas ao qual eles supostamente pertenceriam, em vista de informar sobre fatos sociais e históricos ligados ao âmbito religioso. Interessa-nos a linguagem metafórica sobre Deus e o sagrado enquanto estratégia de discurso com “poder de decifração” e de redescritção do mundo.

Nomear – as coisas, as pessoas, as experiências, os eventos – talvez seja uma das marcas mais fundamentais do humano. Constitui certamente um atributo próprio e exclusivo do ser humano, único possuidor de linguagem. Pela linguagem, como ser de linguagem, o homem está dotado do poder de construir memórias e projetos que dão significação às suas experiências de vida. Na base desse poder humano de significar sua própria existência no mundo – inventar passados e futuros – está a palavra. Não por acaso, mitos cosmogônicos de diferentes culturas associam a fundação do mundo ao poder mágico, conjuratório e criador da palavra.

Em seus estudos sobre as religiões da África negra, referindo-se ao lu-

5. Cf. o desenvolvimento da questão na seção *Por um conceito de “verdade metafórica”* (RICOEUR, 2000, p. 376-389).

gar eminente da palavra, Thomas *et* Luneau afirmam: “A palavra ritmada não somente está na origem do mundo, mas constitui o tecido ontológico de que está feito o universo. [...] Em certo sentido, palavra e universo se identificam...” (THOMAS; LUNEAU, 1969, p. 18).⁶ Na mesma linha, ao destacar o valor da palavra na cultura banto, Ruiz de Asúa diz: “O banto é oral, o que fala. Falando realiza-se e realiza” (ASÚA, 1985, p. 85). Tais concepções sobre a palavra, afirmadas em relação a culturas tradicionais africanas, certamente podem ser estendidas a qualquer cultura. Descontado o enorme valor que se deu à escrita, na cultura ocidental, pode-se ainda assim afirmar – plagiando aqueles teóricos: o ser humano é oral, é o que fala, a palavra é a sua plena manifestação.

Conforme as tradições do oeste africano, a criação do primeiro homem se deu quando o Ser Supremo, criador de todas as coisas, sentiu falta de um interlocutor. O mito da gênese primordial, segundo a tradição bambara do Komo⁷, do Mali, ensinado no decurso dos ritos de iniciação dos jovens, narra que:

*Não havia nada, senão um Ser.
Este Ser era um Vazio vivo,
a incubar potencialmente as existências possíveis.
O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.
O Ser-Um chamou-se de Maa Ngala.
Então ele criou ‘Fan’,
Um Ovo maravilhoso com nove divisões
No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.*

Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do conhecimento possível.

Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o interlocutor (kuma-nyon) que Maa Ngala

6. Tradução nossa de “Non seulement la parole rythmée est à l’origine du monde, mais encore elle constitue le tissu ontologique dont est fait l’univers. [...] Le verbe et l’univers s’identifient dans un certain sens...”

7. Komo é uma sociedade religiosa bambara, reservada aos adultos, e cujo deus, representado por uma máscara sagrada, também se chama Komo.

havia desejado para si.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala. (Citado por BÂ, 1982, p. 184). 8

Também na tradição judaico-cristã, o imaginário sobre a criação e a redenção do universo e, nele, do homem, associa-se ao Deus-Verbo, de quem o homem se faz interlocutor. Sua interlocução com o Mistério, o homem a pode trazer no próprio nome. Os afixos *el* e *iah* dos nomes hebraicos (*el* e *ias* em português) fazem dialogar as vivências e anseios humanos com os projetos do Mistério cujo nome não se pronuncia. Do mesmo modo que Maa, o Homem, contém já no nome algo do próprio Maa Ngala, o Divino, assim também “Elias” proclama que “Javé é Deus”; “Miqueias” pergunta “Quem é como Javé?” “Jeremias” diz que “Javé exalta”; “Josué”, “Isaías”, “Jesus” trazem no nome o anúncio de que “a salvação vem de Javé”.

Na obra literária de Mia Couto, marcada por abundantes construções discursivas sobre o âmbito do sagrado, as falas sobre Deus e os deuses se apresentam, ao fim e ao cabo, como leituras do homem e seus percalços. A “teologia” que se pode ler em seus escritos – caso se queira usar com largueza o termo, no sentido amplo de “discurso sobre Deus” – constrói-se mais exatamente como um discurso sobre o homem. Mais particularmente, a antroponímia criada por Mia Couto sugere: se Deus não cabe nas categorias e nomes que lhe inventamos, talvez possa ser dito, ainda que

8. Inúmeras tradições orais do oeste africano foram recolhidas pelo poeta e historiador Amadou Hampâté Bâ, do Mali. Suas concepções acerca da cultura tradicional da savana podem ser lidas em **Amkoullel, o menino fula** (2.ed. Palas Athena; Casa das Áfricas, 2008), misto de história, pesquisa etnográfica e autobiografia.

de modo apofático, nos nomes e falas que construímos para dizer a nós mesmos e as nossas vivências.

Ainda que se considere a ilimitude do campo do teologizável, não está em jogo perguntar sobre possíveis opções religiosas do escritor – no sentido de entender seus textos como um discurso da fé. Tampouco se trata de compreender que tudo o que assume as vozes dos marginalizados – como o faz a obra de Couto – torna-se, sem mais, teológico. Trata-se tão somente de buscar em sua obra a razão intuitiva que, na aparentemente simples tarefa literária de inventar nomes para as personagens, se abre, percebe, contempla, acolhe, apreende o mundo na sua condição de mistério. Pode-se afirmar, do escritor, que o discurso teológico que se pode ler em seus escritos literários reveste-se da linguagem que toma a forma da inteligência da fé – o *intellectus fidei* de Agostinho. Conforme Boff (1998, p. 64), esse *noûs* – na linguagem dos gregos – “refere-se, de maneira particularizada, à ‘experiência do ser’, à ‘sensibilidade religiosa’, à ‘consciência ética’, ao ‘sentimento do belo’, ao ‘sentido do amor’, ao ‘senso do humor’, enfim, às ‘razões do coração’”. Assim são os nomes de Couto: divinamente humanos.

falamos de Deus com nossos nomes

O universal costume de inventar nomes para designar, identificar e chamar as pessoas expressa uma especial – e certamente curiosa – forma de uso da palavra e da força que ela exprime. Os antropônimos, em sua inumerável variedade, podem estar relacionados a lugares geográficos, origem familiar, profissões, missão, crenças, devoções, modismos. Nas culturas ocidentais modernas, em geral, a atribuição do nome não obedece a critérios de individuação que busquem estabelecer correlações íntimas entre o significado do nome e a pessoa que o vai portar. Um nome, sacado aleatoriamente de uma lista encontrada nas bancas de jornais, copiado de

algum artista de sucesso ou simplesmente inventado por caprichos dos pais, marcará jurídica e socialmente a existência de uma pessoa pela vida afora.

Nas culturas tradicionais, ainda que a escolha do nome obedeça também a variada gama de motivações – incluindo processos aleatórios, como sorteio e experimentação –, o nome é compreendido como algo que revela os qualificativos mais íntimos e profundos do ser. Não só revela. A palavra que nomeia a pessoa, mais que mera denominação, é a própria pessoa com sua identidade e atributos próprios.

Esse modo de compreender o nomear, característico de culturas orais, encontra-se amplamente utilizado por Mia Couto na construção de suas personagens. No conto *O nome gordo de Isidorangela*, da coletânea **O fio das missangas** (2003a, p. 49-53), já no título, se expressa a correlação entre o “tamanho vasto e demorado” da moça e o de seu respectivo nome. Diz o conto expressamente: “Isidorangela era o nome da obesa moça. Nome gordo, ao travar da pena. Na rua, na escola, ela era motivo de riso. E havia razão para chacotear: a miúda sobrava de si mesma, pernas rasas arrastando-se em passitos redondos e estofados” (p. 49). O estranho antropônimo recebe especial relevo ao se fazer acompanhar por adjetivos e verbos que sugerem peso, dificuldade, excesso: nome *gordo*, moça *obesa*, pernas *rasas*, passitos *redondos* e *estofados*, travar, sobrar, arrastar. Ao excesso configurado no nome se lhe acrescentará, de sobejo, um outro nome que também sugere o grandioso: o apelido de “o Monumento”.

Em expressivo contraste com o sobejo sugerido no nome da gorda Isidorangela, o conto *A saia almarrotada*, da mesma coletânea (COUTO, 2003a, p. 24-27), apresenta como protagonista-narradora uma miúda a quem lhe falta tudo, inclusive o nome. “Nasci para cozinha, pano e pranto. Ensinaaram-me tanta vergonha em sentir prazer, que acabei sentindo prazer em ter vergonha” (p. 24). Em sua auto-apresentação, revela a única

razão de seu drama: a falta de um nome. Diz a protagonista: “Minha mãe nunca soletrou meu nome. Ela se calou no meu primeiro choro, tragada pelo silêncio” (p. 24). No extremo da falta, “desalojada das vontades”, fazendo-se a última na disputa pelas migalhas da comida, a voz do pai lhe socorria:

“Deixem um pouco para a miúda.” (p. 25) Comenta então a moça, na voz do narrador: “Afinal, sempre eu tinha um socorro. Um pouco para a miúda: assim, sem necessidade de nome. Que o meu nome tinha tombado nesse poço escuro em que minha mãe se afundara. E os olhos da família, numerosos e suspensos, a contemplarem a minha mão, atravessando vagarosamente a fome. Não tendo nome, faltava só não ter corpo.” (COUTO, 2003a, p. 25).

Na fantasia de ser surpreendida por um homem que a amasse em plena tristeza, sonha: “Esse homem me daria, por fim, um nome” (p. 26). Acossada pelas tantas (des)ordens que impedem o seu “apetite de nascer”, que se lhe impõem pela falta de um nome, finalmente lança fogo sobre si mesma. Não possuir um nome equivale, assim, a não existir plenamente. Ou a ter uma existência destituída de pertencimento e significação.

Possuir um nome corresponde, em contrapartida, a ter uma identidade, a ser reconhecido na sua individualidade. Conforme Tempels, na cultura tradicional banto, o primeiro critério de individualização da pessoa é o nome. O nome “exprime a natureza individual do ser, [...] é a realidade mesma do indivíduo” (TEMPELS, 1949, p. 72-73). A essa realidade individual, os banto chamam-na *mntu*. Para estabelecer a diferença de aceção entre o ocidental e o banto, acerca do nome, o autor conta uma experiência vivida por ele:

Batizei um bebê negro e, ao registrar o ato, perguntei aos pais: Seu nome é Ngoi? Responderam: É ele. E seu nome cristão é Joseph? Responderam: Sim, ele se chama Joseph. O nome indígena designa com efeito quem é a criança, enquanto que o nome cristão é qualquer coisa de adventício, de estrangeiro,

de europeu.⁹

Na esteira das pesquisas de Tempels e de outros teóricos, acerca do nome na cultura banto, o missionário Ruiz de Asúa explica que

o recém nascido chega a ser um muntu unicamente quando o pai ou o adivinho lhe dá o nome o ou pronuncia. Até esse momento o corpinho é um kintu, uma coisa. [...] O ser que se diferencia do animal e que tem um lugar na sociedade dos homens não se engendra pelo acto do nascimento, mas pela palavra-semen, quando se lhe põe um nome. (ASÚA, 1985, p. 268-269).

Na cultura tradicional, o nome não apenas identifica a pessoa que o porta, senão outorga-lhe uma lugar na comunidade. A palavra que nomeia o *muntu* é sempre ativa e realiza o dinamismo vital do qual participa toda a comunidade. O nome de uma pessoa, em sua individualidade, pertence de certa forma também à comunidade. Por isso, “a imposição de um nome obedece a motivações que afetam vitalmente tanto a pessoa como a comunidade” (ASÚA, 1985, p. 268).

Considerando que a comunidade, no arco da participação vital, encontra-se ligada aos deuses e antepassados, o nome do indivíduo porta, finalmente, o destino traçado por eles. Neste sentido, podemos entender as palavras da narradora da *Lenda de Namarói*. Acamada, ao falar de si ao repórter que busca uma história, começa com o solene intróito: “Por minha boca falam, no calor da febre, os que nos fazem existir e nos dão e retiram nossos nomes” (COUTO, 1996, p. 99).

Estudando a presença de tais concepções no Moçambique atual, a antropóloga Brigitte Bagnol analisa o caso de uma criança irrequieta, cho-

9. Tradução livre de: J'avais baptisé un bébé noir et portant l'acte au registre, j'interrogeai les parentes: “son nom indigène est donc bien Ngoi?”; réponse “c'est lui”; et son nom chrétien est donc bien Joseph?”, réponse: “Oui”. Le nom indigène designe en effet qui est l'enfant, tandis que le nom chrétien est quelque chose d'adventice, d'étranger, d'européen. (TEMPELS, 1949, p. 73). (Tradução nossa. O negrito é do autor).

rona, cuja aflição os pais temiam estar relacionada a um nome não aceito pelos antepassados. Segundo a explicação do pai, era necessário “experimentar nomes diferentes. Pode ser aceite pelos antepassados e pode não ser. [...] Dar um nome é mostrar respeito e veneração. [Para os antepassados, o nome] é uma forma de ser reencarnado e lembrado com o antepassado” (BAGNOL, 2008, p. 259). Comenta a pesquisadora: “A atribuição de um nome a uma criança é um momento de tensão e questionamento para a família. Dando um nome a uma criança, os pais e os familiares procuram interpretar os desejos dos antepassados” (BAGNOL, 2008, p. 259).

No diálogo entre Marianinho e seu tio Abstinência – personagens de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (2003) –, se expressa a estreita correlação entre a vida dos vivos, a vida da comunidade e o nome dos antepassados. Com a mão sobre o peito do rapaz, num gesto solene de investidura e de exigência de fidelidade, o tio mais velho Abstinência diz: “– Não esqueça: você recebeu o nome do velho Mariano. Não esqueça” (p. 22). Ao que Marianinho [o narrador] comenta, em expressa referência à voz da tradição: “O Tio minguou no esclarecimento. Já não era ele que falava. Uma voz infinita se esfumava em meus ouvidos: não apenas eu continuava a vida do falecido. Eu era a vida dele” (COUTO, 2003b, p. 22). A estreita correlação entre a vida do avô e a do neto já se antecipa na escolha do nome. “Desde que nascera o Avô Mariano me havia escolhido para sua preferência. Herdara seu nome” (COUTO, 2003b, p. 45).

Juntamente com o nome, como que por um poder mágico e conjuratório do ato de nomear, o indivíduo recebe e carrega o conjunto de saberes, normas e crenças que formam o imaginário que se lhe antecede na cultura, como herança familiar e comunitária. Neste sentido, ganha pertinência a ideia de que não se escolhe o nome para o indivíduo e sim o indivíduo para o nome. Na auto-apresentação de seu nome, cujo significado imbrica-se na história de seu pai, a personagem Kindzu de **Terra**

sonâmbula (publicado em 1992) assim fala: “Sou chamado de Kindzu. É o nome que se dá às palmeiras mindinhas, essas que se curvam junto às praias. [...] *Meu pai me escolheu para esse nome*, homenagem à sua única preferência: beber sura, o vinho das palmeiras” (COUTO, 2007a, p. 15). Nosso grifo aponta a curiosa inversão que, de alguma forma, faz o nome apropriar-se do indivíduo.

Se o fato de receber o nome constitui o pertencimento à comunidade, o ato de nomear se compreende dotado de uma virtude mágica capaz de submeter o nomeado. Na cultura tradicional, dar nome a uma coisa ou pessoa equivale a conhecer sua natureza e poder exercer alguma forma de domínio e posse sobre ela. Por essa razão – conforme nos informa Asúa (1985, p. 269) –, os banto podem ter vários nomes, ocultando-se entretanto aquele nome que nomeia verdadeiramente o indivíduo. Esse “nome interior” – na expressão de Tempels (1949, p. 73) – ninguém o conhece, senão alguns parentes, os companheiros de iniciação ou de sociedades secretas. Ocasionalmente, nessas culturas, batizam ou rebatizam as crianças com nomes feios e estranhos, para que a doença e a morte não sejam atraídas pelos miúdos. As palavras que uma pessoa profere e, mais particularmente, seu próprio nome podem tornar-se uma via pela qual alguém – um estranho, um *chicuembo*, esse espírito maléfico – pode invadir e dominar sua existência.

A dimensão íntima e secreta do nome pode ser ilustrada pela cena de **O último vôo do flamingo** (2005), em que o velho Sulpício nega-se a falar diante de um europeu. Massimo Risi, um italiano que acompanhava a delegação de eminentes autoridades, vindas a Tizangara para investigar o sumiço de soldados da ONU, chama Sulpício pelo nome. Este reage: “– Não diga o meu nome! Nunca mais!” Comenta o narrador: “Eu conhecia seu princípio: o nome da pessoa é íntimo, como se fosse um ser dentro do ser. Devia haver uma autorização para alguém pronunciar o nome de

um outro. O que o italiano fazia, em seu entender, era já uma invasão” (COUTO, 2005, p. 134).

O segredo do nome interior e verdadeiro pode ser ocultado pela pluralidade de nomes. Mas essa não é a única razão pela qual o homem da cultura tradicional muda de nome. Ao longo de sua vida, a pessoa pode revelar seu *muntu*, sua identidade individual, sob nomes diversos. A identidade individual manifesta-se no nome, mas este não pode fixá-la de forma cristalizada. Assim, além do “nome interior” – o primeiro, no sentido de fundante – que jamais se perde, a pessoa pode receber outros nomes capazes de expressar o dinamismo de sua existência, marcada por variada gama de eventos significativos. A iniciação, a circuncisão, a posseção pelos espíritos, a entrada em sociedades secretas, o novo emprego, o serviço militar podem provocar a adoção de um novo nome. (Cf. TEMPELS, 1949, p. 73 e ASÚA, 1985, p. 270). Além do nome que se recebe ou se adota por ocasião de um acontecimento significativo, a pessoa pode escolher também algum nome adventício, sem relação profunda com sua pessoa, podendo ainda abandoná-lo conforme sua vontade.

Ao entrelaçar o texto literário com informações etnográficas, pretendemos apontar a criação literária de Mia Couto em seu modo atento de olhar as tradições da cultura de seu país, os lugares, as vozes e os nomes do povo. Entretanto, vale salientar, o mister do escritor não se confunde com a tarefa de documentar ou ilustrar a tradição. Na retomada que Couto faz da tradição, encontramos, isto sim, os constantes hibridismos, desconstruções e deslocamentos que caracterizam sua obra.

Voltemos à gorda Isidorangela. Em conformidade com a compreensão tradicional acerca do nome, o atributo mais característico da personagem – seu vasto tamanho – se concretiza também no seu nome. Até esse ponto, demonstra-se a criatividade do escritor em inventar o “nome adequado” para caracterizar sua personagem. Convocado pelo narrador, o leitor em-

barca no clima do risível, proporcionado pela descrição da patética figura: gorda, monumental, com seu inseparável algodão doce. Entretanto, sem demora, ocorre o deslizamento: o foco narrativo se desloca do excesso de tamanho da moça para o excesso de descaso com que é tratada, pelo fato de ser gorda. E, na encenação das relações entre as personagens, levanta ainda a pergunta sobre o diferente: a gorda não será minha irmã?

Semelhante deslizamento de sentido podemos encontrar também no nome de Mariavilhosa, de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. Seu nome sugere beleza e encantamento.¹⁰ Tendo chegado a Luardo-Chão disfarçada de marinheiro, atraiu a atenção de Fulano Malta, que lhe descobrirá o segredo e se tornará depois seu marido. “Fulano se encontrara com esse marinheiro de água doce e o seu coração detectou, para além do disfarce, a mulher da sua vida” (p. 104). Mariavilhosa receberá de Fulano amor e cuidados. Entretanto, seu nome contrasta com sua história de sofrimento, perdas, cicatrizes e interditos de toda espécie. Revela-nos o narrador que Mariavilhosa fora violada e engravidara. Abortara e seu ventre adoecera para sempre, não podendo mais gerar filhos. Marianinho [o narrador] não é seu filho, como se vem a saber ao final do romance. Contrariando seu nome, Mariavilhosa torna-se uma mulher infeliz, melancólica, amarga. Escolhe viver/morrer nas águas, uma vez que já carrega as águas, o mar, em seu próprio nome.

O já citado Abstinência, de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**, é outra personagem cujo nome, em relação ao uso que Couto faz da tradição, revela ao mesmo tempo consonâncias, contrastes e deslizamentos. Já no primeiro capítulo do romance, coerentemente com seu nome, Abstinência é “magro e engomado, ocupado a trançar lembranças” (p. 17). Magro, de pouco falar, “um exilado em sua própria casa”, “só

10. Sobre a construção e caracterização de algumas personagens da obra de Mia Couto, seus nomes e sua relação com os elementos água, terra e outros da cultura moçambicana, cf. Fonseca *et Cury* (2008, p. 105-119). Sobre o nome de Mariavilhosa, cf., da obra citada, a p. 110.

e único”, “Abstinêncio Mariano despendera a vida inteira na sombra da repartição. A penumbra adentrou-se nele como um bolor e acabou ficando saudoso de um tempo nunca havido, viúvo mesmo sem ter nunca casado” (COUTO, 2003b, p. 17).

Na metade do romance, a personagem de Abstinêncio volta outra vez ao centro da narrativa. Repete-se aí a íntima conexão entre a personagem e seu nome: “Aos poucos o nosso tio mais velho foi emagrecendo, parecendo querer insubstanciar-se. Ao princípio, o médico suspeitara haver doença por detrás de tanta magreza. Examinara o seu estado. Mas não havia enfermidade. Abstinêncio era magro por timidez: para ser menos visto” (COUTO, 2003b, p. 119). No auge do esconder-se de si mesmo, Abstinêncio abstém-se também do seu próprio nome. “Ele passou a mudar de nome. Como se o que trazia, por herança, de baptismo, já não servisse. Meu tio assumia os nomes de todos os que faleciam. Morria José e ele se nomeava José. Falecia Raimundo e ele passava a ser Raimundo” (COUTO, 2003b, p. 119). Se, na tradição, a pluralidade de nomes pode expressar o dinamismo da existência, em Abstinêncio, por contraste, seus muitos nomes expressam solidão, melancólico recolhimento, falta, cujo sintoma se revela, como excesso, na emoção buscada na bebida e nas meninas.

Outra personagem, cuja pluralidade de nomes revela bem mais a falta, é Jesustino da Anunciação Rodrigues, o alfaiate goês de **O outro pé da sereia** (2006). Encontrando-se com a enteada Mwadia, que voltava à casa paterna, pergunta com excitação:

– *Sabe como me chamo nestes ultimamentes? [...]*

– *Jesustino ! Agora, chamo-me Jesustino.*

No ano passado, ele tinha sido Ildefonso. Já fora Agnelo, Ambrósio, Epifânio, Cesaltino, Ascolino, Salvador. E muitos, muitos outros. Desde que casara, mudava de nome em cada aniversário. O argumento era que, assim, em trânsito nominal, acabaria vivendo mais tempo.

– *Ter um nome só: é isso que apressa a morte. [...]* (COUTO, 2006, p. 71).

A pluralidade de nomes, todavia, não significa para ele a abundância e a vitalidade da experiência humana, sintomas de morte adiada. Jesustino é indiano. Embora sendo um “índico”, tendo várias pátrias, concretizando-se como “mistura de português, africano e asiático” (COUTO, 2006, p. 176), Jesustino não pertence a nenhum lugar. Adota sucessivos nomes portugueses, mas o português não é a sua língua. Maneja o português “como quem costura trapos” (COUTO, 2006, p. 130), comenta o narrador referindo-se à profissão e à fala estropiada do goês.

A propósito dessa falta de memória, que os múltiplos nomes não são capazes de preencher, o narrador revela que Jesustino contrai, menos por esquecimento e mais por estratégia para esquecer, o nome que já usara anteriormente. Reincidia agora no mesmo nome, “esquecido do seu passado” (COUTO, 2006, p. 71). Ora, a falta de memória atinge não apenas os “traduzidos” de uma cultura a outra – conforme expressão cunhada por Homi Bhabha, teórico dos estudos culturais –, mas também os que são deserdados em sua própria terra. “*Devia mudar de nome, minha filha, esse seu nome já é tão antigo*” – diz Jesustino a Mwadia. Frente ao conselho do padrasto, o narrador, postando-se no lugar da moça, comenta:

O sorriso dela era triste. O que ela queria, na verdade, era nunca ter recebido nome. A casa tem nome? E que nome tem a pedra? Admitia, contrafeita, que o padrasto tinha a sua razão: deram-nos nome como um modo de nos dizerem que não temos eternidade. E sentiu saudade do seu oculto lugar, além do rio. Ao menos lá, em Antigamente, ela se esquecia de ter nome, ter rosto, ter idade. (COUTO, 2006, p. 71).

Diversas outras personagens da obra de Mia Couto, já pela indicação do nome, podem ser lidas como seres da falta, da ausência, da nulidade. A abertura do conto *Meia culpa, meia própria culpa* (COUTO, 2003a, p. 33-36) expressa de modo pleno essa característica. “Nunca quis. Nem muito, nem parte. Nunca fui eu, nem dona, nem senhora. Sempre fiquei entre o meio e a metade. Nunca passei de meios caminhos, meios desejos, meia

saudade. Daí o meu nome: Maria Metade” (COUTO, 2003a, p. 33). Ao apresentar seu marido, no jogo irônico que indica um valor quantitativo para no entanto expressar a falta, Maria se torna plenamente Metade.

A meu esposo chamavam Seis. Desde nascença ele nunca ascendera a uma pessoa. Em vez de nome lhe puseram um número. O algarismo dizia toda a sua vida: despegava às seis, retornava às seis. Seis irmãos, todos falecidos. Seis empregos, todos perdidos. E acrescento um segredo: seis amantes, todas actuais. (COUTO, 2003a, p.33).

Essa condição marginal marca, a partir do nome, o lugar de inúmeras outras personagens: Nãozinha, Miserinha, Zero Madzero e outras. Sua condição de ser de “fronteira” – conforme expressão reiteradamente usada por Fonseca *et* Cury (2008, v.g. p. 105) para caracterizar os espaços ficcionais de Mia Couto – os coloca, ao mesmo tempo, no lugar da negação e da afirmação, da ausência e da presença, da loucura e da lucidez, do esquecimento e da memória.

Nãozinha,¹¹ personagem de **A varanda do frangipani** (2007), carrega metonimicamente, na negação e no diminutivo expressos no nome, a condição de exílio e esquecimento de todos os velhos do asilo. Ainda que seu nome signifique pequenez e anulação, frente à lógica e à falta de memória do inspetor do asilo, ela é a feiticeira, a que conhece os segredos das plantas, o que lhe facultará a ligação com os espíritos e antepassados, vitalizando a tradição representada pelos velhos.

Miserinha,¹² personagem de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**, apesar de gorda também ela marcada pelo diminutivo do nome, tem seu lugar junto aos pedintes e miseráveis. Sua condição miserável se explica: “Quando o marido dela morreu, vieram familiares que Miserinha nunca tinha visto. Levaram-lhe tudo, os bens, as terras. Até a

11. Sobre a personagem Nãozinha, cf. Fonseca *et* Cury (2008, p.78 e 109).

12. Sobre Miserinha, cf. Fonseca *et* Cury (2008, p. 109).

casa. Ela então ressuscitou esse nome que lhe tinham dado na adolescência: Miserinha” (COUTO, 2003b, p. 131). Embora tendo perdido parcialmente a visão, Miserinha é capaz de ver sombras e ouvir vozes; sabe ler os caminhos e os passos dos homens (cf. p. 20). Seu viver, de linhas confusas e emaranhadas como as do lençol que costura (cf. p. 244), é feito de contradições e de desenredos. Entretanto, possui um poder que ultrapassa e destoa com o nome. É profetisa e feiticeira, mantenedora dos segredos da tradição. Ao costurar suas memórias, recompõe as temporalidades.

Zero Madzero, de **O outro pé da sereia**, carrega no nome – conforme aponta Fonseca *et* Cury (2008, p. 114) – a “duplicação do número indicativo de total ausência de quantidade”. Embalado no silêncio, “à procura das palavras”, “atingido por uma estranha cegueira” que o tornava “invisível para palavras”, “Zero se aproximava do próprio nome: ele se anulava, em ocaso de si mesmo” (COUTO, 2006, *passim* p. 14). Embora morador do isolado sítio de Antigamente, criador de burros e cabritos e marido de Mwadia, Zero ocupa, no entanto, o ubíquo lugar da vida e da morte. Estrategicamente, do começo ao fim, o romance deixa em aberto a dúvida a respeito de ele estar morto ou vivo.

Conforme reitera Fonseca *et* Cury (2008, p. 105), Mia Couto “(...) se apresenta como um ser de fronteira: entre culturas, entre tradições, entre línguas, entre costumes.” O material literário de sua escrita, já a partir da extensa lista dos nomes-personagens por ele inventados, não permite esgotar a reflexão sobre essas fronteiras, com sua diversidade e com suas contradições, rupturas e deslizamentos. Considerando, pois, a riqueza do material literário e o caráter necessariamente inconcluso da reflexão sobre tamanha diversidade, importa por fim, à guisa de fechamento, apontar a enorme dose de criatividade de Couto na invenção dos nomes com que batiza suas personagens.

Num texto em que tece curiosas perguntas à língua portuguesa¹³, Mia Couto afirma: “A língua que eu quero é essa que perde função e se torna carícia. O que me apronta é o gosto da palavra, o mesmo que a asa sente aquando o vôo. Meu desejo é desalinhar a linguagem, colocando nela as quantas dimensões da Vida. E quantas são? Se a vida tem é idimensões.” E pergunta, entre inúmeras outras brincadeiras com a língua: “Em águas doces, alguém se pode salpicar?” “Um gordo, tipo barril, é um barrilgudo?”

Na esteira das inventivas perguntas de Couto, nessa “soma de colorações”, “adição de músicas e enfeites”, superstições e danças, com que o escritor reinventa a língua e, particularmente, tece seus nomes-personagens, também perguntamos: Sexta-feira, dia útil da semana, não seria um ótimo nome para um desses inúteis mendigos que “todas sextas-feiras invadem a cidade à cata de esmola dos muçulmanos”?¹⁴ (COUTO, 2003a, p. 67). Edmundo Esplendor Marcial Capitani, de **O outro pé da sereia**, certamente é um nome adequado (e irônico) para um capitão que se engalana de glórias dos tempos coloniais. Considerando a derrota dos exércitos coloniais frente às tropas revolucionárias, não caberia bem ao general português o nome de Kaúlza de Arriaga? (cf. COUTO, 2006, p. 97-98). Uma criança que tivesse nascido no dia da independência, 25 de junho, não poderia chamar-se justamente Vinticinco de Junho? E, caso o nome fosse demasiado, não lhe iria bem o diminutivo Junhito? (cf. COUTO, 2007a, p. 16-17). A um homem comum, qualquer, insignificante, que tivesse ajudado a concretizar a independência e que, no entanto, se encontra frustrado com os rumos do país, não lhe cai bem o nome de Fulano Malta? (cf. COUTO, 2003b, p. 16; 72-73). Como se chamará a mulher atraente, “mulherosa”, que desoculta aos olhares dos homens os seios volumosos,

13. COUTO, Mia. *Perguntas à língua portuguesa*. **Guia Brasil**, Lisboa, 1995. *Apud* ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 62-63.

14. Cf. o conto *O mendigo Sexta-feira jogando no mundial*. In: **O fio das missangas** (2003a, p. 67-69).

os ombros, as coxas? Admirança. (cf. COUTO, 2003b, p. 57-58). A quem pertencerá o nome Temporina? A uma mulher que carrega a estranha condição de ser ao mesmo tempo velha e moça, de ter um rosto encarquilhado e um corpo polpudo e convidativo (cf. COUTO, 2005, p. 39). Como será a personagem de João Loucomotiva? A de um antigo guarda-freio dos comboios ferroviários, descarrilado de suas faculdades mentais (cf. COUTO, 2003b, p. 97-98). Como se deverá nomear um aprendiz de alfaiate? Na encenação dos espaços coloniais britânicos ou portugueses, onde se podia encontrar em cada residência colonial a máquina de costura inglesa da marca Singer,¹⁵ o aprendiz será Singério (cf. COUTO, 2006, p. 119). Como será uma personagem de nome Siqueleto? Um aldeão idoso, abandonado, esquelético, desdentado, que tem por animal doméstico uma hiena (cf. COUTO, 2007a, p. 65-68). Que nome dar a um funcionário de baixo escalão, subserviente, que não tem outro projeto senão mamar nas tetas do poder público? Chupanga (cf. COUTO, 2005, p. 16). Quem será Ana Deusqueira? Uma personagem cujo nome demarca a dupla condição de marginalizada, que vive ao Deus dará, e ao mesmo tempo querida por Deus; ninguém senão uma prostituta¹⁶ (cf. COUTO, 2005, p. 29). Como se chamará um casuísta espertalhão, aproveitador de oportunidades, que pensa com números e raciocina com palavras? Casuarino (cf. COUTO, 2006, p. 129-130). E que nome se dará a um feiticeiro, representante das tradições, ligado por profissão ao mundo dos mortos, mas ao mesmo tempo adepto das modernidades eletrônicas e em busca de autopromoção? Lázaro Vivo (cf. COUTO, 2006, p. 24; 270-271). A lista continua: Sulpício, Andorinho, Euzinha, Bartolomeu Sozinho, Dulcineusa, Arcanjo Mistura, Matambira, Últmio; cada um com boas razões para ter o nome que tem.

15. René Depestre, poeta haitiano, escreveu, na década de 50, um poema no qual a máquina Singer metaforiza as ambiguidades da máquina colonial e suas práticas. Refere-se à presença de “uma máquina Singer num lar negro, árabe, indiano, malasiano, chinês, anamita.” (Tradução de M. Nazareth Fonseca). Sobre o poema de Depestre, cf. o capítulo *Revoluções encenadas pela literatura*, em Fonseca, 2008, p. 197-206.

16. Sobre a personagem Ana Deusqueira, cf. Fonseca *et Cury*, 2008, p. 113-114.

Conclusão

A condição fundante de a linguagem a um só tempo poder dizer e não dizer as vivências humanas marca também as diferentes falas sobre Deus. Na impossibilidade de abarcar o mistério de Deus, a linguagem o faz através de formas perfectíveis, apofáticas, muitas vezes metafóricas. Por esse caminho, na busca por dizer a Deus, nossa linguagem acaba por dizer e decifrar o nosso mundo humano.

Dentre os tantos usos metafóricos para dizer a Deus encontra-se aquele que relaciona o Divino e o humano já na escolha da palavra que nomeia a pessoa com seu nome próprio. Nas culturas tradicionais, particularmente, o nome se compreende como a pessoa mesma, com sua identidade e atributos próprios. Mais: o nome outorga ao indivíduo um lugar na comunidade, no arco das relações sagradas que ela estabelece com os deuses e antepassados.

Chama a atenção, nos romances e contos de Mia Couto, a enorme variedade de nomes com que o escritor batiza suas personagens – nomes inventivos, curiosos. Para além da criatividade do escritor, pode-se apontar em sua antroponímia a retomada de traços da tradição oral. Entretanto, o autor não o faz sem rasurar a mesma tradição. Muitas de suas personagens serão, por isso, marginais, de fronteira, do lugar híbrido, do não-lugar – metonímias da falta de rumos da nação moçambicana, no período posterior à independência.

Ao inventar, a partir da margem, seus nomes-personagens, Mia Couto explicita um projeto literário marcado pelo compromisso político, de par com o esforço maior da construção identitária da nação moçambicana. A partir da leitura das personagens do escritor, Fonseca *et* Cury comentam seu projeto:

Pela boca dessas personagens de fronteira, tresloucadas, deslocadas se afirma com maior radicalidade o projeto literário do escritor que, na invenção de estórias, percebe sua identidade e

a de seu povo e a construção de uma possibilidade de futuro. Não se trata, contudo, de supor uma superação dos conflitos característicos do pós-independência, mas de acreditar na força de recuperação da terra, do homem. (FONSECA et CURY, 2008, p. 119).

Ao reger, em tom de esperança, as desarmonias e descompassos de tantas vozes desafinadas, Mia Couto se posta no “lugar divino” da criação, participando, pelo fazer literário, da luta em busca da paz. Ainda que des-sacralizando as tradições e outros espaços das sacralidades, ao dar nome e voz aos da margem, o texto de Mia Couto se oferece como oportuno constructo teologizável.

Referências

- AGOSTINHO (354-430, Santo, Bispo de Hipona). A cidade de Deus: contra os pagãos. (Livros I a X). Trad. de Oscar Paes Leme. 2.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. **Mia Couto, o desanoitecer da palavra**: estudo, seleção de textos inéditos e bibliografia anotada de um autor moçambicano. Praia-Mindelo: Embaixada de Portugal; Centro Cultural Português, 1998.
- ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz de. Cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- BÂ, Amadou Hampâté. Ankoullél, o menino fula. Trad. de Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Pallas Athena; Casa das Áfricas, 2003.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: História Geral da África. Vol. I (coordenado por Joseph KI-ZERBO): Metodologia e pré-história da África. Trad. de Beatriz Turquetti et alii. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982, p. 181-218.
- BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique. *Análise Social*, Lisboa, v. 43, n. 187, p. 251-272, jun. 2008.
- BOFF, Clodovis. Teologia e prática: teologia do político e suas mediações. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BOFF, Clodovis. Teoria do método teológico. Petrópolis: Vozes, 1998.
- COUTO, Mia . Estórias abensonhadas: contos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

- COUTO, Mia. O fio das missangas: contos. Maputo: Ndjira, 2003a.
- COUTO, Mia. Mar me quer. Ilustrações de João Nasi Pereira. Maputo: Ndjira, 2000.
- COUTO, Mia. O outro pé da sereia. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- COUTO, Mia. Terra sonâmbula. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- COUTO, Mia. Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.
- COUTO, Mia. O último voo do flamingo. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- COUTO, Mia. A varanda do frangipani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literaturas africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. Mia Couto: espaços ficcionais. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Trad. de M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. A metáfora viva. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- TEMPELS, Placide. La philosophie bantoue. Trad. du néerlandais par A. Rubbens. Paris: Presence Africaine, 1949.
- THOMAS, L. V.; LUNEAU, R. Les religions d'Afrique Noire: textes et traditions sacrés. Paris: Fayard/Denoël, 1969.
- TILLICH, Paul. Teologia sistemática: três volumes em um. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.