



MIA COUTO: POR UMA NOVA IDENTIDADE DE GÊNERO, POR UMA NOVA IDENTIFICAÇÃO DO HUMANO

Márcio Matiassi Cantarin ¹

Introdução

No decorrer da longa história do patriarcado e dos colonialismos, o apossar-se de terras/territórios implicou, por uma lógica quase “natural”, o apossar-se das mulheres das terras. Du Plessis (1985) já dizia que “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (DU PLESSIS *apud* BONNICI, 2005b, p. 231), o que faz dela uma “duplamente colonizada”. A proposta que ora se quer apresentar é que a relação entre as duas formas de dominação – do território colonizado e da mulher – seja vista por meio de um processo metonímico. Explicando: há mesmo uma lógica de contiguidade, porventura construída pela parafernália ideológica do capitalismo que enlaça a terra e a mulher, ainda que muito antes do advento do capitalismo expansionista o Deus judaico-cristão já tenha dado ao homem prerrogativas sobre terra, mulher e outros seres.

Abra-se aqui um breve parêntese para chamar a atenção para quando se fala na dominação da terra, de um território, está-se falando da dominação da natureza de determinado local; da exploração/extração irrefletida dos recursos naturais a par da exploração da mão-de-obra nativa, que encontra – diga-se de passagem – na força laboral da mulher os mais baixos custos para sustentar o sistema de exploração. Considerando que tanto a mulher quanto a natureza, os negros, os pobres, as crianças são tidos como inferiores e, portanto, são subjugados quer na colônia quer na metrópole, parece óbvio que as lutas feminista e anti-colonial guardem semelhanças que remetam a um “inimigo comum”. Desta feita não é novidade que as teorias feministas e pós-colonialistas compartilhem algo de sua agenda.

O escritor queniano Ngugi Wa Thiongo, por exemplo, diz que “nenhuma libertação cultural [ocorre] sem a libertação feminina” (THIONGO, *apud* BONNICI, 2002, p. 92). Ademais, há um conjunto de aspectos e teorias sobre identidade, alteridade, construção dos discursos, lugares do sujeito, que são discussões das quais ambas correntes se ocupam. Se por um lado Ngugi “insiste na impossibilidade de libertação cultural sem a libertação feminina” (NGUGI, *apud* BONNICI, 2000, p. 157), por outro, Bonnici afirma que “uma estratégia da libertação feminina nos países pós-

¹ Doutorando UNESP / Assis. cantarin@gmail.com



coloniais parece ser a descolonização da cultura” (BONNICI, 2000, p. 158) “através de práticas enraizadas na cultura, como a oratura, [e] a criatividade de imaginário feminino” (BONNICI, 2000, p. 163). De tais ponderações se pode depreender a orquestração dos mesmos ideais em última instância, a saber: a *descolonização*, que “não é apenas a luta pela independência política mas, de modo especial, é o dismantelamento de todas as formas coloniais de poder e de controle” (BONNICI, 2005a, p. 22), formas que seguramente se prolongam, mesmo num país independente, por meio do poder e controle sobre a mulher e sobre o meio natural.

Agora a ligação entre feminismo e pós-colonialismo parece ficar mais clara, na medida em que a dependência da mulher dentro do quadro de valores patriarcais reproduz a lógica da dependência colonial. Em última instância, resta ponderar que no contexto pós-colonial, os movimentos nacionalistas continuaram arbitrando sobre o controle de sua sexualidade por meio de políticas oficiais, o que tornará mais que lícita, necessária, a “análise da representação de territórios colonizados como um corpo feminino exposto à penetração do homem branco, penetração esta que se sugere ser a única forma viável de fazer estes territórios evoluir, produzir mais, fertilizar-se” (MACEDO & AMARAL, 2005, p. 71).

No caso específico de Moçambique, a exemplo de tantos outros lugares, a opressão da mulher sobreviveu às transições de sistemas políticos e regimes. A cultura tradicional patriarcal interagiu com o discurso da modernidade, ainda que diferentes, “enfatizando frequentemente o controlo patriarcal exercido sobre as mulheres em troca de poder e valores entre os homens” (BOEHMER, *apud* OWEN, 2008, p. 162). Permanece, pois, no pós-independência a mesma dinâmica dos acordos entre colonizador e colonizado com vistas a hierarquizações de critério sexual e étnico que subjugam a mulher africana ao homem africano antes de submetê-las ao homem europeu.

Há que se destacar a oposição da FRELIMO frente às práticas de poligamia (que também não privilegiavam a mulher como indivíduo) num nítido gesto de continuidade ao projeto cristão do colonizador. Vai ficando claro que as políticas de igualdade de gênero afiguraram-se como uma falácia marxista no discurso da FRELIMO. Assim como na colônia, certos privilégios são mais acessíveis ao homem africano, evidenciando que a colonização das mulheres não foi idêntica à dos homens; também o capitalismo oprime de modo diverso, mais as mulheres do que os homens. Transparece a necessidade de realçar a importância do gênero sexual como eixo fundamental da luta pela independência/autonomia do povo de Moçambique, como de qualquer povo em qualquer latitude. Os discursos do pós-independência em Moçambique, embora critiquem o sistema de



exploração do capital, deixam transparecer que a emancipação da mulher deve acontecer necessariamente num quadro que suponha seu utilitarismo a serviço dos meios de produção, agora controlados pelo partido.

O presente trabalho acredita que à construção da identidade da nação precede e desconstrução e (re)construção da identidade de gênero, sob os auspícios de um novo paradigma para as relações entre os seres humanos e deles para com a natureza.

1. Ecofeminismo e Ecosofia: a busca de um novo paradigma

Se a mulher e a terra são regidas por uma mesma lógica que atravessa o discurso patriarcal e capitalista – gêmeos univitelinos – convém perguntar qual a relação entre mulher e natureza e, talvez mais precisamente, se essa relação foi também construída para fins de dominação de ambas. Entra em cena um aporte teórico para dar conta dessa identificação, o Ecofeminismo, termo cunhado em 1974 por Françoise d'Eaubonne, cuja definição não é consensual. A que é dada pelo *Dicionário da crítica feminista*, organizado por Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral, parece ser um bom guia:

uma consciência da opressão/repressão da mulher e da natureza, e de alguma ligação entre elas que permite iniciar a análise da dimensão desta opressão/repressão, assim como do motivo da ligação, que inicia e apoia estratégias para sua libertação conjunta.²

Dentro do quadro da luta feminista, o Ecofeminismo insere-se em um viés dito “cultural” ou pós-moderno, que acentua a diferença e complementaridade. Essa vertente acredita que “o mundo público, tal como está, reflete uma visão masculina de ser, e que as mulheres (...) teriam outras contribuições a dar para uma nova forma de estruturação da sociedade que incorporasse a riqueza do universo feminino, ao invés de desvalorizá-lo” (SILIPRANDI, 2000, p. 64). Trata-se de uma forma de reavaliar positivamente a cultura feminina “realçando as características do seu universo. A maternidade, a aproximação com a natureza e com a terra, a defesa da ecologia e de uma ética do cuidado são preocupações das participantes desta linha” (MACEDO & AMARAL, 2005, p. 77).

Desse modo, tomando a natureza como campo privilegiado dos embates por poder e significado, ela pode também ser palco para a releitura dos conceitos “mulher” e “homem”, ambos, tal qual a natureza, construídos pelo discurso hegemônico. “A natureza torna-se, pois, um campo de resistência e de luta para as mulheres, num contexto mais específico, e num mais amplo, de resistência contra a opressão e exploração generalizada do planeta” (BRANDÃO, 2003, p. 465).

² MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luisa (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Edições Afrontamento, 2005. p. 47.



De qualquer modo, a premissa principal do ecofeminismo dá a compreender “que a libertação da mulher não pode ser alcançada isoladamente, mas tão somente enquanto parte de uma luta mais vasta pela preservação da vida neste planeta” (MIES, 1993, p.27). Se essa é a luta do ecofeminismo, pode-se deduzir sem muito esforço que a causa ecofeminista é bandeira que se levante com urgência por todos os homens! Não se trata de uma proposta sexista, como o nome sugere a ouvidos incautos, senão de uma proposta revolucionária. Nas palavras de Castro & Abramovay “uma revolução econômica, social, cultural, que vá abolir a sede insaciável pelo lucro e a exploração do homem pelo homem e, conseqüentemente, instaurar uma nova relação entre homens, a coletividade e a natureza” (CASTRO & ABRAMOVAY, *apud* MORAES, 1998, p. 467).

Para Gaard & Murphy o

Ecofeminismo baseia-se não apenas no reconhecimento das ligações entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres ao longo das sociedades patriarcais. Baseia-se também no reconhecimento de que essas formas de dominação estão ligadas à exploração de classe, ao racismo, ao colonialismo e ao neocolonialismo.³

O homem vaga a meio caminho entre natureza e cultura, mas longe de ser síntese entre ambas. Ngoenha formula como problema capital do tempo presente a definição do “lugar do homem na natureza”, continuamente transformada por sua própria prática. Para ele, tanto atitudes excessivamente místicas, quanto radicalmente instrumentalistas resultam perniciosas para a natureza e, conseqüentemente, para o próprio homem (NGOENHA, s.d, p.16). E ao que tudo indica, é dessa falta de harmonia/equilíbrio que advém a profunda crise ecológica que hoje assalta a Terra, colocando em questão a própria sobrevivência da espécie *homo*, entre outras tantas. Parece claro que é somente o homem que pode pensar e executar outro modo de ser e estar no mundo que redimensione o equívoco milenar que separou o homem e a mulher de suas origens cósmicas.

Para Jahn (1963, p. 334-5), o mundo ocidental carece de significado, na medida em que busca somente a finalidade das coisas de maneira utilitarista. A (re) significação do mundo, a (re) sacralização das coisas se faria pela instauração de um novo paradigma de relações entre os seres humanos, homens e mulheres entre si, e destes para com o seu meio ambiente. Poder-se-ia, antes, dizer que será mesmo necessária a invenção de um novo modo de homens e mulheres relacionarem-se com seus próprios “eus”, elaborarem diálogos com âninus e ânima fora dos padrões estabelecidos pelo patriarcado. Conforme Barbara Koltuv, “o lado feminino de Deus precisa ser redimido para trazer a cura, a integridade e o equilíbrio para o planeta e a humanidade” (KOLTUV, 1990, p. 110). E o lado feminino de Deus, negligenciado pelos séculos, encontra-se em cada homem e mulher.

³ BRANDÃO, Izabel. Ecofeminismo e Literatura: novas fronteiras críticas. In: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahideé L. (Orgs.). *Refazendo nós: Ensaio sobre Mulher e Literatura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003. p. 462.



A crise ecológica que ameaça a vida na Terra não diz respeito somente ao colapso ambiental, mas também às outras duas ecologias identificadas por Guattari (1990), a das relações sociais e a da subjetividade humana. Ngoenha corrobora a ideia de que a crise do meio ambiente simboliza outro problema: a crise da própria noção de humanidade (NGOENHA, s.d., p. 98). Profundamente relacionadas, todas as três ecologias se deterioram engendrando toda sorte de desequilíbrios que ameaçam a Vida:

Não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana. Tudo é feito no sentido de esmagar sob uma camada de silêncio as lutas de emancipação das mulheres e dos novos proletários que constituem os desempregados, os ‘marginalizados’, os imigrados.⁴

Para o pensador francês, somente uma articulação ético-política – a qual chamou de *Ecosofia* – entre as três ecologias, pode levar a bom termo os impasses do homem no mundo atual. Essa nova articulação requer um novo jeito de ser e estar no mundo, que reinvente modos de vida, sensibilidade, inteligência e desejo, de modo que prescindam de relações de poder (GUATTARI, 1990, p. 9). A emergência de um novo paradigma civilizacional reivindica o deslocamento do sistema de valores unidimensional e massivo do ocidente, que hoje se encontra mundializado. Tudo isso pressupõe a recomposição da práxis humana no que diz respeito à sua “maneira de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, etc.”, a reconstrução do ser-em-grupo e a reinvenção da relação do sujeito com o corpo (GUATTARI, 1990, p. 15-6), “novas apreensões ‘pré-pessoais’ do tempo, do corpo, do sexo...” (GUATTARI, 1990, p. 54). A ecosofia guattariana anuncia, portanto, a necessidade da recomposição de práticas tanto sociais quanto individuais.

O homem se pôs no limiar da mais importante decisão de sua história; decisão que implicará na continuidade ou não da própria história. A opção por continuar (mas esse seria um continuar de modo diferente) é uma opção pela vida, uma opção ecológica, ou ecosófica. Tal exige uma “mudança fundamental das mentalidades” (GUATTARI, 1990, p. 27), uma nova orientação da razão e da lógica dominante que deveria ser – para aproveitar o trocadilho guattariano – uma *ecológica*. Na conjuntura que se avizinha, na qual os três registros ecológicos são tomados como interdependentes, “menos que nunca a natureza pode ser separada da cultura” (GUATTARI, 1990, p. 25).

A dinâmica patriarcal capitalista que nutre a exploração de classes e submete povos é a mesma que depreda a Terra e suas riquezas sem qualquer espírito de solidariedade. Isso se baseia na autenticidade da premissa segundo a qual “a ideologia que autoriza opressões, tais como as de raça, classe, sexualidade, capacidades físicas e espécie é a mesma ideologia que sanciona a opressão da

⁴ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus Editora, 1990. p. 27.



natureza” (GAARD, *apud* MACEDO & AMARAL, 2005, p. 47). Ou nas palavras de Ynestra King, uma das pioneiras do debate ecofeminista no início de 1980, “a mesma mentalidade machista” (KING, *apud* MIES & SHIVA, 1993, p. 25). Para Boff “esta lógica está quebrando o frágil equilíbrio do universo, construído com sabedoria ao longo de 14 bilhões de anos de trabalho da natureza” (1995, p. 11). Nomeadamente nos últimos quatro séculos o homem considerou o universo como inimigo a ser submetido/domesticado, revelando-se um biocida/geocida em potencial.

É inegável que o modelo da sociedade do acúmulo está em crise. Talvez felizmente, o primeiro passo para a mudança já tenha ocorrido: o reconhecimento de que o ideal de progresso infinito é uma falácia, pois, ao contrário do que se pensou por longo tempo, os recursos da terra não são inesgotáveis, muitos sequer renováveis. Tal constatação põe a nu a iminência do colapso do capitalismo, colonialismos e imperialismos diversos. Esses sistemas de exploração só sobreviveram na base da negação de direitos à natureza e às futuras gerações. Agora, tudo terá de ser redimensionado, a começar pela conotação da palavra ecologia, sempre “vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados” (GUATTARI, 1990, p. 37). Uma visão holística, a visão da totalidade, parece ser o ponto nevrálgico para elaborar uma resposta ao colapso mundial.

O capitalismo, desde sempre, em sua ânsia por gerar excedentes potenciou a ordem divina do “crescei e multiplicai”. Um grave equívoco é que o termo desenvolvimento nunca foi mensurado fora dos ditames do aumento da produtividade e acúmulo de bens. “Esse tipo de sociedade vigente é, sem dúvidas, profundamente antiecológico. Constitui um dos fatores explicativos da atual degradação do sistema-Terra” (BOFF, 1995, p. 110). Essa sociedade ancora seus sonhos, projetos e valores em um conceito: o antropocentrismo. É por se julgar o ser perfeito, o ápice de um processo evolutivo de 15 bilhões de anos, isolado e único, que o homem se arroga em senhor de todas as coisas, de tudo pondo e dispondo ao bel prazer para a realização de seus desejos e projetos.

Em verdade, considerado historicamente, o antropocentrismo só faz mascarar o androcentrismo, afinal, é antes “o varão e macho que se autoproclama senhor da natureza e não tanto a mulher” (BOFF, 1995, p. 113). A mulher é considerada pelo homem como parte da natureza, devendo também ser possuída e domesticada. Desse modo ela ocupa um lugar de fronteira, transitando entre Cultura e Natureza, posição que poderia fazer da mulher uma privilegiada em função de seu acesso às duas realidades, mas não. Pelos séculos esse caminho foi de mão única. Às mulheres foi dado o mister de educar as crianças, como se elas tomassem os filhos pela mão para os tirar da Natureza, os limpassem do barro e os encaminhassem para o outro lado –



o da Cultura –, ao qual elas próprias jamais teriam total acesso. E o filho, se varão, depois dessa passagem, não mais retornaria sequer ao espaço intermédio da mãe, esquecido do caminho. Urge que essa via seja de mão dupla, que o homem possa retornar, ir-e-voltar: dialogar. Se se esqueceu do caminho deve buscar aquela que uma vez já o guiou por ele, para (re)encontrar onde nessa passagem perdeu algo de muito importante. Em tal busca, que é de homens e mulheres, são elas que tendem a assumir o papel de iniciadoras e líderes rumo a uma nova experiência de subjetividade. O masculino deveria experimentar “a benção de render-se a um tipo diferente de sabedoria” (WHITMONT, 1991, p. 156). Trata-se de uma busca por mudanças radicais no sistema de valores masculinos, adotado quase universalmente por homens e mulheres. Deve-se entender a masculinidade e a feminilidade como forças arquetípicas. Também as mulheres são culpadas de reprimir o feminino em suas *psiques* tanto quanto os homens (WHITMONT, 1991, p. 141). Em se tratando de constituírem formas diferentes de relação com o mundo, “a repressão da feminilidade, portanto, afeta a relação da humanidade com o cosmo, na mesma medida em que afeta as relações mútuas entre homens e mulheres” (WHITMONT, 1991, p. 142). O apelo do feminino para ser novamente reconhecido se mostra na medida em que “Os papéis masculinos e femininos tradicionais de nossa sociedade estão sendo desafiados” (WHITMONT, 1991, p. 10). Esse desafio deve ser pauta irrevogável na agenda mais importante da história da humanidade. Uma agenda que reclama um esforço sem medida para a superação da maioria dos mitos patriarcais.

2. *Mia Couto: personagens em demanda por um novo tempo*

É Thomas Kuhn (*apud* BOFF, 1995, p. 27-30) que dá o mote para a conciliação que ora se tenta fazer entre as vertentes teóricas apresentadas e a obra de ficção de Mia Couto. Diz o cientista inglês que um novo paradigma só nasce consoante uma sensibilização prévia. O que se está aventando é que Couto – intelectual orgânico⁵ – contribui de forma peculiar para a emergência desse novo paradigma, dessa nova forma de dialogação com o universo, na medida em que sua obra contística busca desconstruir os modelos binários, questionando os papéis sociais e sexuais de homens e mulheres, na medida em que valoriza a tradição e sabedoria ancestrais de visão holística. O autor – tanto com sua obra quanto em sua militância profissional e política – nunca deixa de lado os pressupostos da solidariedade, criatividade e fraternidade, fundamentais ao novo tempo e aos novos homens e mulheres.

⁵ Conforme nomenclatura de Antonio Gramsci.



Todo esse caráter de solidariedade/compreensão que se vislumbra na obra coutiana, talvez mesmo na *práxis* pessoal/profissional do autor, supõe uma escrita balizada pela “ética do cuidado” ou “ética do respeito”, atitudes que a mulher demonstra – ao menos mais que o homem – em sua relação com a vida (BOFF, 1995, p. 52). Essa nova ética, para a qual a obra de Mia Couto quer sensibilizar é a base para uma vida em harmonia com o universo, uma era ecológica. Tem destaque em grande parte da obra a maneira como a mulher se integra à natureza e guia o homem para uma nova experiencição das relações consigo mesmo, com os outros e com o meio ambiente, numa dinâmica que age sobre as três ecologias.

Várias mulheres em Couto proporcionarão aos homens a ampliação de seus horizontes até então apenas racionais, facultando-lhes novas experiências de individuação através da (re)descoberta do *Yin*, do resgate da *anima*. É o que se pode observar em contos como “*Joãotônio, no enquanto*” e “*Os olhos fechados do diabo do advogado*” da coletânea *Estórias abensonhadas* (COUTO, 1996) ou “*A viagem da cozinheira lagrimosa*” e “*O general infanciado*”, de *Contos do nascer da terra* (COUTO, 1997), ou ainda “*O adiado avô*”, de *O fio das miçangas* (COUTO, 2009). Em “*O adeus da sombra*” e “*Pranto de coqueiro*”, ambos das *Estórias abensonhadas* tem destaque o modo como as mulheres se manifestam em defesa dos valores da tradição e do sagrado, ligados ao meio natural, contra os interesses do capital.

Também homens – nomeadamente os nativos africanos do meio rural e com idade avançada – aparecem como guardiões de valores que se ligam à nova ética, valores de respeito aos deuses, que são gênios da natureza e, portanto, devem ser vistos e louvados nas coisas da natureza: árvores, pássaros, pedras; respeito pela sacralidade da terra e dos ancestrais que a ela pertencem e respeito pelo gênero humano, inclusive para com os que não são naturais – os invasores. Tal se nota em narrativas como “*O embondeiro que sonhava pássaros*”, inserido em *Cada homem é uma raça* (COUTO, 1997) ou em “*O cachimbo de Felizbento*”, também do volume *Estórias abensonhadas* (COUTO, 1996). De fato “Se queremos elaborar uma nova aliança com a natureza, de integração e de harmonia, encontramos na mulher e no feminino (no homem e na mulher) fontes de inspiração” (BOFF, 1995, p. 53).

Existe ainda um grupo de narrativas, das quais se pode destacar “*A saia almarrotada, O cesto e A despedideira*”, todas do livro *O fio das miçangas* (COUTO, 2009) onde as narradoras homodiegéticas se revelam como mulheres que permanecem presas às cadeias do discurso patriarcal, mesmo após a morte do pai ou do marido, tamanha a força de introjeção do discurso de opressão em suas mentes. É de crer que, no mínimo, essas estórias façam despertar no narratário



empatia pelas mulheres que se encontram naquela situação, promovendo reflexão e sensibilização sobre o tema.

Por fim, narrativas como “*Mulher de mim*”, “*Lenda de Namarói*” e “*Ezequiela, a humanidade*” (das coletâneas *Cada homem é uma raça* (1997a), *Estórias abensonhadas* (1996) e *Na berma de nenhuma estrada* (2004), respectivamente) guardam um tom como que fundador de novos mitos e arquétipos, necessários à sustentação ideológica e psíquica dos homens e mulheres do novo tempo.

Ao fim e ao cabo parece haver um gesto que aponta na direção das mudanças necessárias para que o humano dê o próximo passo na evolução da consciência. Talvez por isso, na obra coutiana, os nativos que respeitam as tradições e reverenciam as forças e mistérios do mundo natural estejam mais desenvolvidos em sabedoria que aqueles que primam tão somente pelo desenvolvimento financeiro. Ao mostrar isso, Couto levanta a bandeira de um projeto político-literário que clama e conscientiza pelos novos padrões éticos para a nova era, em substituição àquela lógica do acúmulo pautada pela “ética do trabalho” que não enxerga no humano utilidade para além de seu aspecto produtivo.

Em jeito de conclusão

Diante do desastre ecológico – frise-se que é o desastre dos três registros ecológicos – o esforço de mudança para o qual a escrita coutiana quer sensibilizar é o maior desafio da história da humanidade, a maior de todas as revoluções jamais deflagrada pelo gênero *homo*. Esse é o desafio da contemporaneidade. Não trilhar o caminho em direção a *Era Ecológica* ou *Era da Vida* “é escolher o caminho dos dinossauros” (BOFF, 1995, p. 199). “A agressão que se faz ao ser humano por causa da exploração de sua força de trabalho e das más condições de vida a que é submetido representa uma agressão à natureza” (BOFF, 1995, p. 205). Vale dizer que a exploração e submissão às más condições de vida historicamente recaíram com maior severidade sobre mulheres, crianças, minorias sexuais e povos dominados. Olhar em conjunto para todos os excluídos não é tentar apagar as especificidades de cada “categoria”. Certamente há tantas particularidades a serem observadas quanto forem os indivíduos que sofrem alguma forma de opressão. Mas há de ser válido que se identifique claramente que há um inimigo comum, que não é o homem, no final das contas também ele pego por esse rolo compressor que é o discurso/ideologia masculinizante patriarcal-capitalista.



Considerando vida e obra de Mia Couto, pode-se arriscar a dizer que o leitor se encontra diante de uma obra que aponta um caminho rumo a algo que o ser humano ainda está por conhecer. Para onde efetivamente o caminho levará é deveras cedo para elucubrar, mas por certo será um lugar de experiência diverso deste a que o caminho do capitalismo e patriarcalismo trouxe o humano. É de crer que o caminho sugerido pela obra coutiana é o que urge nesse tempo histórico, a revolução que representa o retorno da deusa e seus valores por vezes destrutivos, a mudança necessária e certa para a qual se caminha e para a qual um intelectual de projeção internacional pode contribuir no nível da sensibilização.

Bibliografia

- BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000.
- BONNICI, Thomas. Representação feminina na literatura da África do Sul. *Mimesis*, v.23, n°2. Bauru: Edusc, 2002. p. 91-101.
- BONNICI, Thomas. *Conceitos-chave da Teoria Pós-colonial*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2005a.
- BRANDÃO, Izabel. Ecofeminismo e Literatura: novas fronteiras críticas. In: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahideé L. (Orgs.). *Refazendo nós: Ensaio sobre Mulher e Literatura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003. p. 461-473.
- BOFF, Leonardo. *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. S.Paulo, Ática, 1995.
- COUTO, Mia. *Estórias Abensonhadas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1996.
- COUTO, Mia. *Cada Homem é uma raça*. Lisboa: Caminho, 1997.
- COUTO, Mia. *Na berma de nenhuma estrada*. Lisboa: Caminho, 2004.
- COUTO, Mia. *O fio das miçangas*. Lisboa: Caminho, 2009.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- JAHN, Janheinz. *Muntu: Las culturas neoafricanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- KOLTUV, Barbara Black. *A tecelã*. Ensaio sobre a Psicologia Feminina extraídos dos Diários de uma Analista Junguiana. São Paulo: Cultrix, 1990.
- MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luisa (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Edições Afrontamento, 2005.