

Espaço, nação e identidade no romance *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, de Mia Couto

letrônica

Antonia Pereira de Souza¹

Introdução

Venenos de Deus, remédios do Diabo, romance mais recente do moçambicano Mia Couto, dá continuidade a um tema que o autor explora desde *Terra Sonâmbula*: a faceta híbrida e conflituosa da identidade moçambicana e, por extensão, africana. Fazendo jus ao paradoxo expresso no título, o livro realiza a fusão de memória individual e história, de mito e fato na sondagem dos vestígios da colonização portuguesa sobre o ser e a história moçambicanos.

O enredo gira em torno da viagem do português Sidónio Rosa a Moçambique em busca de seu amor, a mulata Deolinda. Como a moça desaparece misteriosamente, resta a Sidónio cuidar de uma estranha epidemia que infesta Vila Cacimba e dos pais de Deolinda, Munda e Bartolomeu Sozinho. A partir deste escasso entrecho, o autor desdobra uma narrativa repleta de reflexões inquietantes sobre a condição pós-colonial de Moçambique.

Ao realizar essa indagação através da expressão romanesca, Mia Couto evita que sua narrativa restrinja-se a uma peça acusatória sobre os portugueses. Ver-se-á que o escritor impõe o olhar desapiedado sobre o fato colonial, mas nem por isso maniqueísta. Fica claro que o processo colonizador não foi unilateralmente um projeto europeu nem que ele prejudicou por igual a todos os moçambicanos, como prova a personagem Bartolomeu Sozinho, saudoso dos tempos coloniais. Outra personagem, Suacelência, prova que o sonho

¹ Antonia Pereira de Souza é mestre em Letras, na área de Estudos Literários pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e especialista em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG).

de um Moçambique livre e justo requer mais que o fim do colonialismo. De certa forma, persiste em Mia Couto, como tentaremos mostrar ao fim deste texto, um substrato universalista que o faz tomar tanto um personagem português, como Sidónio Rosa, quanto um moçambicano, por exemplo, Munda Sozinho, como seres que partilham de uma mesma condição humana, irremediavelmente solitária e melancólica. Isso, porém, não nega a Mia Couto uma consciência histórica privilegiada, atenta à relação centro/margem e às sequelas que dela ficou.

O objetivo do presente artigo é investigar as categorias de nação e identidade em *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, a fim de compreender a leitura social dos conflitos inerentes ao povo moçambicano configuradas naquele romance. Assim, delinea-se como propósito do estudo a busca de uma resposta para a seguinte questão-problema: como as categorias de nação e identidade são debatidas em *Venenos de Deus, remédios do Diabo*? Tal investigação terá como suporte teórico as indagações de Said (1995) e Bhabha (1998), na perspectiva dos estudos pós-coloniais, além das reflexões de Hall (2005). Daqueles dois buscar-se-ão apontamentos acerca das relações entre espaço e romance, enquanto deste último colher-se-á informação acerca da constituição da identidade.

1 Premissas da teoria pós-colonial

A teoria pós-colonial engloba a cultura e a literatura que foram afetadas pela dominação imperial europeia. O objetivo desta modalidade crítica, fundada por Edward Said a partir da obra *Orientalism* (1978), é investigar os efeitos desta dominação espelhados pela literatura. Para tanto, vale-se de um constante questionamento sobre as relações entre a literatura, cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura em situação de descolonização.

Na tentativa de delinear a abrangência do termo “pós-colonial”, dentro do campo de estudos acima apresentado, Almeida (2000) considera que:

- 1) o termo deverá ser aplicado ao período posterior ao colonialismo, mas também posterior ao fracasso dos projetos nacionalistas e anti-colonialistas aplicados logo após as independências; 2) o termo deverá aplicar-se aos complexos de relações transnacionais entre ex-colônias e ex-centro

colonizadores; 3) todo o resto, como globalização, settler societies, neocolonialismo, colonialismo interno, devem ser tratados nos seus próprios termos (ALMEIDA, 2000, p. 231).

Consensualmente, a expressão literatura pós-colonial engloba a produção literária dos povos colonizados pelas potências europeias entre o século XV e XX. Apesar de todas as diferenças entre literaturas como a brasileira, a australiana e a moçambicana, todas elas carregam a marca da experiência de colonização, afirmando-se no contrapelo do poder imperial e enfatizando suas diferenças dos pressupostos do centro imperial (ASHCROFT ET AL., 1991).

Na teoria pós-colonial privilegiam-se obras escritas por autores que experimentaram a dominação de sua cultura pelo colonialismo, para investigar a resposta de cada um diante a esta experiência. Traz também a necessidade de repensar o cânone, resgatando produções literárias que o poder colonial suprimia e fazia sumir porque subvertiam os valores da ordem colonial. Segundo Hall, “a teoria pós-colonial relê a colonização como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural — e produz uma reescrita descentrada, diaspórica, ou global, das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (HALL, 2003, p. 109).

2 Narrativa, espaço e nação na teoria pós-colonial

As categorias da crítica de cunho estilístico e/ou formalista foram, por questões de método e coerência, desatentas não apenas à história que cercava as produções culturais, mas também às determinações espaciais. E mesmo a crítica de base historicista esteve, de um modo geral, mais voltada para as categorias temporais que espaciais. É de Said (1995, p. 125) a seguinte afirmação: “Depois de Lukács e Proust, ficamos tão acostumados a pensar que o enredo e a estrutura do romance são constituídos sobretudo pela temporalidade que temos descurado da função do espaço, da geografia e da localização”.

Em suas análises de diversos romances ingleses dos séculos XIX e XX, Said (1995) mostrou a pertinência da categoria espaço. Mesmo quando o espaço é só aludido e não

tematizado diretamente, como ocorre com o espaço colonial na obra de Jane Austen, ele pode ser pertinente na economia do romance: “A apropriação da história, a historicização do passado, a narrativização da sociedade, que dão força ao romance, incluem a acumulação e diferenciação do espaço social, espaço a ser usado para finalidades sociais” (SAID, 1995, p. 118).

Exemplo claro do que afirma Said na frase supracitada pode ser encontrada na Índia presente na obra de Kipling, em que os nativos e os ingleses habitam espaços organizados de modos distintos.

Venenos de Deus, remédios do Diabo organiza o espaço a partir da dicotomia Portugal e Moçambique. Ao contrário de Jane Austen, o espaço apenas aludido em Mia Couto é o da ex-Colônia. No entanto, tal espaço é determinante da identidade do moçambicano, na medida em que ele é o Outro a partir do qual todos se miram, ainda que seja para negá-lo.

Ligada à noção de espaço, está outra, mais política e estratégica: a de nação. Para Bhabha (1998), o discurso do nacionalismo produz um tipo unicista de narrativa, uma metanarrativa, que privilegia a coesão social. Opondo-se ao globalismo ideológico desse discurso, Bhabha propõe que pensemos a nação a partir de suas margens: as vivências das minorias, os conflitos sociais, o arcaísmo chocando-se com o moderno. Trata-se do questionamento da visão homogênea e hegemônica que encobre os conflitos, construindo uma concepção unidimensional da cultura, percebida como um conjunto de legados existentes *ad aeternum*.

Venenos de Deus, remédios do Diabo aponta para uma crítica da noção unidimensional de nação, sugerida principalmente através do narrador que coloca no mesmo patamar valorativo a história de pretensão científica e o imaginário mítico africano. As narrativas que produzem a nação Moçambique tanto são frutos da experiência colonial, como dos mitos a partir dos quais os moçambicanos narram a si e se compreendem. Este conflito, que gera uma identidade híbrida², pode ser mais bem percebido a partir do personagem de Bartolomeu Sozinho, no qual se percebe a impossibilidade de um discurso coeso sobre a nação moçambicana, seja por efeito das línguas e suas respectivas culturas que estas carregam

² Para Bhabha (1998), o hibridismo subverte o conceito de origem ou identidade pura da autoridade dominante através da ambivalência criada pela negação, variação, repetição e deslocamento. É, portanto, uma ameaça à autoridade cultural e colonial.

(em Moçambique falam-se vários idiomas), seja pelo choque entre o *aufklärung* europeia e seu pensamento racional-cientificista e a força do imaginário mítico que em Moçambique ainda responde a uma demanda considerável de indagações.

Sozinho coloca-se numa linha de força disputada por história, mito e memória pessoal, e este fato explica as contradições de seus pontos de vista. Em alguns momentos, ele pintará a época colonial com as tintas da nostalgia, tomando-a como fase áurea de sua vida. O seguinte diálogo, entre Sozinho e o português Sidónio Rosa, é significativo neste caso:

— [...] reparo que uma destas cartas está endereçada para a Companhia Colonial de Navegação. Mas esta companhia não deixou de existir?

— Há-de haver uma outra companhia, talvez a Neocolonial de Navegação, não sei...

[...]

— Saudades do colonialismo coisa nenhuma! Eu tenho saudades é de mim mesmo [...] (COUTO, 2008, p. 25, 27).

No choque entre história e memória pessoal, Bartolomeu Sozinho, no excerto acima, fica com a memória pessoal: suas vivências estão acima das contingências que vivera o seu país sob o jugo de Portugal. Sua nação era, de fato, sua nação quando estivera submetida à condição de colônia.

No entanto, é o mesmo personagem que, em outros momentos, em seus diálogos com o mesmo Sidónio Rosa, demonstra uma consciência, emitida de forma áspera e irônica, do comércio assimétrico que marcou, e marca, as relações entre Moçambique - África e Portugal - Europa.

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

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

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

— O senhor chegou aqui a perguntar se gostávamos dos portugueses, todos os dias perguntava a mesma coisa...

— E qual é o mal?

— Nunca em Portugal eu perguntei se os portugueses gostavam dos africanos. E sabe porquê?

— Não.

— Tinha medo de perguntar porque já sabia a resposta (COUTO, 2008, p. 165).

Nos dois diálogos acima, evidenciam-se as “sequelas coloniais”. No primeiro, Sozinho demonstra ter a consciência de que a assunção de uma língua implica, direta ou indiretamente, a assunção dos pressupostos culturais que ela traz em si. Conforme observa Barthes (2002), ao mencionar que a ideologia veiculada por um idioma traz efeitos como classificar e oprimir o falante:

[...] por sua própria estrutura, a língua implica uma relação fatal de alienação. Falar, e com maior razão discorrer, não é comunicar, como se repete com demasiada frequência, é sujeitar: toda língua é uma reição generalizada (BARTHES, 2002, p. 13).

Na segunda fala, a observação ganha sua força não pela sagacidade da constatação, mas pela maneira como a personagem Bartolomeu Sozinho desmascara a falsa cordialidade das relações pós-experiência colonial.

Se em Bartolomeu Sozinho a consciência de nação varia conforme a oscilação entre o polo da consciência histórica e o da memória pessoal, resultando numa impossibilidade de uma metanarrativa absoluta sobre a nação, através do personagem Suacelência o narrador demonstra que o unicismo da narrativa nacional pode servir apenas para efeitos de

dominação. Afinal que diferença pode haver entre Suacelência e seus caprichos daqueles perpetrados pelo português colonizador?

A nação, conforme se depreende da leitura de *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, constrói-se num espaço de conflitos, no bojo de uma disputa discursiva que envolve a narrativa mítica, a história e a memória pessoal.

3 Identidade e cultura híbridas

Numa entrevista concedida a Gil Felipe, Mia Couto apontou a questão da identidade como um fio que proporciona coesão para sua obra ficcional:

Eu acho que desde o meu primeiro livro há um tema que nunca me abandonou que é o tema da procura de identidades. Estas identidades que nós pensamos como sendo puras, isoladas e estáticas, não são nada disso e pelo contrário são dinâmicas. Este livro [*Venenos de Deus, remédios do Diabo*] fala um bocadinho sobre isso, sobre uma mestiçagem que não é apenas racial, mas uma mestiçagem de culturas (FELIPE, 2008).

Venenos de Deus, remédios do Diabo é, em grande parte, uma sondagem sobre as consequências do hibridismo que Mia Couto aponta. Devemos observar que tal hibridez (ou mestiçagem, como o autor chama) é anterior à presença do português, como retrata o episódio em que Bartolomeu (negro) vai visitar a família de sua futura esposa, Munda, que é “mulata”:

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

— Não sou preto!

— Então?

— Sou extremamente mulato.

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

Raça e etnia, conforme afirma Hall (2005), são categorias frequentemente utilizadas como dispositivo para unificar e representar “um único povo”. No entanto, as nações são culturas híbridas e, cabe lembrar que estas são categorias discursivas e não biológicas, como o discurso racista quer fazer crer (HALL, 2005). O episódio acima é bastante significativo porque, através do que aí se diz, fica claro que Mia Couto nega a metanarrativa que apregoa uma coesão étnica ausente de conflito entre os negros, quando não havia a presença invasora do europeu português. A própria identidade negra é cindida, e uma ligeira diferença de tonalidade na pele pode gerar facções como os negros e os mulatos, a partir das quais surgem o estigma e o preconceito. Ao afirmar não ser negro, mas “extremamente mulato”, Sozinho, mesmo pateticamente, demonstra ter consciência dos conflitos identitários e de seu lugar estigmatizado nessa luta social e discursiva.

Mas a ironia do narrador contra o discurso da coesão étnica atinge um patamar a mais de ironia e crítica logo a seguir, quando diz que a raça não “retrocedeu”, isto é, continuou amulata. Na escala valorativa teríamos, então: negro < mulato < branco. Temos aí a presença do Outro, o branco europeu, ocupando o lugar de paradigma racional ideal.

Sabemos que a admissão dessa condição paradigmática do branco europeu não decorreu de uma aceitação tácita, com a admissão passiva de que o branco seria “mais civilizado”. Como demonstrou Said (1995), o imperialismo europeu obteve seus triunfos graças, em grande parte, aos estreitos vínculos estabelecidos entre a política imperialista e os construtos da cultura (jornalismo, literatura, música, pintura), que se empenharam em produzir um discurso de naturalização da supremacia branca. Kipling e a mítica imperialista do “fardo do homem branco”³ constituem a caricatura deste processo, frequentemente mais velado.

³ “*The white man burden*, O Fardo do Homem Branco, [...] ficou na história como um chamamento à conquista imperialista do mundo pelos americanos e europeus em geral. Para Kipling, o domínio do planeta era uma missão que todos os homens brancos deviam assumir, como um fardo, uma obrigação dos civilizados do mundo para com a parte que consideravam selvagem ou bárbara” (SCHILLING, 2008)

Se a condição híbrida da identidade moçambicana já se mostra patente antes da presença do português, a presença deste radicalizará este hibridismo. A experiência colonial marca uma cisão indelével na identidade dos povos colonizados, pois, quando descolonizados, estes não podem simplesmente retomar sua condição anterior: ficam marcas culturais que não podem ser negadas. Parece ser a língua a principal marca cultural que tece o destino ambíguo do ser moçambicano, segundo *Venenos de Deus, remédios do Diabo*. Falar português, como demonstra Bartolomeu Sozinho, constitui um problema, pois significa, em parte, abdicar de um passado: “Eu estou é a ficar branco de língua, deve ser porque só falo português” (COUTO, 2008, p. 111)⁴.

Stuart Hall (2005), em convergência com as idéias de Bhabha acima expostas, põe em xeque a concepção de cultura nacional unificada. Segundo Hall, as nações foram unificadas após um processo de conquista violento em que se exerceu uma hegemonia cultural sobre os colonizados; uma nação, longe de ser um todo homogêneo, é composta por diferentes classes sociais, grupos étnicos e de gênero. Os contrastes entre Bartolomeu Sozinho e Alfredo Suacelência, por exemplo, encontram uma explicação fora do discurso forçosamente homogêneo que pressupõe a “nação”. É a *classe social* que explica por que Sozinho sente nostalgia dos tempos coloniais, época em que ele, marinheiro, tinha um status social e não sofria os revezes que o colonialismo impunha a muitos moçambicanos, enquanto Suacelência exulta a descolonização por ser o gestor (uma espécie de prefeito) de Vila Cacimba.

As identidades nacionais estão em constante deslocamento. Hall (2005), em seu estudo, argumenta que as culturas nacionais buscam “costurar” as diferenças em uma única identidade, pois estas não estão livres do jogo de poder, de contradições e divisões internas. A forma romanesca tem sido um espaço privilegiado de demonstrar os perigos dessa “costura”⁵. Em *Venenos de Deus, remédios do Diabo* a constante remissão ao hibridismo cultural de Moçambique constitui uma renúncia ao aplainamento das diferenças. Numa passagem do romance, o personagem Sidónio Rosa, português, perdido, depara-se com uma África que seus estereótipos não abarcam:

⁴ É válido lembrar que, embora o português seja a língua oficial de Moçambique, apenas 6% dos moçambicanos têm o português como língua principal e apenas 40% o dominam. Fora o português, falam-se 14 dialetos derivados do Bantu. A estes, soma-se o urdi e gujarati, falado pela comunidade asiática radicada em Moçambique (Cf. WIKIPEDIA, 2008).

⁵ Cf. SAID, 1995, p. 245-349.

À medida que se afasta dos recantos que ele tão bem conhece, Sidónio vai-se perdendo em labirínticas paisagens. As ruínas se convertem em tortuosos atalhos, as pessoas deixam de falar português. O médico afunda-se num mundo desconhecido, fora da geografia, longe do idioma. [...]

Aos poucos, a estranheza dá lugar ao medo. Ali começa um continente que Sidónio Rosa desconhecia. Apercebe-se quanto a sua África era reduzida [...]. No fundo, o português não era uma pessoa. Ele era uma raça que caminhava, solitária, nos atalhos de uma vila africana (COUTO, 2008, p. 116-117).

Esfacela-se, na mente do português Sidónio, a ideia de um Moçambique inteiramente confinado aos valores culturais ocidentais europeus. Há Áfricas; o projeto colonizador não apagou as marcas de um Moçambique pré-colonial. A identidade nacional do moçambicano não é a de um europeu nos trópicos, sendo híbrida e geradora de conflitos. Neste momento, cessa-se o desconforto do português, pois ele não está num outro Portugal. Desta consciência, emerge a consciência identitária de Sidónio.

Conforme Bauman (2005), o problema da identidade só emerge quando há uma crise de pertencimento: “A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado” (BAUMAN, idem, p. 84). Sidónio sentiu-se “devorado”, porque sua ficção homogeneizante sonhava um Moçambique inteiramente domesticado aos padrões europeus. A vertigem de Sidónio, porém, não dura muito, pois logo ele reencontra o amigo Bartolomeu e retorna à dimensão mais europeizada de Moçambique. Esta mesma vertigem, gerada por uma crise de pertencimento, no moçambicano, parece ser uma constante, pelo menos é o que se depreende da leitura de *Venenos de Deus, remédios do Diabo*.

5 Considerações finais

Venenos de Deus, remédios do Diabo carrega um paradoxo desde o seu título. Na leitura que fizemos, a ênfase recaiu sobre categorias como espaço, nação e identidade, que apontam os conflitos históricos a partir dos quais se formou e se transformou a cultura híbrida moçambicana. Devemos ressaltar que a investigação partiu de um romance, o que nos alerta

para a dimensão subjetiva e imaginativa que dá um status *sui generis* a este forma, afastando-a do factualismo que, em maior ou menor grau, marca o discurso histórico. O romance, por mais realista e bem documentado que seja, não pretende ser uma mera reconstituição do que a história elegeu (ou produziu) como fato.

À parte esta preocupação com as questões pontuais do desenvolvimento histórico da cultura moçambicana, o romance aponta para uma dimensão oposta e complementar: a dimensão da condição humana que poderíamos chamar de metafísica. Todos os personagens centrais do romance – Bartolomeu, Munda, Sidónio, Suacelência – carregam em si uma solidão fundamental, um sentido de incompletude e um mal-estar com o mundo que não se explica apenas no âmbito dos conflitos sociais. Várias são as passagens em que isto fica patente, nas crises de melancolia de Munda, Sualência e Bartolomeu. O próprio modo aforismático com que o casal Bartolomeu e Munda se expressa revela o acúmulo de uma saberia que está acima da histórica, porque fala a “condição humana”.

Todo este conflito parece ter uma explicação na persistência com que Mia Couto abraça e entrelaça o racional e o mágico, a história e o mito, dando-nos um painel amplo dos conflitos humanos. Se às vezes pode soar contraditório que um mesmo personagem, Bartolomeu Sozinho, professe aqui um individualismo negligente às questões sociais, ali uma aguda e irônica consciência na condição pós-colonial de seu pai e mais adiante soçobre sua fé no mítico e no mágico – estas contradições podem não ser falhas do romancista, mas antes uma vontade de não ser reducionista, abarcado à condição humana com a precaução de não ceder a uma metafísica que não inutilize a consciência histórica.

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar da cor da terra: Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras - Portugal: Ed. Celta, 2000.

ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1991.

BHABHA, Homi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte. 3ª reimpressão Ed. UFMG, 1998.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Letrônica, Porto Alegre v.4, n.1, p.103, jul./2011.

COUTO, Mia. *Venenos de Deus, remédios do Diabo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FELIPE, Gil. Entrevista com Mia Couto. In: *Revista Bula*. Disponível em <<http://www.revistabula.com/materia/mia-couto/541>>. Acesso em: 31 out. 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. DP& A editora. Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. *Quem precisa de identidade?*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *A perspectiva dos Estudos Culturais*. 2ª ed. Editora Vozes. Petrópolis.2003.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHILLING, Voltaire. *Estados Unidos e o Fardo do Homem Branco*. Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/homem_branco.htm> Acesso em 31 out. 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *A perspectiva dos Estudos Culturais*. 2 ed. Vozes: Petrópolis, 2003.

WIKIPEDIA (pt). *Moçambique*. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Mo%C3%A7ambique>>. Acesso em 31 out., 2008.

Recebido em: 11/09/2010

Aceito em: 14/03/2011

Contato: antoniasouza@hotmail.com