

*A VARANDA DO FRANGIPANI: UM CRONOTOPO DA ÁFRICA  
TRADICIONAL*

*A VARANDA DO FRANGIPANI: A CHRONOTOPE OF THE TRADITIONAL  
AFRICA*

Thalita Pereira Barbosa\*

**RESUMO:** A partir do conceito de cronotopo proposto por Mikhail Bakhtin, intentamos analisar a constituição, em *A varanda do frangipani*, de Mia Couto, de um espaço-tempo específico da África, no qual se encontram os elementos culturais da tradição africana. Também as personagens do romance são consideradas segundo a imagem cronotópica que compõem na narrativa. Pretendemos verificar, no romance de Mia Couto, uma proposta de preservação dos valores tradicionais mediante sua integração às sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: cronotopo, África tradicional, Mia Couto.

**ABSTRACT:** From the concept of chronotope proposed by Mikhail Bakhtin, we aim to analyze the constitution, in Mia Couto's *A varanda do frangipani*, of a specific space-time in Africa, in which are found the cultural elements of the African tradition. Also the characters of the novel are considered according to the chronotopic image that they compose in the narrative. We intend to verify, in Mia Couto's novel, a proposal for the preservation of traditional values through their integration into contemporary societies.

*Keywords: chronotope, traditional Africa, Mia Couto.*

## **1. O cronotopo da tradição**

Mikhail Bakhtin, em *Questões de literatura e de estética* (1998), apresenta-nos o conceito de cronotopo como a “interligação fundamental das relações temporais e espaciais, artisticamente assimiladas em literatura” (p. 211), de modo que “No cronotopo artístico-literário ocorre a fusão dos indícios espaciais e temporais num todo compreensivo e concreto” (p. 211). A partir da proposta

---

\* Universidade de Brasília (UnB), Brasília. Bacharelada em Letras Português pela UnB. E-mail: thalitabarbosa@gmail.com

bakhtiniana de indissolubilidade entre tempo e espaço, verificamos a existência, em *A varanda do frangipani*, de Mia Couto, de um cronotopo africano especial, no qual se concentram valores culturais intrínsecos à chamada África tradicional, que remontam ao passado pré-colonial desse continente.

A abordagem do romance de Mia Couto sob o viés de um cronotopo específico concede-nos a possibilidade de compreensão do conteúdo narrativo em seus elementos constitutivos de raízes imanentemente africanas, bem como de suas personagens, uma vez que “O cronotopo como categoria conteudístico-formal determina (em medida significativa) também a imagem do indivíduo na literatura; essa imagem sempre é fundamentalmente cronotópica” (ibidem, p. 212). Ademais,

Para entrar na nossa experiência (experiência social, inclusive), esses significados [artísticos], quaisquer que eles sejam, devem receber uma expressão espaço-temporal qualquer, ou seja, uma forma *sígnica* audível e visível por nós [...]. Sem esta expressão espaço-temporal é impossível até mesmo a reflexão mais abstrata. (ibidem, p. 361-362).

Assim, observamos, na obra ora em análise, que o espaço da narrativa, a fortaleza de São Nicolau, localizada em uma ilha de mesmo nome, constitui um cronotopo literário, porquanto esse espaço específico, fechado e isolado do resto do mundo, lugar que “Apenas pelo ar se alcançava” (COUTO, 2007, p. 20), encerra em si também um tempo específico, qual seja o tempo de uma África anterior, que não se identifica com a África contemporânea. Trata-se, portanto, do tempo e do espaço da África tradicional.

Quando falamos aqui em África tradicional, precisamos ter em mente que *A varanda do frangipani*, além de ser considerada obra de literatura africana, deve ser pensada enquanto produção literária moçambicana, sendo certo que o cronotopo identificado no ambiente da ilha de São Nicolau está cercado por outro: o do tempo e do espaço atuais de Moçambique. Desse modo, os reflexos do cronotopo de Moçambique atual influem no espaço-tempo da fortaleza e são registrados na narrativa de Mia Couto.

A própria existência do cronotopo de São Nicolau é condicionada pela história de Moçambique e sua realidade contemporânea – no período colonial teria sido construída a fortaleza para uso comercial e defensivo dos portugueses; com a guerra de independência moçambicana sua destinação passaria a ser a de “uma prisão para encerrar os revolucionários que combatiam contra os portugueses” (ibidem, p. 11), razão pela qual foram iniciados trabalhos de restauração, não concluídos em virtude da conquista da independência, de modo que, depois desta, “ali se improvisou um asilo para velhos” (ibidem, p. 11), condição atual da ilha.

Nesse sentido, o enredo de *A varanda do frangipani* e a construção do cronotopo ora em análise só se faz possível a partir do cronotopo externo moçambicano. O narrador mesmo adquire essa função em decorrência do passado recente e do presente de Moçambique. Falecido e enterrado na ilha quando “Carpinteirava em obras de restauro na fortaleza” (ibidem, p. 10), um dia se vê

“acordado por golpes e estremecimentos” (ibidem, p. 11) cujo objetivo era desenterrá-lo, já que

Os governantes me queriam transformar num herói nacional. Me embrulhavam em glória. Já tinham posto a correr que eu morrera em combate contra o ocupante colonial. Agora queriam os meus restos mortais. Ou melhor, os meus restos imortais. Precisavam de um herói mas não um qualquer. Careciam de um da minha raça, tribo e região. Para contentar discórdias, equilibrar as descontentações. Queriam pôr em montra a etnia, queriam raspar a casca para exhibir o fruto. A nação carecia de encenação. Ou seria o vice-versa? (ibidem, p. 11-12)

De igual modo, a existência das personagens que integram o romance – e compõem o cronotopo da ilha – é dependente da atualidade e, conseqüentemente, do espaço-tempo moçambicano contemporâneo. Assim, Izidine Naíta adentra aquele ambiente e passa a nele interagir por estar “em missão enviada pela Nação” (ibidem, p. 19) para exercer suas funções de “inspector de polícia” (ibidem, p. 19), cargo que ocupa em Moçambique. Marta Gimo, por seu turno, enfermeira em um hospital moçambicano, foi “enviada para um campo de reeducação [...] acusada de namoradeira, escorregatinhosa em homens e garrafas” (ibidem, p. 124) e dali retirada “na condição de [...] exercer enfermagem no asilo” (ibidem, p. 124).

Quanto aos idosos encerrados em São Nicolau, os verdadeiros indivíduos desse cronotopo, inserem-se em seu espaço-tempo por culpa da guerra moçambicana, a qual lhes retirou seu lugar no mundo. Consoante a confissão de Marta,

Todas as culpas são da guerra. [...] Foi ela que rasgou o mundo onde a gente idosa tinha brilho e cabimento. Estes velhos que aqui apodrecem, antes do conflito eram amados. Havia um mundo que os recebia, as famílias se arrumavam para os idosos. Depois, a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos. (ibidem, p. 121)

A percepção de que se trata, em primeiro plano, de uma narrativa determinada pelo ambiente moçambicano, contudo, não invalida a abordagem do espaço-tempo da ilha enquanto cronotopo da África tradicional, porquanto podemos constatar que os elementos e valores que o constituem, consideradas suas especificidades, fazem parte de uma tradição mais ampla, que se encontra espalhada por todo o continente africano.

Nessa esteira, Fábio Leite, ao realizar estudo sobre os valores tradicionais africanos, cujas conclusões foram apresentadas em seu texto *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* (1995/1996), explicita:

Não obstante a tentativa de se chegar a conhecimento mais decisivo acerca das sociedades negro-africanas recomendar abordagens diferenciais que permitam

melhor captação de suas realidades singulares, a abrangência de que se revestem certos fatores manifestados na diversidade constitui universo privilegiado para a apreensão das propostas de organização do mundo articuladas por essas civilizações.

Nesse sentido, alguns exemplos comuns a um grande número de sociedades podem ser lembrados, de maneira genérica e com a ressalva de que cada grupo é detentor daqueles valores que lhes são próprios, o que lhes confere suas individualidades. (p. 103)

Conforme explica Fábio Leite, sua pesquisa concentrou-se em três sociedades da África ocidental – Yoruba, Agni (grupo Akan) e Senufo –, no entanto o autor considera que os exemplos por ele apresentados “parece certo que são aplicáveis, com a cautela devida às suas individualidades, a um número não negligenciável de sociedades negro-africanas” (ibidem, p. 104), afirmação que faz com base na bibliografia por ele utilizada e em outros dados de pesquisa. Nesse caminho, portanto, procuramos identificar, na narrativa de Mia Couto, elementos e características que se relacionam aos exemplos levantados por Fábio Leite, demonstrando, assim, a construção, na fortaleza de São Nicolau, de um verdadeiro cronotopo da África tradicional.

## **2. Valores de África**

Um dos nove tópicos apresentados por Fábio Leite em seu supracitado trabalho intitula-se “Morte”, no qual o autor trata da “extraordinária importância que é atribuída à morte e às cerimônias funerárias” (1995/1996, p. 109). Segundo Leite, “a morte apresenta-se como fator de desequilíbrio por excelência” (ibidem, p. 109) na sociedade tradicional africana, razão pela qual esta “reorganiza-se rapidamente a fim de promover a superação da morte e restabelecer o equilíbrio, o que é conseguido através das cerimônias funerárias” (ibidem, p. 109).

A importância da cerimônia funerária também é registrada por Mia Couto ainda na primeira página de *A varanda do frangipani*:

Se vivi com direiteza, desglorifiquei-me foi no falecimento. Me faltou cerimônia e tradição quando me enterraram. Não tive sequer quem me dobrasse os joelhos. A pessoa deve sair do mundo tal igual como nasceu, enrolada em poupança de tamanho. Os mortos devem ter a discricção de ocupar pouca terra. Mas eu não ganhei acesso a cova pequena. Minha campa estendeu-se por minha inteira dimensão, do extremo à extremidade. Ninguém me abriu as mãos quando meu corpo ainda esfriava. Transitei-me com os punhos fechados, chamando maldição sobre os vivos. E ainda mais: não me viraram o rosto a encarar os montes Nkuluvumba. Nós, os Mucangas, temos obrigações para com os antepassados. Nossos mortos olham o lugar onde a primeira mulher saltou a lua, arredondada de ventre e alma. (2007, p. 9)

Nesse ponto, é interessante notar como as demandas funerárias de Ermelindo Mucanga, o narrador morto, coincidem com a descrição feita sobre o tema por Henri Junod em *Usos e costumes dos Bantu* (2009), extenso trabalho descritivo fruto das observações por ele realizadas ao longo dos anos em que viveu como missionário em Moçambique:

Quando a respiração se lhe torna mais curta, os que o velam começam a *dobrar-lhe os membros* [*kukhondla svirho* (Ro.); *kuputra* (Dz.)]. É um costume muito antigo considerado de tal modo importante que começam a operação antes da morte, com medo de que a rigidez do morto a impeça depois. Quando se espera muito tempo para dobrar os membros, é-se às vezes obrigado a quebrá-los. Para evitar esta eventualidade desagradável, os que velam o morto tomam-lhe suavemente as mãos e levam-nas ao queixo; depois, dobram-lhe as pernas ao longo do corpo. Se se lhes pergunta por que procedem assim, respondem: “É a lei. É esta a forma de cuidar dos mortos (*kubekisa*)”. Ou então: “É para cavar menores covas”. Penso, porém, que esta razão utilitária não é verdadeira. Entre os Rhonga, cavam-se os túmulos na areia e não haveria a menor dificuldade em abrir uma cova maior.

Alguns etnógrafos adotaram a “teoria embrionária” para explicar este costume que se encontra em toda a humanidade primitiva, desde a época musteriana até os primeiros habitantes do Egito, e em muitas tribos não civilizadas do mundo inteiro. Dizem eles: “O homem primitivo colocava o cadáver na atitude de uma criança antes do nascimento, porque acreditava que a morte não era mais do que um novo nascimento, o começo de uma nova vida”. [...] Contudo, há uma consideração que torna difícil adotá-la: os Tsonga nunca estudaram anatomia e não têm, provavelmente, ideia clara sobre a posição do feto no ventre materno. [...] Este rito tende, mais verossimilmente, a colocar o moribundo na posição de sentado que é a normal de todo o Tsonga quando está na palhota – pois o túmulo não é mais que *uma palhota dentro da terra* e supõe-se que o homem continua, lá, a levar exatamente a mesma vida que dantes. (p. 135-136, grifos do autor)

Com relação à necessidade de Ermelindo de que lhe virassem “o rosto para encarar os montes Nkuluvumba” (COUTO, 2007, p. 9) em razão de “obrigações para com os antepassados” (ibidem, p. 9), trata-se de uma característica ritualística funerária que se assemelha à seguinte descrição de Junod (2009): “Estas populações [Nondrwana] continuaram a enterrar os seus mortos com a cara voltada para o Oeste, porque o seu clã veio das colinas dos Livombo. Este rito basta para provar a exatidão da tradição” (p. 58). O povo Nondrwana deve ser sepultado com a cabeça virada para o lugar de onde vieram, assim como o narrador de *A varanda do frangipani* deveria ter sido enterrado com a face virada para o local de sua origem.

Em decorrência da ausência de uma cerimônia funerária tradicional, Ermelindo Mucanga explica sua atual situação:

Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de xipoco, essas almas que vagueiam de paradeiro em desparadeiro. Sem ter sido cerimoniado acabei um morto desencontrado da sua morte. Não ascenderei nunca ao estado de xicuembo, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos

vivos. Sou desses mortos a quem não cortaram o cordão desumbilical. Faço parte daqueles que não são lembrados. (COUTO, 2007, p. 10)

Henri Junod nos explica que, segundo a tradição banta, “Todo homem que deixou esta vida terrestre tornou-se um *chicuembo*, um deus” (1974, p. 336). Trata-se, portanto, dos “antepassados-deuses” (ibidem, p. 336). Junod ainda menciona que “Os espíritos dos defuntos que penam pelo mato e não foram enterrados segundo as regras, tentam atacar os viajantes inocentes” (ibidem, p. 339). Este seria o caso de Mucanga, um espírito assombrado, porém o narrador nos adverte: “Mas não ando por aí, pandemoniando os vivos. Aceitei a prisão da cova, me guardei no sossego que compete aos falecidos” (COUTO, 2007, p. 10).

A não condição de “xicuembo” de Ermelindo, a menção aos “antepassados-deuses” trazida por Junod e sua ligação com a necessidade e importância das cerimônias funerárias podem ser mais bem compreendidas por meio das considerações de Fábio Leite sobre os valores civilizatórios africanos. Segundo Leite, “é possível afirmar que o homem é constituído de pelo menos três elementos vitais: o corpo, o princípio vital de animalidade e espiritualidade e o princípio vital que estabelece a imortalidade do ser humano” (1995/1996, p. 107).

A morte “promove a dissolução da união vital em que se encontram os elementos constitutivos do ser humano” (ibidem, p. 109). Dessa maneira,

Outra dimensão fundamental das cerimônias funerárias é a da participação efetiva da sociedade nos processos de separação dos elementos vitais que constituem o homem, desagregados pela ação da morte, fazendo-os inserir-se em instâncias precisas da natureza, como a terra que recebe o corpo – salvo nos casos de mumificação e ingestão ritual – e as massas de vitalidade às quais geralmente retorna o princípio da animalidade e espiritualidade. *Já o princípio vital de imortalidade é encaminhado ao mundo privativo dos ancestrais, no qual passa a manifestar-se*, em outras condições existenciais e desde que não venha a fazer parte de um novo membro da comunidade. *Esses fatores explicam a notável importância conferida às cerimônias funerárias que, se em parte podem ser consideradas como ritos de passagem, de outro se constituem em ritos de permanência, pois delas nascem os ancestrais.* (ibidem, p. 109-110, grifos nossos)

Henri Junod, por sua vez, apresenta-nos a seguinte explicação:

Os Tongas têm diversos nomes para designar as *faculdades psíquicas*, as quais localizam nos vários órgãos do corpo [...].

Mas, embora os indígenas coloquem as faculdades psíquicas em diversos órgãos, crêem certamente num princípio psíquico independente, numa *alma*. [...] Chamam-lhe *móia*, o espírito; nos clãs rongas, *hica*, o sopro [...]. É o princípio vital do homem e, quando uma pessoa está moribunda, os parentes permanecem junto dela ‘esperando a partida do sopro’ – *langussela cu suca cá hica* ‘O espírito foi-se’ – *móia u suquílè* – dizem, quando a morte se deu.

Um terceiro nome para a alma é *ntjhúti* (mu-mi) ou *chitjhúti* (Ro.), *ndjúti* (Dj.) – isto é, *a sombra*. Parece aplicar-se, especialmente, à alma defunta, mais que ao princípio psíquico dos vivos. [...]

Em todo o caso, muitos pensam ser a *chitjhúti* que se torna *chicuembo*, o antepassado-deus. (1974, p. 323-325, grifos do autor)

Ante a falta de cerimônia funerária, o corpo de Ermelindo não foi apropriadamente recebido pela terra e seu princípio de imortalidade, ou “*chitjhúti*”, não foi encaminhado ao mundo dos ancestrais, razão pela qual Mucanga “era um morto solitário. Nunca tinha passado de um pré-antepassado.” (COUTO, 2007, p. 16). Mas por que o narrador não recebeu o funeral devido? “Todas estas atropelias sucederam porque morri fora do meu lugar” (ibidem, p. 10). Nesse sentido, a importância da ligação com a terra de origem e a figura do ancestral também podem ser apreendidas de outra passagem de *A varanda do frangipani*: trata-se do sentimento de Nhonhoso, um dos velhos africanos, em relação à condição de Xidimingo, o velho português, dois dos habitantes do asilo de São Nicolau:

Senti, naquele instante, tanta pena dele. O homenzito iria morrer aqui, longe dos antepassados. Seria enterrado em terra alheia. Ele, sim, estava condenado à mais terrível das solidões: ficar longe dos seus mortos sem que, deste lado da vida, houvesse familiar que lhe deitasse cuidados. (ibidem, p. 66)

Conforme explicitado por Fábio Leite, as cerimônias funerárias configuram-se enquanto ritos que compõem o processo organizacional da sociedade africana. Nessa esteira, outros processos ritualísticos também se denotam essenciais para a configuração social das comunidades tradicionais. No tópico “Socialização”, Leite declara que

O domínio que a sociedade detém sobre as mutações do ser humano transparece particularmente bem nos processos de socialização, com suas fases iniciáticas destinadas a fazer configurar essa progressão que é orientada para a elaboração de uma personalidade final básica, capaz de manter e transmitir os valores mais fundamentais do grupo social. (1995/1996, p. 108)

Ainda segundo Fábio Leite, “A importância atribuída a esses processos é tão significativa que os indivíduos que não se submetem a eles são considerados, de certa maneira, como pessoas sem cidadania” (ibidem, p. 109). Nessa linha, a necessidade das cerimônias de inicialização é registrada por Mia Couto. O inspetor Izidine Naíta não possui a confiança dos velhos do asilo e a justificativa para isso é o fato de Naíta não ter passado pelo rito iniciático da circuncisão, razão pela qual, para os velhos, Izidine inexistia. Para ser aceito pelos asilados, o inspetor se dispõe a passar pelas cerimônias e questiona Nhonhoso se iriam lhe circuncidar: “O velho riu. Ele já era demasiado adulto. Mas cerimônia, sim, havia

que ser feita. Era condição para ingresso na família, a tribo dos mais crescidos” (COUTO, 2007, p. 95).

Sobre isso, Henri Junod explica que, “Em muitas tribos bantu, a idade da puberdade é marcada por cerimônias de iniciação muitas vezes acompanhadas da circuncisão” (2009, p. 94). Citando o antropólogo francês Van Genep, Junod registra que

Numerosos ritos foram inspirados pela idéia de passagem de um lugar ou de um estado para outro, e que todos os ritos pertencentes a esta categoria apresentam os mesmos traços gerais: primeiro, a separação do antigo estado de coisas é simbolizada por certos ritos que ele chama os ritos da separação; depois, começa um período de margem, durante o qual o indivíduo ou o grupo em questão é separado da sociedade e submetido a um certo número de tabus e ritos; terceiro, no fim deste período, as pessoas que eram tabu são de novo recebidas na comunidade, como seus membros regulares, por meio de ritos de agregação. Esta classificação aplica-se perfeitamente aos ritos da circuncisão que são por excelência um rito de passagem. (ibidem, p. 96)

Outro tópico tratado por Fábio Leite cuja representação pode ser encontrada na obra de Mia Couto refere-se à “Palavra”. Consoante registra o pesquisador,

Sendo a palavra dotada de uma parcela da vitalidade do preexistente, é necessariamente uma força inerente à personalidade total, daí que sua utilização deve ser cuidadosamente orientada, pois que uma vez emitida algumas de suas porções desprendem-se do homem e reintegram-se na natureza. Nesse sentido deve ser lembrado que a palavra é elemento desencadeador de ações ou energias vitais. De fato, ao ser dirigida para atingir determinados fins, interfere na existência pois que, uma vez absorvida, pode provocar reações, controláveis ou não. (1995/1996, p. 105)

Segundo Leite, o preexistente é considerado a fonte primordial da força vital, a qual, por sua vez, consiste na energia inerente aos seres, sendo um atributo vital que abrange os reinos mineral, vegetal e animal (ibidem, p. 104). Dadas a origem divina atribuída à força vital e a sua ligação à palavra, pode-se compreender a importância desta para as sociedades africanas tradicionais. Em *A varanda do frangipani*, a história do velho Navaia reflete bem o poder da palavra:

A maldição pesa sobre mim, Navaia Caetano: sofro a doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar minha própria história. Quando terminar o relato eu estarei morto. Ou, quem sabe, não? Será mesmo verdadeira esta condenação? Mesmo assim me intento, faço na palavra o esconderijo do tempo. À medida que vou contando me sinto cansado e mais velho. Está a ver estas rugas nos meus braços? São novas, antes de falar consigo eu não as tinha. (COUTO, 2007, p. 26)

Assim, para Navaia, a força da palavra era tal que, “Enquanto os outros envelhecem as palavras, no meu caso quem envelhece sou eu próprio” (ibidem, p. 27). A palavra está intrinsecamente ligada à vida: sendo “substância da vitalidade divina utilizada para a criação do mundo” (LEITE, 1995/1996, p. 105), confunde-se “com o chamado sopro ou fluido vital, sendo que no homem essa herança manifesta-se, em uma de suas formulações, através da respiração” (ibidem, p. 105).

A ausência no corpo de um homem do princípio vital de animalidade e espiritualidade, “não raro identificado como sopro ou fluido vital de origem divina” (ibidem, p. 107), é “demonstrada pela falta da respiração e da palavra” (ibidem, p. 107) e denota “a separação dos elementos vitais constitutivos do ser humano, evidenciando-se, então, a morte” (ibidem, p. 107).

A palavra é sinônimo da vida e também o poder da palavra salva. Assim, Navaia Caetano, por não poder sofrer nenhuma tristeza, já que “[...] *Qualquer tristeza, mesmo que mínima, lhe será muito mortal*” (COUTO, 2007, p. 29), tem seu pescoço rodeado por um “xi-tsungulo”, um colar feito de panos, dentro dos quais se encontram os remédios contra a tristeza. Os remédios eram palavras e “aquelas palavras eram chaves que se quebravam dentro das portas depois de as terem aberto. Não serviam duas vezes” (ibidem, p. 30).

No caso de Navaia, no entanto, o exercício da palavra verdadeira era, de igual modo, a causa da morte:

Certa noite, depois de muita palavreação me senti esgotar. Pensei: agora é que estou pisando o fim! Passaram diante de mim estrelas que em nenhuma noite foram vistas. Por minha boca já não transitavam palavras. Será que eu tinha morrido?” (ibidem, p. 33-34)

O último elemento de raiz tradicional africana que desejamos analisar como exemplo da configuração, na ilha de São Nicolau, de um cronotopo específico da África tradicional é a figura da árvore. Retomando as colocações iniciais de Ermelindo Mucanga sobre sua condição de morto, ele declara: “Me ajudou o ter ficado junto a uma árvore. Na minha terra escolhem um canhoeiro. Ou uma mafurreira. Mas aqui, nos arredores deste forte, não há senão uma magrita frangipaneira. Enterraram-me junto a essa árvore” (ibidem, p. 10).

Henri Junod relata que, para o sepultamento de seus mortos, “Em primeiro lugar, os coveiros buscam um local com uma árvore perto do túmulo, para que possam ser pendurados nela alguns objetos que pertenciam ao morto” (2009, p. 136). Contudo, a árvore possui significações que vão além da que concerne aos procedimentos fúnebres dos povos tradicionais.

Devemos lembrar que a natureza possui uma dimensão sagrada para os povos africanos, porquanto é constituída pela força vital, a qual, por sua origem divina, sacraliza as várias esferas em que se manifesta; a relação entre força vital e preexistente, sua fonte primordial, é a base das ações iniciais de elaboração do mundo (LEITE, 1995/1996, p. 104). Ademais, para as sociedades tradicionais, nos atos de criação, os seres recebem uma doação da vitalidade universal, sendo seu processo de formação complementado pelos demiurgos, entes concebidos por essas sociedades, o que também explica a

[...] dimensão sagrada de que é portadora a natureza: quando ocorre o ato de complementação, uma parte da vitalidade desses entes passa a integrar a constituição mais íntima dos seres, manifestando-se como dimensão específica de sua materialidade. (ibidem, p. 104)

No tópico denominado “Produção”, Fábio Leite novamente explicita que a “terra, principal recurso natural dessas sociedades agrárias, é considerada ela mesma como uma divindade e sua fertilidade é tomada como doação preexistente” (ibidem, p. 112). A fertilidade da terra reflete-se na fertilidade da árvore. Nessa esteira, Junod registra que “As frutas ocupam também grande lugar na alimentação dos Tongas – as frutas selvagens apenas, tais como a terra maternal as prodiga” (1974, p. 18). De igual modo, a divindade da natureza e da terra se estende naturalmente à figura da árvore. Essa relação é registrada por Mia Couto nas palavras de Xidimingo, o português cafrealizado da fortaleza: “Ao menos a árvore, dizia ele, tem alma eterna: a própria terra. A gente toca o tronco e sente o sangue da terra circulando em nossas íntimas veias” (COUTO, 2007, p. 65).

Tereza Paula Alves Calzolari, em *Aprendizes da seiva: o homem e a árvore nos contos de Mia Couto* (2009), propõe-se a analisar a figura da árvore nos contos do autor moçambicano. Calzolari realiza um levantamento da utilização da imagem da árvore nos textos de Mia Couto, relacionando-a sempre como símbolo sagrado dos ancestrais e da tradição africana. Nesse sentido, Tereza afirma que, “Mesmo quando não ocupa posição privilegiada na narrativa, sua imagem é imponente e bastante simbólica, marcando o lugar da cultura, da tradição e da ancestralidade, da comunhão entre o natural e a terra, a natureza” (p. 61). Em outra passagem, afirma ser a árvore sagrada, “espaço da ancestralidade, em cujos galhos, reza a tradição, estão os antepassados a abençoar e aconselhar os vivos” (p. 62).

Infelizmente, Tereza Calzolari não apresenta em seu texto os fundamentos que a norteiam na afirmação da ligação entre tradição, ancestralidade e árvore, tão somente recuperando a sua presença na obra coutiana e declarando, sem explicitar seu embasamento, essa relação com a cultura tradicional africana. Não obstante, a seguinte descrição de Henri Junod confirma a importância da figura da árvore e sua ligação com os valores tradicionais da África:

Quando se viaja pelo país não é raro encontrar árvores à volta de cujos troncos se vê atado um pedaço de pano, evidentemente com propósito religioso. A primeira ideia que nos vem é a de que a árvore seja, em si mesma, objecto de um culto. De modo algum assim sucede. É provável que essa árvore seja a designada pelos ossículos divinatórios como aquela em torno da qual deverá construir-se a aldeia, e o pedaço de pano é uma oferenda aos espíritos ancestrais, exactamente como se tivesse sido deposto no túmulo, ou à porta da pequena palhota levantada sobre a sepultura, no caso dos possessos. (1979, p. 295)

A fim de corroborar a importância dada à árvore no cronotopo da África tradicional, citamos ainda a antropóloga Maria Heloísa Leuba Salum (1999):

[...] na África tradicional a concepção de mundo é uma concepção de relação de forças naturais, sobrenaturais, humanas e cósmicas. Tudo que está presente para o Homem tem uma força relativa à força humana, que é o princípio da “força vital”, ou do axé – expressão ioruba usada no Brasil. As árvores, as pedras, as montanhas, os astros e planetas exercem influência sobre a Terra e a vida dos humanos, e vice-versa. Enquanto os europeus queriam dominar as coisas indiscriminadamente, os africanos davam importância a elas, pois tinham consciência de que elas faziam parte de um ecossistema necessário à sua própria sobrevivência. *As preces e orações feitas a uma árvore, antes dela (sic) ser derrubada, eram uma atitude simbólica de respeito à existência daquela árvore, e não a manifestação de uma crença de que ela tinha um espírito como o dos humanos. Ainda que se diga de um “espírito da árvore”, trata-se de uma força da Natureza, própria dos vegetais, e mais especificamente das árvores.* (apud SILVA, 2010, p. 170, grifos nossos)

Nesse sentido, a seguinte passagem de *A varanda do frangipani* exemplifica como a árvore, dentro do cronotopo da fortaleza, é tomada em seu valor tradicional:

Disse que nós, os pretos, não podíamos entender, nós não gostamos de árvores. Aí eu me zanguei: como não gostamos de árvores? Respeitamos como se fossem família.

[...]

E lhe contei sobre a origem do antigamente. Primeiro, o mundo era feito só de homens. Não havia árvores, nem animais, nem pedras. Só existiam homens. Contudo, nasciam tantos seres humanos que os deuses viram que eram de mais e demasiado iguais. Então, decidiram transformar alguns homens em plantas, outros em bichos. E ainda outros em pedras. Resultado? Somos irmãos, árvores e bichos, bichos e homens, homens e pedras. Somos todos parentes saídos da mesma matéria. (COUTO, 2007, p. 67)

Com isso finalizamos nossa abordagem sobre os elementos da África tradicional presentes no cronotopo da ilha de São Nicolau. Passemos, agora, às considerações sobre os indivíduos que se encontram nesse cronotopo.

### **3. O indivíduo no cronotopo africano**

Afirmamos previamente que o indivíduo na literatura é determinado pelo cronotopo, sendo sua imagem intrinsecamente cronotópica (BAKHTIN, 1998, p. 212). Seguindo essa ideia, notamos, em *A varanda do frangipani*, a intensa ligação das personagens ao cronotopo da África tradicional que aqui buscamos discriminar.

Nessa perspectiva, as primeiras personagens a serem consideradas são os idosos que vivem na ilha transformada em asilo. Esses idosos foram retirados de Moçambique e isolados em São Nicolau, pois, para eles, não há mais lugar no mundo moderno. A falta de valor que essas pessoas têm para a África contemporânea se reflete em declarações como “Com os terceiro-idosos, o lugar definhou” (COUTO, 2007, p. 11) e “Restavam-lhe testemunhas [os idosos] cuja memória e lucidez já há muito haviam falecido” (ibidem, p. 22). Em outro momento, o próprio ancião reconhece sua desvalorização, o que é expresso pela voz do velho português Xidimingo: “Lhe peço desculpa, já perdi hábitos de conviver com pessoas que têm urgências e serviços. É que aqui não existe ninguém que tenha função que seja” (ibidem, p. 48).

A causa do isolamento dos idosos é a mesma que explica sua ligação profunda com o cronotopo identificado em São Nicolau: eles são os verdadeiros e remanescentes representantes da tradição africana. Em uma África atual que anseia pela modernidade e, em face disso, se esquece de suas raízes históricas, não há lugar para o ancião. Assim como o espaço-tempo da África tradicional não cabe mais em Moçambique, sendo concentrado em uma ilha afastada e isolada do resto do país, de igual modo os indivíduos que comungam com esse espaço-tempo são enviados para a fortaleza, retirados do ambiente contemporâneo onde sua existência não faz mais sentido.

Não obstante, o afastamento dos valores tradicionais que tem se operado em Moçambique reproduz um processo de ruptura com o passado que não é exclusivo da história africana. Segundo Marcos Roberto Teixeira de Andrade (2008), “A Modernidade nasce sob o signo da tensão, da ruptura: ruptura entre o antigo e o novo, o tradicional e o moderno” (p. 1), sendo esse processo de ruptura observado desde o século XVI, quando o Renascimento pôs em xeque os valores medievais. Nas palavras de Compagnon (2003), “do ponto de vista dos modernos, os antigos são inferiores, porque primitivos, e os modernos, superiores, em razão do progresso, progresso das ciências e das técnicas, progresso da sociedade, etc.” (apud ANDRADE, 2008, p. 1).

No caso de Moçambique, o ideal do progresso ganha força após a independência, quando, para se livrar de seu passado colonial e alcançar a modernidade que vigora no mundo ocidental, a sociedade moçambicana passa a acreditar que esse progresso e essa modernidade estão condicionados pela negação de suas raízes, entrando, em decorrência desse pensamento, em conflito com os valores tradicionais que marcam o seu passado.

Uma das manifestações provenientes da negação das raízes tradicionais africanas é justamente a desvalorização da figura do idoso. Maria Aparecida do Nascimento Dias, em seu trabalho *Um olhar sobre a velhice em Sangue* da avó manchando a alcatifa de Mia Couto (2014), nos informa que, na sociedade tradicional africana,

[...] os idosos configuram-se como guardiões da memória e tudo que por eles é contado, deveria ser avidamente ouvido e preservado com muito zelo pelos mais jovens. Assim, o ancião é símbolo de autoridade e ocupa um lugar bem definido dentro de sua categorial social: repassar a sabedoria dos antepassados e perpetuar a cultura. (p. 1)

Dias afirma, contudo, que “Esse lugar de representatividade, conferido ao idoso, vai sendo aos poucos abalado pelos projetos de modernização implantados na África, especificamente em Moçambique, com o processo de pós-independência” (ibidem, p. 1). Essa realidade é igualmente registrada em *A varanda do frangipani*, pelas queixas de Salufo Tuco:

[...] se lamentava da condição dos asilados. E dizia que, nas aldeias do campo, os idosos tinham uma condição bem mais feliz. A família os protegia, eles eram ouvidos e respeitados. Os anciãos tinham a última palavra sobre os assuntos mais sérios. (COUTO, 2007, p. 104-105)

Todavia, quando Salufo deixa a ilha, ele percebe que a condição dos idosos lá fora não difere da que vivem os asilados: “Estava profundamente magoado. O mundo, lá fora, tinha mudado. Já ninguém respeitava os velhos. Dentro e fora dos asilos era a mesma coisa. Nos outros lares de velhos a situação ainda era pior que em São Nicolau” (ibidem, p. 107). Constata-se, portanto, que o ancião perdeu, na contemporaneidade, o seu *status*, segundo o qual

[...] o idoso era visto como uma fonte de sabedoria e, por consequência, digno de atenção redobrada por parte das outras pessoas, visto que todo o aprendizado e experiências já vividos pelo ancião eram ensinados aos mais jovens com o intuito de as novas gerações propagarem os hábitos comuns da comunidade. (DIAS, 2014, p. 3)

O ancião, nas sociedades da África tradicional, é o responsável por transmitir os valores dessas sociedades e, desse modo, perpetuar a tradição. Esse processo de transmissão e perpetuação ocorre oralmente, isto é, por meio da palavra, cujo valor, por nós já abordado anteriormente, liga-se à figura do idoso e enfatiza ainda mais a importância deste no ambiente da África tradicional. Sobre isso, Serrano e Waldman (2008) declaram:

Assim, junto ao amplo conjunto de sociedades tradicionais africanas que esposaram a oralidade, a transmissão da herança cultural tornou vital a importância do elo que une o indivíduo à palavra. É pela palavra que se reconstitui a história tradicional de um povo. Além disso, a própria coesão da sociedade também depende do valor e respeito que impregnam a palavra. (apud DIAS, 2014, p. 4)

Entendemos, dessa maneira, que o idoso é o detentor do poder da palavra e isso lhe confere uma importância primordial, “haja vista, nessas sociedades, *o poder da palavra* ser mais importante do que a força de trabalho” (ibidem, p. 4, grifos da autora). Quanto a esta, Fábio Leite nos explica que “nessas sociedades a força de trabalho faz parte da personalidade e não se encontra separada da totalidade vital que configura os indivíduos” (1995/1996, p. 113). Não obstante,

por mais valorizada que seja essa força nas sociedades africanas tradicionais, o fato de o ancião não mais a deter não lhe retira seu valor, pois agora seu papel passa a ser o de guardião da tradição. A forma como a comunidade cuida de seus idosos também é apresentada por Leite:

As pessoas jovens devem trabalhar mais do que as de idade mais avançada, e as atividades são organizadas de maneira a que aquelas, terminadas suas tarefas, ajudem estas a concluir as suas. Finalmente, a comunidade assegura às pessoas idosas, sem condições de carregar e manipular a enxada, o direito de não mais trabalhar a terra, não lhes faltando o essencial em seus celeiros até a morte. (ibidem, p. 113)

Como o idoso perde, na sociedade contemporânea, seu papel de guardião e transmissor da tradição, seu lugar nessa sociedade é esvaziado de sentido, razão pela qual é alijado do mundo atual. No romance de Mia Couto, esse alijamento é denunciado pela voz de Marta Gimo em sua conversa com o inspetor Izidine Naíta:

- *Escute, senhor inspetor: o crime que está sendo cometido aqui não é esse que o senhor anda à procura.*
- *O que quer dizer com isso?*
- *Olhe para estes velhos, inspetor. Eles todos estão morrendo.*
- *Faz parte do destino de qualquer um de nós.*
- *Mas não assim, o senhor entende? Estes velhos não são apenas pessoas.*
- *São o quê, então?*
- *São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto.*
- *Desculpe, mas isso, para mim, é filosofia. Eu sou um simples polícia.*
- *O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente...*
- *Continuo sem entender.*
- *Estão a matar as últimas raízes que poderão impedir que fiquemos como o senhor...*
- *Como eu?*
- *Sim, senhor inspetor. Gente sem história, gente que existe por imitação.*
- *Conversa. A verdade é que o tempo muda, esses velhos são uma geração do passado.*
- *Mas estes velhos estão morrendo dentro de nós. (COUTO, 2007, p. 57-58)*

A partir das visões que Marta Gimo e Izidine Naíta possuem sobre a condição dos idosos na ilha de São Nicolau, podemos empreender a análise dessas duas personagens. Apesar de integrarem, no momento da narrativa, o cronotopo da fortaleza, Marta e Izidine não são idosos e comparecem naquele espaço-tempo em virtude de suas atividades profissionais, a primeira por um período longo, como enfermeira do asilo, e o segundo por pouco tempo, a fim de empreender uma investigação policial no local. Trata-se, pois, de dois representantes da sociedade contemporânea de Moçambique, no entanto os diferenciam o

entendimento de cada um acerca do espaço-tempo em que estão inseridos e da importância dos idosos dentro desse cronotopo.

Conquanto faça parte da sociedade atual, Marta Gimo compreende o significado dos valores tradicionais africanos – “dormia assim, despida, para receber da terra as secretas forças” (ibidem, p. 72) – e reconhece nos idosos asilados os guardiões da tradição, razão pela qual seu tom é de denúncia em face da situação dos velhos e de acusação ante a incompreensão de Naíta. Podemos dizer, nesse sentido, que a enfermeira soube ouvir as palavras dos anciãos e recebeu deles os valores tradicionais.

O investigador Izidine, por seu turno, via os velhos com os olhos do mundo contemporâneo, o que significa dizer que não enxergava neles o valor que possuíam e, por isso, não compreendia o significado das histórias que eles lhe contavam. Essa incapacidade de entender o espaço-tempo da tradição advém da condição de assimilado de Izidine Naíta.

A origem do assimilacionismo reside nos tempos coloniais, sendo uma forma de dominação dos negros pelo colonizador, o qual transfere seus valores, ditos superiores, aos africanos, a fim de civilizá-los segundo seus costumes e, conseqüentemente, controlá-los. Consoante afirma Boaventura de Sousa Santos (2003),

O assimilacionismo é uma construção identitária assente num jogo de distância e proximidade do colonizado em relação ao colonizador nos termos do qual o primeiro – mediante procedimentos que têm alguma semelhança com os da naturalização – abandona o estádio selvagem. [...] O assimilado é protótipo de uma identidade bloqueada, construída sobre uma dupla desidentificação: quanto às raízes africanas, às quais deixa de ter acesso direto, e quanto às opções de vida europeia, a que só tem um acesso muito restrito. (p. 44-45)

A utilização do termo “assimilado”, não obstante, mantém-se após o período colonial para fazer referência àqueles africanos que foram educados segundo os valores europeus e/ou passaram a adotá-los como seus. É nesse sentido, pois, que Naíta é considerado assimilado, na medida em que

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

A condição de assimilado de Izidine é ressaltada em diversas passagens de *A varanda do frangipani*, explicitando-se, assim, o seu deslocamento dentro do espaço-tempo tradicional africano. Nessa esteira, Marta Gimo o adverte: “Aquele não era o seu mundo, ele que respeitasse” (ibidem, p. 40-41); “–Você, aqui, não é autoridade nenhuma” (ibidem, p. 72). Também os idosos não reconhecem o

inspetor como indivíduo integrante de seu mundo e é nesse sentido que a velha Nãozinha lhe diz: “Quando terminar a minha história todos os mochos do mundo estarão suspensos sobre essa árvore onde o senhor se encosta. Não tem medo? Eu sei, você mesmo, sendo preto, é lá da cidade. Não sabe nem respeita” (ibidem, p. 77).

Sob essa perspectiva, vale ressaltar como a situação do inspetor junto aos velhos é explicada pelo português Xidimingo:

Me leve a sério, inspetor: o senhor nunca há-de descobrir a verdade desse morto. Primeiro, esses meus amigos, pretos, nunca lhe vão contar realidades. Para eles o senhor é um mezungo, um branco como eu. E eles aprenderam, desde há séculos, a não se abrirem perante mezungos. Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. Eu sei o que vai dizer. Você é preto, como eles. Mas lhes pergunte a eles o que vêem em si. Para eles você é um branco, um de fora, um que não merece as confianças. Ser branco não é assunto que venha da raça. (ibidem, p. 52)

A presença do velho português no cronotopo da ilha é, por sua vez, o último aspecto que pretendemos considerar neste tópico. Da leitura de *A varanda do frangipani* extraímos que Xidimingo, apesar de branco, integra o espaço-tempo de São Nicolau em uma instância muito mais próxima da África tradicional do que o faz Izidine Naíta.

Nesse sentido, pudemos observar que a conversa entre o português e o inspetor é o que poderíamos chamar de conversa de “branco para branco”. Aquele, por sua origem europeia e seu conhecimento do conteúdo europeu que Naíta carrega em si dada sua condição de negro assimilado, é a única personagem que declara explicitamente a Izidine a sua situação perante os velhos asilados. Não obstante, Xidimingo fala como alguém de dentro, e não de fora, como é a posição do investigador. Isso ocorre devido à cafrealização vivida pelo português. O processo de cafrealização, por seu turno, é explicado por Boaventura de Sousa Santos nos seguintes termos:

“Cafrealização” é uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos “cafres”, os negros agora transformados em primitivos e selvagens. (2003, p. 35)

Conquanto Santos explicita o caráter depreciativo do termo, entendemos que se trata da descrição mais apropriada para a situação de Xidimingo dentro do cronotopo da fortaleza, não por sua conotação estigmatizante, mas por denotar o processo de desvinculação de sua origem e adoção de uma nova cultura. Marcos Roberto Teixeira de Andrade (2008), por seu turno, interpreta a personagem portuguesa como um caso de tradução cultural. Sob essa perspectiva, Andrade considera o seguinte excerto da fala do português:

Lhe conto uma história. Me contaram, é coisa antiga, dos tempos de Vasco da Gama. Dizem que havia, nesse tempo, um velho preto que andava pelas praias a apanhar destroços de navios. Recolhia restos de naufrágios e os enterrava. Acontece que uma dessas tábuas que ele espetou no chão ganhou raízes e reviveu em árvore.

Pois, senhor inspector, eu sou essa árvore. Venho de uma tábua de outro mundo mas o meu chão é este, minhas raízes renasceram aqui. (COUTO, 2007, p. 46)

Sobre essa passagem, Andrade faz a seguinte interpretação:

[...] a meu ver, a imagem mais eloqüente desse seu estado de traduzido cultural é a fábula da árvore que ele narra ao inspetor Izidine Naíta [...]: reparemos que o fragmento de tábua que o “velho preto” planta no chão, fazendo com que ela ganhe raízes e reviva em árvore, vem de um outro local e se adapta a um novo mundo – revivendo em árvore. Além disso, trata-se de um fragmento de madeira que interage com um novo solo, um novo ambiente: um fragmento de madeira que, ao se deslocar e interagir com esse novo e estranho ambiente, é traduzido em árvore – e é exatamente essa árvore que Xidimingo assume ser [...]. (2008, p. 5)

Contudo, acreditamos que a condição de Xidimingo não corresponde à de traduzido culturalmente, porquanto a ideia de tradução cultural, conforme apresentada por Andrade a partir das colocações de Stuart Hall, implica

[...] o fato de que, em toda parte, “estão emergindo identidades culturais não fixas”, mas, pelo contrário, “estão suspensas, em transição, entre diferentes posições”; essas identidades “retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais” [...]. (ibidem, p. 4)

Não vemos, nesse sentido, que a personagem de Mia Couto possua uma identidade móvel, que transita simultaneamente por diferentes tradições culturais; ao contrário, a própria declaração de Xidimingo de que suas raízes prenderam-se ao chão africano indica a estabilidade de sua condição. A identificação do velho português não é mais com o solo europeu, mas com a terra africana, que agora lhe pertence: “– *Você, Xidimingo, pertence a Moçambique, este país lhe pertence. Isso nem é duvidável*” (COUTO, 2007, p. 46).

Em oposição à situação de Izidine Naíta, Xidimingo é um indivíduo completamente integrado ao espaço-tempo tradicional. Os velhos negros guardiões da tradição reunidos na ilha enxergam o enraizamento do português na terra moçambicana, são eles que o rebatizam como Xidimingo, nome pelo qual propositadamente nos referimos a essa personagem, em detrimento de seu nome português, Domingos Mourão. Segundo Xidimingo: “São estes pretos que todos os dias me semeiam” (ibidem, p. 46).

Ainda outra declaração de Xidimingo: “Me entreguei a este país como quem se converte a uma religião. Agora já não me apetece mais nada senão ser uma

pedra deste chão” (ibidem, p. 47). A sua relação com a terra africana é íntima e profunda e sua presença em São Nicolau, junto aos velhos que guardam as tradições dessa terra, denota sua ligação à África tradicional. Tanto é assim que o próprio português denuncia a perda da tradição: “o Moçambique que amei está morrendo. Nunca mais voltará. Resta-me só este espaçozito em que me sombreio de mar. Minha nação é uma varanda” (ibidem, p. 47).

Parodiando o velho português, podemos dizer que ser africano não é questão de raça: trata-se de conhecimento e reconhecimento do que é a África em suas tradições ancestrais, trata-se de compreender a origem para se pensar no destino africano.

#### **4. O cronotopo para a manutenção da tradição**

Acreditamos que o levantamento (não exaustivo) dos elementos de valor tradicional africano e a análise das características das personagens no que diz respeito à sua relação com os valores da África tradicional confirmam a construção de um cronotopo específico em *A varanda do frangipani*.

Não pretendemos, todavia, defender o pensamento de que se trata de um romance estritamente denunciativo da perda desses valores pelas sociedades africanas contemporâneas. Parece-nos, por outro lado, configurar uma chamada de atenção para a importância das raízes históricas daquele continente. O longo período de colonização seguido por recentes processos de independência não pacíficos pode explicar o conflito identitário vivido atualmente em Moçambique e diversos países africanos.

De fato, afigura-se complexo o ato de fazer-se presente no mundo globalizado, com suas inúmeras demandas globalizantes e, em consequência disso, o tratamento que se dá (ou não se dá) aos valores tradicionais do espaço africano não é de fácil abordagem. Tampouco desejamos aqui apresentar a visão simplista de que a enorme perda que significa a desvalorização de diversos elementos culturais pode e deve ser resolvida meramente abrindo-se mão da modernidade.

O que pensamos, e nos parece ser a proposta de Mia Couto em *A varanda do frangipani*, é que há necessidade de que Moçambique e as sociedades africanas em geral consigam combinar o avanço da modernidade à manutenção da tradição no que ela possui de social e culturalmente valioso. Nessa esteira, concluímos que a proposição do cronotopo tradicional da fortaleza de São Nicolau conseguiu indicar esse caminho.

O renascimento do frangipani e o retorno de Ermelindo Mucanga à terra acompanhado pelos velhos do asilo indicam, ao mesmo tempo, a possibilidade de renascimento da tradição e de retorno aos valores tradicionais africanos. Aqui convém lembrar como previamente abordamos o significado da árvore – “A árvore era o lugar de milagre” (COUTO, 2007, p. 142-143) – e a relação do homem com a terra, pautada pelo compartilhamento de uma mesma força vital.

Observemos, oportunamente, que, “Do lado de lá, à tona da luz, ficavam Marta Gimo e Izidine Naíta” (ibidem, p. 143): os integrantes do cronotopo contemporâneo de Moçambique, que, ao longo da narrativa, compuseram o

espaço-tempo da ilha, não se incorporam à frangipaneira, mas permanecem do outro lado, agora, no entanto, tendo recebido os valores tradicionais transmitidos pelos velhos guardiões africanos.

## Referências

ANDRADE, Marcos Roberto Teixeira de. A tradução cultura n'A varanda do frangipani, de Mia Couto. *XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergências*, São Paulo, 2008. Disponível em: <[http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/001/MARCOS\\_ANDRADE.pdf](http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/001/MARCOS_ANDRADE.pdf)>. Data de acesso: 21 jun. 2017.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

CALZOLARI, Tereza Paula Alves. Aprendizes da seiva: o homem e a árvore nos contos de Mia Couto. *Mulemba: Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ*, Rio de Janeiro. v. 1, n. 1, p. 60-72, out-2009.

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

DIAS, Maria Aparecida do Nascimento. Um olhar sobre a velhice em Sangue da avó manchando a alcatifa de Mia Couto. *Encontro Nacional De Literatura Infante-Juvenil*, Campina Grande, 2014, v. 1. Disponível em: <[http://editorarealize.com.br/revistas/enlije/trabalhos/Modalidade\\_1datahora\\_09\\_06\\_2014\\_16\\_17\\_45\\_idinscrito\\_892\\_9342df0289e81767a18b979ebff59af.pdf](http://editorarealize.com.br/revistas/enlije/trabalhos/Modalidade_1datahora_09_06_2014_16_17_45_idinscrito_892_9342df0289e81767a18b979ebff59af.pdf)>. Acesso em: 21 jun. 2017.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantu*. Org. Omar Ribeiro Thomaz, Paulo Gajanigo. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do sul da África*. 2. ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. Versão da edição francesa.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos, USP*, São Paulo. v. 18-19, n. 1, p. 103-118, 1995/1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Revista Novos Estudos Cebrap*. 66, p. 23-52, jul-2003.