

A REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA NO ROMANCE *O OUTRO PÉ DA SEREIA* ¹

Leandro Rocha Vieira²
Dr. Paulo Roberto Alves dos Santos³

RESUMO

O presente trabalho constitui-se em uma abordagem da teoria identitária, matéria do campo do conhecimento social, que vem sendo amplamente debatida na área dos estudos literários. Elegeu-se como *corpus* o romance *O outro pé da sereia*, do escritor moçambicano Mia Couto, no qual se pretende apontar alguns sentidos que traduzem a experiência do pós-colonialismo, possibilitando investigar a representação de fenômenos relacionados à identidade cultural. Dessa maneira, a presente análise fundamenta-se pela perspectiva de contribuir para o desvelamento da teoria identitária, e, também, para um maior conhecimento da literatura em língua portuguesa, em especial, daquela produzida em África.

Palavras chave: Literatura moçambicana. Estudo Literário. Crítica Literária. Teoria Identitária.

RESUMEN

El presente trabajo es un abordaje de la teoría de la identidad, materia del campo del conocimiento social, y últimamente imamente muy debatida en los estudios literarios. Se ha elegido como *corpus* la novela *O outro pé da sereia*, del escritor mozambicano Mia Couto, en la cual se pretende señalar algunos sentidos que traducen la experiencia del post-colonialismo, posibilitándose la investigación de representaciones de fenómenos referidos a la identidad. De este modo, el presente análisis fundamenta sus argumentos en la perspectiva de contribuir en el esclarecimiento de la teoría de la identidad, y, asimismo, a un mayor conocimiento de la literatura en lengua portuguesa, especialmente aquella que se produce en África.

Palabras clave: Literatura mozambicana. Estudios Literarios. Crítica Literaria. Teoría de la identidad.

¹ Trabalho de Conclusão do Curso de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC – Campus Uruguaiana.

² Autor - Acadêmico do Curso de Letras da PUC – Campus Uruguaiana.

³ Orientador - Professor da PUC – Campus Uruguaiana.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo realizar estudos sobre a teoria identitária, matéria do campo social que vem sendo amplamente debatida nos estudos literários, com farto emprego na contemporaneidade, em especial, nas obras pós-coloniais, por ser considerada representativa de uma identidade nacional em formação.

Em sua concepção mais ampla, o projeto que estuda a cultura procura compreender o funcionamento desta, como opera e como as identidades são construídas e organizadas, tanto para o indivíduo, quanto para a coletividade.

Retratar a história cultural de um país corresponde a identificar etapas sucessivas que vão do reconhecimento das primeiras manifestações literárias ao processo de constituição dessas em matéria do saber. Desperta, então, especial interesse o caso de literaturas recentes, tidas como periféricas que, a partir da década de 1960, ganham voz, com o advento dos movimentos sociais como o feminismo, a afirmação negra, a liberação sexual, entre outros, e também com o processo de descolonização, ou seja, a ruptura de ex-colônias com os impérios coloniais que as subjugavam.

Acreditamos que a literatura sempre se preocupou com o tema da identidade, e que as obras esboçam respostas para essa questão. Assim, nosso foco de investigação é como os fenômenos acima descritos são representados nesta narrativa, e se esta oferece resposta quanto a formação identitária.

Elegemos para análise do problema a obra *O outro pé da sereia*, do escritor Mia Couto, autor moçambicano, que acreditamos traduzir tais experiências.

Para realizar o presente estudo, foi pesquisado farto material, onde, de forma abrangente, faz-se uma análise do que teóricos conceituados entendem por identidade, abordando-se, logo após, com maior rigor, a identidade nacional, relacionando-a com a análise do *corpus*.

Deseja-se, assim, proporcionar uma reflexão da teoria identitária e um maior conhecimento da literatura portuguesa, em especial daquela produzida em África.

1.0 CONCEITUANDO IDENTIDADE

A identidade é um fenômeno da Teoria Social amplamente discutido na atualidade, mesmo assim os debates ainda são insuficientes por se tratar de um assunto complexo e que pode ser mais estudado e, conseqüentemente, melhor compreendido pela ciência social contemporânea. Lévi-Strauss (1977) definiu identidade como “uma entidade abstrata, sem existência real, mas indispensável como ponto de referência”. Para Stuart Hall (2002) “a formação identitária está em transformação, fragmentando o indivíduo moderno que assume uma nova identidade”. Alega a existência de uma “crise de identidade” (HALL, 2002), caracterizada por um processo mais amplo de mudanças, que ocasiona o deslocamento, das estruturas e processos centrais das sociedades modernas, abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma estabilidade no mundo social.

Essas mudanças estruturais, que transformaram a sociedade a partir do século XIX, agem através da fragmentação de aspectos culturais que, por sua vez, influenciam as identidades pessoais, abalando a idéia que as pessoas têm de si mesmas, como sujeitos integrados e estáveis, fenômeno que é chamado de “deslocamento” ou “descentração” do sujeito (HALL, 1992, p. 9), e conceituado por Lanclau (HALL, 2002) como “pluralidade de centros de poder”. Visando entender a imagem que construímos de nossas identidades, sejam elas individuais ou coletivas, faz-se necessária a compreensão do conceito criado sobre esta em distintos momentos da evolução humana.

Conforme Hall (1992, p. 10) são três as concepções de identidade, a do “sujeito do iluminismo” - conceito individualista do sujeito e de sua identidade, baseado na visão da pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, da consciência e da ação. Depois, tem-se o “sujeito sociológico”, o qual não era mais visto como autônomo e auto-suficiente, mas formado na interação entre o “eu” e a sociedade. Esta interação estabilizava o homem quanto aos mundos culturais que ele habita, tornando-o mais predizível, e, por último, temos o “sujeito pós-moderno”, produto do processo de fragmentação da identidade, composto não de uma mas de várias maneiras de ser enxergar.

O sujeito pós-moderno é conceitualizado como não tendo uma referência identitária fixa, essencial ou permanente. A identidade é formada e transformada

continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Assim, alude-se que o sujeito vai assumir diferentes representações do eu, em diferentes momentos. Somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis com cada uma das quais poderíamos nos relacionar - ao menos temporariamente.

Outro aspecto importante está relacionado ao caráter da mudança na modernidade tardia, em particular ao processo conhecido por globalização e seu impacto na representação cultural. Possui um caráter muito específico, o dinamismo. Em contraste com as sociedades tradicionais, as sociedades contemporâneas não são definidas apenas em razão da experiência de convivência com as transformações rápidas, abrangentes e contínuas, mas sim, como uma forma altamente reflexiva de vida, na qual "as práticas sociais são constantemente examinadas, e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alternando, assim, constitutivamente, seu caráter". (HALL, 2002).

A sociedade moderna não tem nenhum centro, princípio articulador ou organizador único e não se desenvolve de acordo com o desdobramento de uma única causa ou lei. Não é um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesmas. Ela está em constante descentramento, sendo deslocada por forças externas.

Assim, comunidades da modernidade são concretizadas pela diferença, atravessada por divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade alternada de posições do sujeito, isto é, identidades para os indivíduos. Estas não se desintegram, porque seus diferentes elementos podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados, articulação que é parcial, permanecendo a estrutura aberta, possibilitando, assim, novas relações.

A identidade muda conforme o sujeito é interpelado ou representado, não sendo seu reconhecimento automático, mas pode ser ganha ou perdida (mudança da política da identidade, pela política da diferença).

2.0 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SUJEITO

As transformações associadas à modernidade como fala Hall (1992) “libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas traduções e nas estruturas”. As identidades antes vistas como fixas, não sujeitas a mudanças, predominando sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano vêm sofrendo mudanças. Movimentos importantes da cultura ocidental, como as revoluções científicas, o Humanismo e o Iluminismo, contribuíram para uma nova concepção de sujeito individual, possibilitaram, assim, a libertação da consciência individual das instituições religiosas.

Era o sujeito da modernidade em dois sentidos, o que fazia e aquele que sofria as conseqüências do fazer (sujeitado). Ainda era possível no século XVIII, imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados no indivíduo. Mas à medida que as sociedades se tornavam mais complexas, adquiriam uma forma mais coletiva e social. Tem-se aí o surgimento do estado-nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna. Forma-se, então, uma concepção mais social do sujeito, com um indivíduo mais localizado e definido dentro dessas estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna.

Devemos também ressaltar a evolução do conhecimento humano e o desenvolvimento das ciências sociais que possibilitaram articular um conjunto mais amplo de fundamentos conceptuais para o sujeito. O indivíduo soberano permanece a figura central nos discursos da lei e economia modernas, já o estudo do indivíduo e de seus processos mentais tornou-se objeto privilegiado da psicologia e a sociologia forneceu uma crítica do individualismo racional. Para tanto, localizou a pessoa em processos de grupo e nas normas coletivas, que subjaziam a qualquer contrato individual.

Em conseqüência desenvolve-se uma explicação alternativa do modo como os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas e, inversamente, do modo como os processos e as estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos neles desempenham como ensina Hall:

Essa internalização do exterior do sujeito, e essa externalização do interior, através da ação no mundo social, (...) constituem a descrição

sociológica primária do sujeito moderno e estão compreendidas na teoria da socialização (HALL, 2002, p. 31).

No presente capítulo temos a mudança da noção de sujeito individual, para um sujeito coletivo. Assim, os processos que criam identidade influenciam primeiramente a sociedade como um todo, para depois agir sobre o indivíduo, então, a identidade cultural passa a ser a principal fonte de referência. Mas, esta também vem sofrendo transformações.

3.0 DESCENTRANDO O SUJEITO

Como já vimos, alguns teóricos sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas, sendo que o que aconteceu não foi a mera desagregação do sujeito moderno, mas seu deslocamento. O deslocamento da identidade teria suas causas em cinco grandes avanços. Na tradição do pensamento marxista, que alega que os homens não poderiam ser os autores ou os agentes da história, uma vez que podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros, e sob as quais eles nasceram, utilizando-se dos recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores, assim, deslocara qualquer noção de agência individual.

Conforme afirma Althusser:

Ao colocar as relações sociais (...) e não uma noção abstrata de homem no centro de seu sistema teórico, Marx deslocou duas posições-chave da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem; que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular, o qual é seu sujeito real. (HALL, 2002, p. 35).

O segundo descentramento vem da descoberta do inconsciente por Freud. Sua teoria de que nossas identidades, sexualidade e a estatura de desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma lógica diferente da razão, acaba com a definição do sujeito cognoscente e racional provida de uma identidade fixa e unificada. Conforme a teoria freudiana a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não inato, existente na consciência do sujeito desde seu nascimento.

Assim, em vez de identidade dever-se-ia falar em “identificação”, conforme afirma Hall:

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nos imaginamos ser vistos por outros. (2002, p.39)

O terceiro descentramento é associado aos estudos do lingüista Saussure (Hall, 2002), para quem a língua não é um sistema individual, mas um sistema social, preexistindo ao falante. Ativar a língua mais do que falar é ativar um sistema de significados que já está embutido em nossa língua e em nossos sistemas

culturais, como afirma Hall, (2002, p. 41): "apesar de seus melhores esforços, o falante individual não pode, nunca, fixar o significado de sua identidade". Remete, então, a impossibilidade da criação de mundos fixos e estáveis pela instabilidade do significado, "O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade", mas ele é constantemente perturbado (pela diferença)" (HALL, 2002, p.41).

O quarto descentramento ocorre no trabalho do filósofo e historiador Michel Foucault, que através de sua genealogia do sujeito moderno, destaca a existência de um poder disciplinar que exerce a regulação da coletividade e do indivíduo, cujo objetivo seria manter a vida dos indivíduos sob estreita disciplina e controle, produzindo um ser humano dócil. Assim, conforme Hall (2002, p. 43), "quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual".

O quinto descentramento é o impacto do movimento feminista, tanto como crítica teórica quanto como um movimento social. Foi um entre os vários movimentos dos anos sessenta que tinham ênfase e forma cultural fortes, refletiam o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como a fragmentação em vários e separados movimentos sociais. Para Hall:

Cada movimento social apelava para a identidade de seus sustentadores [...] Isso constituiu o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política da identidade - uma identidade para cada movimento (2002, p. 45).

Mas, por outro lado, teve relação com o descentramento conceitual do sujeito, pois contestou as matrizes da vida social como: o entendimento de família, de sexualidade, a divisão do trabalho, etc, politizando a subjetividade, a identidade e o processo de identificação.

Ainda conforme Hall:

Aquilo que surgiu como um movimento de contestação da posição social das mulheres expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero (...) o feminismo questionou a noção de identidade da humanidade, substituindo-a pela questão da "diferença sexual" (2002, p. 45-46).

Com estas cinco mudanças conceituais temos a mudança de uma identidade tida como fixa e estável, para uma descentração que passa a ver as identidades dos sujeitos pós-moderno como abertas, contraditórias, inacabadas e fragmentadas.

4.0 AS CULTURAS NACIONAIS

A identidade nacional é a principal fonte de identidade cultural. O sujeito ao se definir utiliza-se, geralmente, de uma forma metafórica: sou brasileiro, sou inglês, etc, como se essa fosse parte realmente da natureza essencial do sujeito (HALL, 2002). São formadas e transformadas no interior da representação, por sua vez formulada como um conjunto de significados, como alude Hall (2002, p. 49): “Assim, segue-se que a nação é um sistema de representação cultural”, cujos membros são unidos, ou mesmo tornados homogêneos, por memórias comuns, pelo compartilhamento de um território histórico, uma cultura pública de massas, mitos, símbolos e tradições.

A idéia de nação ocidental nos remete a dois significados distintos, primeiramente a idéia de local físico, espacial ou territorial, compacto e com limites bem definidos, onde, povo e território pertencem um ao outro. Em um segundo plano, temos aquele relacionado à necessidade de terem uma medida cultural e uma ideologia cívica, um conjunto de critérios e aspirações, sentimentos e ideais que unam a população em sua terra natal, indicando uma quantidade de valores e tradições comuns compartilhados pela população.

Já no modelo não ocidental de nação temos uma concepção étnica. A sua característica peculiar é a ênfase dada a uma comunidade de nascimento e cultura nativa, onde, os elementos de sua concepção são genealogia, laços de origem, mobilização popular, idiomas, costumes e tradições vernáculas.

Conceitualmente a nação acabou por fundir dois conjuntos de dimensões, uma cívica e territorial e outra étnica e genealógica, em diferentes proporções segundo cada caso particular. Multidimensionalidade que transformou a identidade nacional numa força tão flexível e persistente da vida e da política modernas e permitiu que ela se associasse eficazmente a outras ideologias e movimentos modernos, sem perder as suas características.

Logo, as pessoas, além de comporem a entidade física, participam da idéia da nação tal como representada em sua cultura. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica o seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade. As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A identificação que em períodos pré-modernos eram dadas às tribos, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, modernamente, à cultura nacional. Assim,

temos a agregação de diversas etnias, em um mesmo território físico, que estabelece um todo político, o estado-nação, que acaba por tornar-se uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas.

Segundo Smith:

A experiência ocidental exerceu uma influência poderosa sobre a nossa concepção da unidade a que chamamos de nação. Um novo tipo de política – o estado racional, e um novo tipo de comunidade – a nação territorial surgiram pela primeira vez no ocidente, em estreita ligação um com o outro (1997, p. 22)

Enquanto o Estado remete a uma idéia de governo, de instituição pública, diferenciada e independente de outras, que exercem um monopólio de coerção e extração dentro de um determinado território, a Nação exprime um laço cultural e político que une numa só comunidade todos aqueles que partilham uma mesma terra de origem e cultura histórica, conforme Smith: “independentemente do que possa ser aquilo que entendemos por identidade (nacional) implica uma consciência de comunidade política, por mais tênue que seja” (1997, p. 22).

Politicamente a identidade nacional também sustenta o Estado e seus órgãos. A função política mais proeminente da identidade nacional é talvez sua legitimação de direitos e deveres comuns de instituições legais, que definem o caráter e os valores peculiares da nação e refletem os antiqüíssimos costumes e práticas do povo. O apelo à identidade nacional tornou-se a principal legitimação para a solidariedade e a ordem social nos nossos dias.

O estado-nação para garantir seus propósitos políticos pressupõe algumas instituições que darão expressão a sentimentos e objetivos coletivos. Assim, faz-se necessária a socialização de seus membros como cidadão e nacionais, através de um sistema de educação. As Instituições Educacionais irão fomentar a devoção nacional e uma cultura homogênea característica, atividade desempenhada pela maioria dos regimes nacionais.

Buscam, também, incutir um elo social entre os indivíduos e classes, através de um repertório de tradições, símbolos e valores partilhados, recordam a herança comum da nação, exaltando sentimentos de pertencimento e a sensação de compartilhamento de uma mesma identidade nacional. Logo, como afirma Smith:

(...) um sentimento de identidade nacional é um poderoso meio para definir e posicionar-se pessoas individuais no mundo, através do

prisma da personalidade coletiva e da sua cultura distinta (1997, p. 31).

Uma cultura compartilhada permite que o indivíduo se posicione no mundo contemporâneo. Ao redescobrir esta cultura, percebe a si, assim, “autodefinição e localização são, em muitos aspectos, a chave para identidade nacional” (SMITH, 1997, p. 32).

A formação de uma cultura nacional influi, ainda, sobre outros aspectos como na criação de padrões lingüísticos, padrões de alfabetização universais, criação de uma cultura homogênea, criação de instituições de promoção da cultura nacional, que passam a ser compartilhados por toda a coletividade. Pode-se afirmar que atributos mais objetivos da cultura como língua, religião, costumes, pigmentação da pele, ou seja, os variados elementos de uma cultura comum são importantes para diferenciarem uma população de outra. Estes atributos mais objetivos da cultura são freqüentemente utilizados para descrever objetivos ou diferenças que persistem independentemente da vontade dos indivíduos.

Sendo a nação fonte de todo o poder político e social, a lealdade para com ela, faz com que todos os outros compromissos de fidelidade sejam subjugados. Assim, os seres humanos devem identificar-se com uma nação se quiserem ser livres e realizados. Tal situação faz com que surja no final do século XIX o nacionalismo. Conforme Smith (1997, p. 94): “na imagem modernista da nação é o nacionalismo quem cria a identidade nacional”.

O que chamamos de nacionalismo atua em vários níveis e pode ser considerado uma forma de cultura, de organização social ou de ideologia. Exerce profundo impacto na formação da identidade nacional, uma vez que explora a matriz social e cultural. Smith (1997) definiu o nacionalismo como o movimento ideológico para atingir e conservar a autonomia, a unidade e a identidade em nome de uma população que alguns dos seus membros consideram constituir uma nação real ou potencial.

A doutrina nacionalista possibilita, ainda, a coesão social, a união de todos os membros na nação, num ideal de unidade, que tem tido profundas conseqüências, como a idéia de indivisibilidade da nação, erradicação de diferenças, no interesse de uma homogeneidade cultural e política. Tal situação produz políticas mobilizadoras de massas, de integração social e política. O conceito de Unidade Nacional volta-se

para as suas raízes étnicas em busca de uma uniformidade que transcenderá as diferenças culturais com a nação projetada.

O nacionalismo enquanto doutrina cultural depende por sua vez da introdução de novos conceitos, linguagens e símbolos que:

(...) recordam a seus cidadãos os seus laços culturais e o seu parentesco político, através de reafirmações de identidade e unidade (...) cerimonial e aspecto simbólico é, em muitos aspectos, o mais decisivo para o êxito e a duração da identidade nacional - é a área em que a identidade individual está mais estreitamente ligada à identidade colectiva. (SMITH, 1997, p. 198):

O discurso nacionalista possui seus símbolos mais explícitos como hinos, moeda e cerimônias, e aqueles mais implícitos como costumes, hábitos, recriações nacionais, lendas, contos de fadas - todos os costumes, hábitos, estilos e formas de agir e sentir, partilhados pelos membros de uma comunidade cultural histórica, os congregam e os diferenciam do outro, como menciona Smith:

Os membros de um grupo particular assemelham-se apenas na medida em que diferem dos não membros exteriores ao grupo. Esse padrão de semelhança associado à diferença é um dos sentidos de identidade nacional (...) Mas a principal razão pela qual os aspectos e rituais simbólicos do nacionalismo afetam diretamente o sentido da identidade nacional reside na sua renovação de laços étnicos e de identificação étnica, e, sobretudo na sua celebração dos antepassados em cada geração da comunidade. (1997, p.199 -200).

Evocar tempos imemoráveis faz com que se transcenda o esquecimento através da posteridade, se restabeleça e reforce a dignidade coletiva e, com um sentimento de fraternidade, se confraternize com os iguais, e isto, é possível pela evocação dos símbolos, mitos e cerimônias, através de uma narrativa histórica.

Como ensina Smith:

Algumas comunidades alegam possuir uma etno-história longa, bem documentada e poderosamente evocativa; outras encontram poucos registros de proezas comunais, e dessas, a maioria é recente; em outras [...] apenas se encontra disponível para uso coletivo uma história recente de opressão e luta e talvez alguns fragmentados de memórias de culturas anteriores da zona que podem ser usurpadas. (...) Uma etno-história rica pode ser fonte de poder cultural e um ponto de convergência de politização cultural. As comunidades capazes de ostentar tal história possuem uma vantagem sobre as outras, nas quais esta história é deficiente ou duvidosa. (1997, p.199-200)

Assim, fica evidente que a construção da narrativa étnico-histórica é imprescindível para a formação da identidade nacional, sendo muitas vezes construída através da narrativa de mitos e lendas. Todos os aspectos acima elencados fazem com que tenhamos a idéia de uma identidade nacional verdadeira e coesa. Entretanto como alude Hall (2002), a idéia da identidade nacional centrada, coerente e inteira, vem também sofrendo deslocamentos pelo processo chamado globalização.

Lembremos que a cultura nacional não é apenas formada de instituições culturais, também é constituída por símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso, um modo de construir sentidos, que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais ao produzirem sentidos sobre a nação, nos quais as pessoas se identificam, constroem identidades. Esses são constituídos a partir daquilo que se conta sobre a nação, ou seja, das estórias de sua fundação, mitos, lendas, heróis, símbolos, nas memórias de tempos remotos que unem presente e passado numa imagem que é construída.

Assim, a diferença entre nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas, e “dos muitos aspectos abrangidos na formação de uma narrativa da cultura nacional, cinco se destacam” (2002, p. 52-57). Seriam estes “há narrativa da nação”, que conecta o indivíduo a um destino pré-existente a si e que continuará existindo após sua morte. Estas narrativas criam imagens, cenários, panoramas, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e desafios da nação, assim, representa-a produzindo sentido à identidade de "ser", e fixa um foco de identificação. (HALL, 2002, p. 52-57).

Em segundo lugar temos a “ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade” (HALL, 2002, p. 52-57). Os elementos essenciais do caráter nacional permanecem imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história. Uma terceira estratégia discursiva é construída pela “invenção da tradição”, que parece muito antiga, mas muitas vezes são criações modernas que buscam incutir certos valores e normas na sociedade, através de um passado histórico. (HALL, 2002, p. 52-57).

Um quarto exemplo de narrativa da cultura nacional é a do “mito fundacional”, ou seja, uma história que focaliza a origem da nação, do povo e de seu caráter

nacional num passado tão distante que se perde no tempo mítico, e, finalmente, um quinto elemento é formulado na idéia de um “povo puro, original”, o que na realidade não se concretiza ou persiste. (HALL, 2002, p. 52-57).

O discurso nacional é, então, uma prática que busca construir identidades que são colocadas, muitas vezes, de forma ambígua, entre passado e futuro, ou seja, ver e retornar as glórias passadas visando impulsionar a nação em direção ao futuro.

5.0 DESCONSTRUINDO A CULTURA NACIONAL

Três conceitos daquilo que constitui uma cultura nacional como uma "comunidade imaginada" (HALL, 2002) são as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto; a percepção da herança. A palavra nação refere-se tanto ao moderno estado, quanto a algo mais antigo, que remete a uma comunidade local, uma condição de pertencimento.

As identidades nacionais representam justamente a união desses dois sentidos, oferecendo tanto a condição de membro do estado-nação político, quanto uma identificação com a cultura nacional. Assim, não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça. Uma cultura nacional busca amalgamar, unificá-los em uma identidade cultural, para representá-los todos como pertencentes à mesma família nacional. Mas essa idéia de pertencimento a uma identidade nacional unificada está sujeita a dúvidas por diversas razões.

Alude Hall (1992), que "uma cultura nacional não é apenas a união e identificação simbólica, mas também é uma estrutura de poder cultural". Assim, a maioria das nações consiste de culturas separadas muitas vezes unificadas pela supressão de diferenças, como diferentes etnias, raça, classes sociais, que são homogeneizadas através de processos violentos, isto é, pela supressão forçada da diferença cultural, como no caso do processo conhecido como colonização em que nações ocidentais exerceram uma hegemonia sobre as culturas dos colonizados.

Assim, em vez de pensarmos as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Uma das formas para unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão subjacente da cultura de um único povo, sendo utilizado o termo etnia para referir-se a características culturais. Então, tenta-se usar a etnia como uma forma fundacional, mas isto é um mito, já que as nações não são formadas por um único povo, única cultura ou etnia, as nações modernas são, todas, híbridas culturais.

Já a tentativa de unificação em torno da raça é mais facilmente desconstruída, uma vez que contrariamente à crença generalizada a raça não é uma categoria que tenha qualquer validade científica. É mais uma categoria discursiva organizada para, através de aspectos físicos, diferenciarem socialmente um grupo

de outro. Mas mesmo quando utilizada como uma forma discursiva ampla, sem caráter científico, é constantemente recusada.

De acordo com o exposto acima, a idéia de nação como uma identidade nacional unificada é rechaçada. As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferenças. Quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para costurar as diferenças numa única identidade.

6.0 GLOBALIZAÇÃO

Na história moderna, as identidades nacionais têm dominado a modernidade, e tendem a se sobrepôr a outras fontes, mais particularistas, de identificação cultural. Mas essas têm sido deslocadas por um complexo processo de forças de mudança, que transpassam fronteiras unindo comunidades dispersas e formando novas maneiras dos indivíduos se enxergarem, o qual é chamado de globalização, como ensina Hall:

(...) a globalização implica um movimento de distanciamento da idéia sociológica clássica da “sociedade” como um sistema determinado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço. (2002, p. 64).

Assim, temos presente que desde os anos setenta, tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram, acelerando os fluxos e os laços entre as nações. Tal situação diminui o espaço-temporal causando a aceleração dos processos, assim, faz com que eventos acontecidos em determinado lugar tenham impacto imediato sobre outras pessoas e, conseqüentemente, sobre as identidades culturais.

Alguns teóricos argumentam que o efeito deste processo enfraquece formas culturais locais. Falam de um afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional e um reforço de outros laços e lealdades, acima e abaixo do nível do estado-nação.

Colocadas acima do nível da cultura nacional, as identificações globais começam a deslocar as identidades nacionais. Argumentam ainda que a maior interdependência mundial está levando ao colapso das identidades culturais, produzindo uma fragmentação de códigos, uma multiplicidade de estilos, na diferença e no pluralismo.

À medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado, estilos e imagens, pela mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições

específicos e parecem flutuar livremente. Logo, somos confrontados por uma multiplicidade de identidades.

Assim, no interior do discurso desaparecem os pontos de distinção que a definiam, para adoção de uma língua franca internacional, em torno das quais todas as diferenças podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”. Desta maneira o que se está discutindo é a tensão entre “global” e o “local” na transformação das identidades. Sempre existe a tensão entre identificações locais e universalistas, sendo ambas em determinadas situações foco de atenção. (HALL, 2002)

Para aqueles que apregoam o perigo da homogeneização argumenta Hall (2002, p. 77): “colocar a possibilidade de homogeneização das identidades nacionais pela globalização é uma forma simplista e redundante”. Existiria para ele contratendências, sendo estas: uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade o que torna mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações “globais” e novas identificações “locais”. Um segundo ponto seria a distribuição desigualitária da globalização. O terceiro ponto seria a questão de se saber o que é mais afetado por ela, uma vez que continuam a existir relações desiguais de poder cultural entre o “Ocidente” e “o Resto” (HALL, 2002, 77-78).

Os padrões de troca desigual, desde as primeiras fases da globalização até hoje, continuam a existir na modernidade. Em contraponto, as sociedades ocidentais da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais. A visão de que esses lugares são fechados etnicamente, puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma fantasia colonial sobre a periferia, porém, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, com um efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual. (HALL, 2002, p. 77-79)

7.0 CONTEXTO HISTÓRICO

O território hoje conhecido como Moçambique, passou a ser colonizado pelos portugueses a partir do ano de 1751. Em 1928, com a assunção em Portugal de Salazar ao poder, deu-se início ao período mais violento da ditadura portuguesa, que se estendeu até 1974. Este período remete ao endurecimento do regime colonial, que pregava desde o tempo imperial, através de uma base filosófica: “a nobre função de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos” (TUTIKIAN, 2006, p. 13).

Aliavam-se questões religiosas - extensão da fé, aos interesses econômicos da nação portuguesa. Após a queda da ditadura salazarista, em 25 de abril de 1974, episódio conhecido como Revolução dos Cravos, deu-se início ao processo chamado de descolonização, porém as colônias já buscavam sua autonomia através da luta armada, desde a década de 60, episódio conhecido como guerra colonial. Podemos dizer que a guerra colonial foi um dos elementos causadores da derrubada do regime ditatorial português; logo após, iniciam-se as conversações com as ex-colônias, para a transferência do poder político, que em Moçambique se concretiza em 1975.

Mas a queda do regime colonial não trouxe a tão sonhada paz e desenvolvimento à nação moçambicana, uma vez que logo após sua independência, iniciam-se os conflitos internos pelo poder: era a guerra civil que ficou conhecida como segunda guerra colonial. O processo de pacificação inicia-se apenas na década de 1990. Assim, realizada esta ambientação Histórico-cultural, nos questionamos a respeito de como se processa a construção de uma identidade cultural própria em Moçambique, e como a narrativa literária vem construindo a identidade deste povo.

8.0 ANÁLISE DA OBRA

As literaturas emergentes, próximas de seu passado colonial, desempenham um papel fundamental na elaboração da consciência nacional, tanto quanto as literaturas dos grupos discriminados (negros, mulheres, homossexuais), funcionando como o elemento que preenche os vazios da memória coletiva e fornece pontos de ancoragem do sentimento de identidade, essencial ao ato de auto-afirmação das comunidades.

Uma coletividade ou um indivíduo se define, portanto, através de histórias que narra e, destas narrativas, pode-se extrair a própria essência da definição implícita na qual ela se encontra. Conforme afirma Zilá Bernd, “a identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é, em última análise, narrar” (1992, p.17).

O escritor Mia Couto, que viveu intensamente o processo de independização de Moçambique, ex-colônia portuguesa, volta-se para a consolidação de um projeto de identidade moçambicana, através da exploração ficcional dos mitos de origem, das tradições, da linguagem e das crenças, porém, não deixa de imprimir em sua narrativa uma visão contemporânea de África.

Seu projeto não é amparado apenas em função de um único referente empírico, ou seja, aquele que tende para uma homogeneização discursiva, praticando a ocultação sistemática do outro, ou uma representação inventada do outro. Pelo contrário, seu projeto é norteado pela utilização de múltiplos quadros de referência, que narram a pluralidade de elementos de uma identidade cultural, produzindo uma literatura com clara função dessacralizadora, com alude Zilá Bernd:

O escritor se apropria do espaço e do referencial mítico, para descrevê-lo a partir de um ponto de vista endógeno; a concepção de tempo baseada na constatação do inevitável fracasso que representa a volta nostálgica às origens: o passado não é evocado com o intuito de fazer do presente um tempo de permanência, mas para permitir que se vislumbrem as potencialidades do futuro; construção de um discurso transgressivo que através de mecanismos múltiplos procura relativizar o discurso hegemônico cuja função primordial é "criar e manter um consenso em torno de uma concepção de mundo que visa, em última análise, definir a identidade coletiva. (1992)

Mia Couto utiliza em seu processo de escrita recursos estilísticos inovadores, principalmente, quanto à utilização da língua, que aliados à estratégia narrativa e a um rico contexto histórico-social tornam sua obra diferenciada.

A obra *O outro pé da Sereia* é dividida em dezenove capítulos, com foco narrativo em primeira e terceira pessoas. Explora dois planos distintos da narrativa: “o real objetivo (onde a nação também é, aos olhos ocidentais) e o real imaginário (onde a nação também é, aos olhos africanos), na evocação de suas crenças e mitos, recorrendo, não raras vezes, ao realismo mágico (opção estética) e ao maravilhoso”. (TUTIKIAN, 2006, p.72).

O universo ficcional está ambientando em Antigamente, lugar onde vive a personagem protagonista, e Vila Longe, sua terra natal, que aludimos serem formas metafóricas de se retratar Moçambique, trazendo para o universo ficcional, a representação de elementos históricos, políticos, sociais e culturais.

O autor entrelaça no desenvolvimento da temática do livro história e ficção, passado e presente. Quem conduz o leitor por este universo é a Mwadia Malunga, protagonista, que com seu marido Zero Madzero, descobrem uma imagem de Nossa Senhora abandonada na floresta, além dos restos mortais de Dom Gonçalo Silveira, provincial dos jesuítas na Índia Portuguesa, o qual foi realmente uma personalidade relevante na história de Portugal, ligado à fundação e fixação das colônias portuguesas: “Nunca ouviu falar do Missionário Silveira? (...) Esses ossos são dele, desse padre português. Estão ali a mais de quatrocentos anos...” (COUTO, 2006, p. 41).

Junto a este se encontra um baú com manuscritos, que irão contar, através da voz da protagonista, os acontecimentos fatídicos que o levaram à morte, bem como à história que remonta às grandes navegações portuguesas e à ocupação em África e Ásia, como indicado no fragmento abaixo, quando se tem o motivo de sua ida à África, evidentemente, aqueles ligados a dilatação da fé cristã:

O propósito da viagem é realizar a primeira incurssão católica na corte do Império do Monomotapa. Gonçalo da Silveira prometeu a Lisboa que baptizaria esse imperador negro cujos domínios se estendiam até ao Reino de Prestes João. Por fim, África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã. A estátua de Nossa Senhora, benzida pelo Papa, é o símbolo maior dessa peregrinação. (COUTO, 2006, p. 51)

Logo, vão à casa de Lázaro Vivo, *nyanga* (curandeiro), que ordena que a estátua seja levada para Vila Longe, em busca de um abrigo sagrado, para sua permanência e proteção. Assim, retorna Mwadia para sua casa de origem, onde, confrontada com outros personagens, vivencia velhos e novos dramas pessoais.

Enquanto à volta a casa de origem permite uma exploração de fatos recentes da vida moçambicana e da própria evolução do ser, a utilização dos manuscritos possibilita a exploração do passado ligado ao mito fundacional.

A estratégia narrativa criada pelo autor mescla ficção a fatos históricos de Moçambique, aos quais dá tratamento artístico. Estilo recorrente em Mia Couto, uma vez que já fora utilizada em outras obras, como *Vinte e Zinco* – utilização de paratextos, *Um rio chamado tempo e uma casa chamada terra* – cartas, e em *Terra Sonâmbula* – cadernos. Permite ao autor a exploração do plurilinguismo no romance que “traz consigo discurso de outrem na linguagem de outrem, acolhendo, assim, ao mesmo tempo, intenções, sentidos e expressões diferentes, vozes dialogicamente correlacionadas” (TUTIKIAN, 2006, P.73).

A emergência de uma consciência crítica e a inclusão sistemática de temas e processos retirados da cultura popular oral – “cultura considerada espúria e até então excluída do campo da transcendência”, (Bernd, 1992), faz circular o diverso. Então, emerge da narrativa o discurso dos excluídos, onde: “o escritor se apropria do espaço e do referencial mítico, para descrevê-lo a partir de um ponto de vista endógeno” (BERND, 1992). Assim, temos a construção de um discurso transgressivo, que se utiliza de mecanismos de revitalização como a ironia, a paródia, a interdiscursividade, enfim, a heterogeneidade de linguagens.

Quanto à construção do herói, em uma literatura dessacralizante, observam-se duas tendências: a presença do anti-herói, ou a falência do conceito de herói tradicional, com uma construção emblemática com personagens oriundos das camadas populares.

No romance temos uma multiplicidade de falares, onde a voz é dada de forma privilegiada as classes marginalizadas, como ao escravo Nimi Nsundi, a negra Mwadia Malunga, ao feiticeiro Lázaro Vivo e ao personagem Padre Manuel Antunes, branco que aceitou a diversidade cultural.

Um exemplo que demonstra esta situação é dado pelo fragmento abaixo:

— *Sou eu que vou lhe dar fogo!* disse o negro com vaidade.

O orgulho vinha de longe: o ajudante de meirinho não era um simples cafre. Tinha sido capturado no Reino do Congo e enviado para Lisboa em troca de mercadorias (...) Nsundi era um trocado, uma moeda de carne. (...) mas cedo revelou inaceitável rebeldia (...) Já em Goa cumpria serviços domésticos, enquanto apurava os conhecimentos de português para servir de Intérprete nas costas de África. (COUTO, 2006, p. 53)

Em contraposição, o autor também permite o discurso dos anti-heróis, representado pelos personagens Benjamin Southman, o americano, e Dom Gonçalo Silveira, porém, suas falas são, geralmente, preconceituosas e ingênuas. Remete a uma visão homofóbica, permeada pela negação, pela distinção cultural ou para o apelo à raça. Assim, buscam a afirmação cultural, através da negação da cultura do outro, como observado nestes fragmentos:

Os solavancos do avião na velha pista de aterrisagem fizeram emergir, também nele, a inconfessável pergunta: de que raça seria o piloto?
Seria negro aquele que conduzia seu destino?
Sem dar conta, Benjamim fez o sinal-da-cruz. (COUTO, 2006, p. 138).

Nova referência que alude à discriminação religiosa:

— Estou muito desiludido, lamentou-se ele a Antunes. Disseram-me que esta era uma terra limpa. Essa nação gentilica, afinal, está contaminada por mouros e judeus pestilentos. (COUTO, 2006, p.256)

Já neste fragmento temos a negação referente a idéia de raça:

— O senhor, Benjamin Southman, é um mulato.
— Mulato, eu? (COUTO, 2006, p.267)

Quanto ao espaço é, predominantemente, aberto. A narrativa se inicia no ambiente rural: “Devia ser quase madrugada quando ele olhou o firmamento como quem na cidade, consulta o relógio” (COUTO, 2006, p. 15), e, mais adiante, teremos a transição para a zona urbana, quando Mwadia se dirige para Vila Longe. Esses lugares são retratados de forma distintas, sendo, que a área rural é valorizada por expressar os elementos naturais, como terra, rios, floresta, árvores, savana, com toda sua imponência, onde, se concentram as forças místicas, que regem a vida, como nos fragmentos:

Madzero olhou as grandes árvores que sombreavam o rio, não havia vento mas as copas dançavam como que animadas por um balanço vindo da própria terra. Aquele rumor de folhas despertou nele

lembranças antigas. E lembrou o pai acariciando os troncos das muangas, nsumos (...). (COUTO, 2006, p. 38).

Não havia em toda a redondeza um exemplar maior de mulambe. A árvore era conhecida, desde há séculos, como “a árvore das voltas”: quem rodasse três vezes em seu redor perdia a memória. Deixara de saber de onde veio, quem eram os seus antepassados. Tudo para ele se tornaria recente, sem raiz, sem amarras. Quem não tem passado não pode ser responsabilizado. O que se perde em amnésia, ganha-se em amnistia. Tinham sido os escravos que plantaram a grande árvore, foram eles os que tinham de recordar, todos os habitantes de Vila Longe deviam ter rodado em volta do majestoso tronco. As palavras de Jesustino apenas confirmavam a sua suspeita (...) (COUTO, 2006, p.276)

Já o espaço urbano é retratado de maneira depreciativa, lugar onde se dão todas as vicissitudes do ser, lugar de degeneração, tanto dos valores, quanto da própria vida, como em:

Como aceitar que Vila Longe já não tinha gente, que a maioria morreu e os restantes se foram?
 Como aceitar que a guerra, a doença, a fome, tudo se havia cravado com garras de abutre sobre a pequena povoação?
 Vila Longe cansara-se de ser um mapa. Restavam-lhe as linhas tênues da memória, com demasiadas campas e nenhum viventes. (COUTO, 2006, p.330)

A descrição do espaço físico evoca a diversidade e a riqueza da terra, nomina os valores naturais da nação e descreve o espaço circundante de vida, tal situação gera ao sujeito um sentimento de pertencimento, posicionando-o no mundo que habita, como ensina Smith:

(...) a terra histórica, a terra natal, o berço do povo, aquela em que terra e povo exercem uma influência mútua e benéfica sobre várias gerações. Torna-se um depósito de memórias e associações históricas, o local onde viveram, trabalharam, oraram e lutaram os sábios, santos e heróis. (1997, p.23).

É na terra natal, com seus limites claros e espaço definido, que temos um dos principais referentes da identidade, o que se percebe no trecho abaixo:

Essa era a tradição dos escravos: dava sorte navegar levando sacos de terra. Os que embarcavam nas naus - os anamadzi, os da água, como lhe chamavam - obedeciam a esse preceito. Quem não levasse consigo, numa bolsa de couro, uns torrões da sua terra natal corria o risco de se perder para sempre entre as névoas do mar. (COUTO, 2006, p. 109)

Este sentimento de pertença é o mesmo evocado na narrativa para o resgate do mito fundacional, ou seja, aquela história que focaliza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado distante, que se perde no tempo mítico. Esta busca da origem aparece presente na obra em diversas passagens como a que segue:

(...) Nenhum homem no mundo se envaidecia tanto de ser macho. Zero Madzero puxava lustro da tradição viril dos seus antepassados: os Chikundas, bravos caçadores de elefantes, intrépidos viajantes do rio, lendários guerreiros. (COUTO, 2006, p. 20).

Novas referências ao passado constam em outros momentos da narrativa:

(...) Seguiram por velhos e secretos atalhos, ocultos entre as areias e cascalhos, por onde, durante séculos, os Chikundas conduziram missionários, exploradores e comerciantes de escravos e marfim. (COUTO, 2006, p. 20)

Ainda há outras menções quando são descritos episódios como:

(...) Estava saudando os sepultados, os que antecederam. Ele era um Chikunda, descendente de soldados e caçadores. Os Achikundas cumprimentavam-se assim, de forma marcial, para se distinguirem de outros povos, que eles tinham por efeminados por não caçarem ou guerrearem. (COUTO, 2006, p. 34)

(...) E lhe pediria que ele desfiasse mais relatos de seu povo, os Achikundas, esses que falam com os elefantes antes de os matarem e que se ajoelham junto ao rio para receberem notícias das tempestades. E que faziam Zero estremecer de orgulho porque descendia de guerreiros que lançavam azagaias contra os céus sempre que não chovesse. (COUTO, 2006, p. 104)

Os fragmentos acima retomam os antepassados, a origem de formação do povo, à qual pertence a maioria dos personagens, assim, situa-os dentro de uma cultura milenar e ancestral, além de elencar as qualidades distintivas deste povo. Os chikunda são, conforme o narrador, uma etnia da região do Vale Zambese, resultante das mudanças políticas e demográficas do processo da escravatura.

O africano não é a única etnia de formação moçambicana, uma vez que alude a outras que irão compor a matriz genealógica dos personagens, bem como ao processo de miscigenação sofrido.

Outra rica fonte de representação da cultura africana e, conseqüentemente, produtora de identidade, é aquela associada às crenças e às religiões. Cabe lembrar, que o mundo imaterial dos espíritos está fortemente arraigado naquela

cultura, cuja crença não vê na morte o desfecho da vida, mas apenas um rito de passagem para outra existência, fazendo parte de sua religiosidade, como demonstra o trecho abaixo:

Luzmina, de facto falecera. Todavia, em Vila Longe a morte não é exactamente um facto. A tia falecera como é devido naquele lugar: sem nunca chegar a morrer. Quer dizer: a sua alma fica acesa, brilhando entre sombras, suspiros e silêncios. Chamo-me Dia. Repetia o nome como se necessitasse de se confirmar negando o escuro que a vestia (...) (COUTO, 2006, p. 60)

Como ensina a professora Jane Tutikian:

A cultura africana tem no idoso, na oralidade, no diálogo com os antepassados alguns de seus elementos primordiais. O africano crê que o mundo dos vivos, com crianças e idosos em seus limites, está interligado ao mundo invisível dos antepassados. O diálogo entre eles é regulador da vida na terra e se interpõe até mesmo à noção de realidade, com o intuito de estabelecer ordem ao caos que o homem que se distancia destes princípios traz. (TUTIKIAN, 2006, p.75)

A religiosidade africana merece especial destaque na produção do autor. É representada em suas peculiaridades em relação à do branco europeu, uma vez que, além de expressar crença na vida após a morte, tem como um dos seus princípios a crença de que há conexão dos vivos com os seus mortos e com os espíritos, o que se dá por meio dos cultos e rituais. A incompreensão de reconhecer a cultura diferenciada do mundo mítico era geradora de repulsa pela cultura branca e, como nos revela a história, motivo para o cometimento de diversas atrocidades.

Mas se para o branco, a incompreensão da cultura africana foi geradora da necessidade de negação, por contrariar princípios da racionalidade ocidental, processo inverso se deu com a cultura negra, como afirma Shirley Carreira: “A identidade, o sentido de pertencimento, a autoconsciência chega (...) de modo inverso. É graças aos rituais e padrões da fé que lhe é imposta que ele aprende o que não é, e percebe a verdadeira dimensão do que fora um dia”. (CARREIRA, 2008, p.108).

Pensar o processo de colonização é refletir como se deu a imposição da cultura do branco e, em contrapartida, a assimilação dos povos africanos. Como demonstrado nos fragmentos abaixo:

(...) Na igreja lhe ensinaram que Deus só é se é único, mais que único. Ele que apagasse a multidão de deuses familiares, essas divindades africanas que teimavam em lhe povoar a cabeça. Madzero era um postori. Noutras palavras, ele era um crente da Igreja Apostólica, criada por John Marange, 1930. Não seria exactamente um caso de fé, pois o juízo de Zero não aguentava nem metade de crença. Ele aderira aos "vapostori" apenas porque, para ele, o nome soava como um aportuguesamento da palavra pastores, e não de apóstolos. A seita seria onde os pastores como ele se reuniriam e evocariam o dia em que o planeta inteiro se converteria numa reverdejante paisagem. Nos tempos de hoje pouco restava da agremiação religiosa". (COUTO, 2006, p. 16)

(...) Há muito que lhe queria dizer isto, Meadia Malunga: você ficou muito tempo lá no seminário, perdeu o espírito de nossas coisas, nem parece uma africana. (COUTO, 2006, p. 46).

Se uma das maiores violências praticadas contra a identidade dos povos africanos foi à imposição da fé cristã, diferentes foram as formas de resistência à assimilação cultural, visando a manutenção de uma identidade própria. Uma das conseqüências foi a discriminação daqueles que aceitaram passivamente este processo, os quais passaram a ser vistos com desconfiança pela sua própria gente, ou seja, uma segregação de segundo grau como alude o fragmento:

— Diga-me marido: você quer mesmo consultar o conselheiro? E a sua igreja não proíbe as cerimônias tradicionais?
— A nossa igreja proíbe, mas, às vezes, a circunstância é maior que a situação. (COUTO, 2006, p. 21)

O problema é referido em mais de uma passagem, como pode se verificar a seguir:

— É isso que não posso aceitar em si: você se ajoelha como um cachorro perante os deuses dos brancos.
—Cuidado, Dia Kumari. Para a gente do porão, você também é branca. - Pelo menos eu não me esqueci dos meus deuses... (COUTO, 2006, p. 111).

A convivência, nem sempre harmônica, entre a cultura do outro e a cultura de origem acaba por fomentar a hibridização do sujeito, uma vez que esta mescla possibilita a criação de novas identidades, como diz Carreira: “esse não foi um processo de mão única. Os africanos evidentemente também elaboraram suas interpretações e significações para o que vivenciaram, ao entrar em contato com os europeus” (2008, p.103).

Esta assimilação do outro nos é lembrada em: “Sem pesar nem pensar, o pastor se ajoelhou. Seus lábios imploraram: - Me salve, Deus! E acrescentou, em célebre sussurro: E me acudam os meus deuses, também...” (COUTO, 2006, p. 17).

A hibridização do sujeito também é retomada no fragmento abaixo, quando o indiano Jesustino, padraço de Mwadia, começa a branquear, pois cansara de ser caneco:

Mwadia fez tensão de se afastar, mas os pés não se chegaram a mover. Uma impressão primeira lhe tinha ficado quando, na noite anterior, enfrentou o olhar do padraço. Agora, essa sensação se confirmava. Jesustino Rodrigues tinha os olhos claros, deslavados, quase azuis.

— Seus olhos padraço...

— Estou mudando de raça, estou cansado de ser caneco... (COUTO, 2006, p. 95).

Noutras passagens o fenômeno é descrito em outra nuance de suas manifestações:

Na madrugada seguinte, com uma trouxa de roupa e uma bolsa de mantimentos, Xilundo penetrou pelos matos como uma gazela espantada. Deambulou pelos atalhos que iam dar ao rio, mas, antes de chegar à margem, fez um desvio para uma clareira acabada de abrir. Bateu as palmas para se anunciar e aguardou que o dono de um casebre se chegasse à porta. Um vulto assomou cauteloso e Xilundo chamou, de longe:

— Manu Antu!

O padre Manuel Antunes emergiu, então, da palhota e veio receber o escravo. O português estava descalço e trajava apenas uma capulana, enrolada à cintura. Do pescoço, pendia-lhe um colar de sementes e búzios. — Não sou Manu Antu! Disse ele. Sou” Nimi Nsund”.

O escravo Xilundo permitiu-se sorrir. O nome “Nimio Nsundi” só existia na cabeça do sacerdote. Na verdade, as pessoas da aldeia chamavam-no de Muzungu Manu Antu e estavam lidando com ele como um nyanga branco. Manuel Antunes, ou seja, Manu Antu, aceitara tacitamente ser considerado feiticeiro, rezador de Bíblia e visitador de almas. (COUTO, 2006, p.313)

O fragmento produz a transmutação de seus personagens em direção a cultura do outro, através da exploração do cômico. Pode ser associado à obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, guardada a diferença temporal entre as obras, uma vez que Mário de Andrade descreve um processo que já estava consolidado, enquanto Mia Couto descreve algo que está em andamento.

Assim, Jiguê nasce negro, apesar de ser filho de índios, e termina branco. Já o personagem Manuel Antunes, padre jesuíta, presenciando a exploração e a

degradação que vivem os escravos, começa a questionar os valores de sua cultura, e os preceitos da religião católica: “Como iremos governar de modo cristão continentes inteiros se nem neste pequeno barco mandaram as regras de Cristo? (COUTO, 2006, p. 160).

O padre no decorrer da história é conduzido para longe de sua fé e, tocado pela cultura africana, se transforma num negro: “– Estou transitando de raça D. Gonçalo. E o pior é que estou gostando mais dessa travessia do que toda a restante viagem” (COUTO, 2006, p. 164).

Destaca-se, ainda, a crítica social realizada por Couto, aos processos de colonização e descolonização, uma vez que não condena somente o Imperialismo português, mas também os rumos da nação após sua independência. Retrata, assim, dois momentos ímpares da história recente moçambicana, a primeira e a segunda guerras coloniais. A primeira contra o domínio e exploração portuguesa que resulta na independência política da nação, e, a segunda, a guerra civil que assolou o país até a década de 1990. As duas, como não poderia ser diferente, deixaram o país arrasado. A lembrança da guerra é constantemente explorada pelo conjunto de sua obra, uma vez que exorciza velhas feridas, e possibilita uma reinterveniência na afirmação da identidade nacional. A alusão à guerra pode ser vista em:

(...) o pastor estaria seguro de que se tratava de um acto de guerra. Mas, agora era impossível. A guerra era coisa do passado e o tempo varrerá as cinzas e lavrará as lembranças" (2006, p. 17)

(...) Tudo se tinha desmoronado durante a guerra. O espaço era aberto, devassado. [...] A ironia do destino ali se espalhava: sendo ele o guardião do espírito revolucionário, Arcanjo Mistura vigiava agora uma fortaleza sem muros. (COUTO, 2006, p. 121)

(...) Se alguém foi soldado neste mundo, esse alguém foi Edmundo Esplendor Marcial Capitano. Servira no exército colonial, com a devoção de um bicho domesticado. Depois da Independência manteve intacta essa lealdade à causa antinacionalista. Vieram os dos comités revolucionários e ameaçaram-no de prisão. Mas Edmundo recusava mudar: a mesma farda, a mesma postura do passado. O barbeiro Arcanjo, revolucionário de gema, usou até de intimidação pessoal. Tudo em vão. (COUTO, 2006, p. 97)

(..) o marido enlouquecera, os comando coloniais de Nampula tinham varrido o miolo do seu Edmundo. Repentinamente, o homem insistia: - Você nuca vais entender, mulher: eu venho dos Achikundus, o meu sangue está sujo de pólvora. (COUTO, 2006, p. 97)

A guerra pela independência foi um forte elo de união nacional, situação que congregou os povos na formação da nação, uma vez que, anteriormente, era o território ocupado por diversas etnias tribais, com uma matriz cultural múltipla e tornada homogênea pela governança portuguesa. O discurso narrativo serve, então, para demonstrar este período recente da história moçambicana, e, também, para reafirmar a identidade do povo, mesmo que pelo discurso nacionalista, como verificamos em:

Mestre Arcanjo, como Ihe chamam - é um homem desiludido, amargado com o rumo político do país, inconformado com aquilo que chama o prateleirar da Revolução. (COUTO, 2006, P. 120).

(...) Tudo se tinha desmoronado durante a guerra. O espaço era aberto, devassado. (...) A ironia do destino ali se espalhava: sendo ele o guardião do espírito revolucionário, Arcanjo Mistura vigiava agora uma fortaleza sem muros. (COUTO, 2006, P. 121).

Outro ponto a se evidenciar na narrativa é a construção realizada pelo autor quanto a idéia de raça, entendida como aquela utilizada no discurso ideológico, ou seja, afirmação de pertencimento a uma cultura negra - do ser negro ou da cultura branca - do ser branco. Esta identidade isoladamente tende para um discurso cristalizado, etnocêntrico, e, conseqüentemente, a uma literatura sacralizante. Na obra, porém, é trabalhada com clara função dessacralizadora, uma vez que constrói e desconstrói os discursos de raça, como se pode verificar no trecho:

— Mas essa escravatura era entre pretos. Está a perceber? Os afro-americanos querem saber só dos brancos que nos levaram a nós para a América.

— Mas nós nunca fomos para América...

— Não nós, aqui. Mas nós, e faz um gesto largo com as mãos, os pretos, sim. (COUTO, 2006, P. 133).

(...) Era a sua vida, o afro-americano não tivera outra âncora senão a cor da pele nem outro porto senão a nostalgia de África. Antes de partir nesta viagem, há pouco mais de um mês, o marido se envolvera num aceso debate com Keith Richburg sobre o afro-pessimismo (...) um jornalista americano que, depois de muita andança por África, escreveu um livro chamado *Ou of. África*, em que o autor dava graças a Deus por não ser africano.

— O que esperar destes brancos racistas?

— Não, nada disso. Esse Keith Richburg é um negro, tão negro como você. (COUTO, 2006, P.296)

A identidade nacional é uma forte fonte de representação cultural, mas atualmente vem sofrendo um contínuo processo de mudança, que acaba por unir

comunidades distantes, como já evidenciamos no presente estudo, processo denominado globalização.

É demonstrado na passagem, onde Zero Mad Zero e Mwadia Malunga vão procurar o feiticeiro Lázaro Vivo:

— Ora eu continuo sempre na mesma: vou fazendo o favor de viver. Mas, agora, a minha vida vai mudar. Vejam só...

Lázaro dobrou o tronco para ir ao fundo do bolso e retirar algo que a Zero pareceu um pequeno rádio de pilhas.

— Um telemóvel, meus amigos. Zero e Mwadia permaneceram impassíveis enquanto o outro agitava o minúsculo telefone como uma bandeira vitoriosa. Eu já estou no futuro. Quando chegar aqui a rede, já posso ser contactado para serviços internacionais. Entendem meus amigos? (COUTO, 2006, p. 23-24)

(...) Agora perante a pergunta de Benjamin Southman, poderiam responder que eles, os de Vila longe, também eram americanos. Quem não o é, neste mundo em que os céus se encheram de antenas e se vazaram de deuses? (COUTO, 2006, P.295)

Os presentes fragmentos de texto demonstram a influência dos processos globais, que oferecem a perspectiva de mudança. A identidade do sujeito se transforma em decorrência de influências exteriores, contribuindo para uma nova condição do ser, que é representada na adoção de novos hábitos, bem como no desenvolvimento tecnológico.

Mas, a globalização atua de maneira diversa, não atingindo a todos da mesma forma, opera num ritmo mais lento nos países periféricos. O que nos leva a refletir sobre a paródia da narrativa, uma vez que temos “a repetição de uma relação de dominação que se oculta sob a égide da globalização”. (CARRERA, 2008, 111), referência que leva-nos a pensar quanto ao que se vem consumindo neste processo de trocas culturais.

Como última abordagem da presente análise quer-se refletir sobre a forma que se vem representado a África, geralmente baseada em uma visão eurocêntrica, permeando o imaginário popular. Através da narrativa, Mia Couto desconstrói esta visão com a sátira que produz na construção de seu personagem Benjamin Southman, o afro-americano, que deseja voltar a sua origem em África, como verificamos através dos fragmentos:

Queria beijar o chão de África... Ora o chão, pois o chão de África, pois veja, meu brada, o melhor chão para se beijar é noutra local que lhe vou indicar, este chão, este chã aqui, é melhor não... Esfregou as

mãos como se aticasse uma fogueira: o que interessava era que os americanos tinham chegado e uma parceria inteligente os iria conduzir às suas ancestrais origens. (COUTO, 2006, P. 138).

Por um tempo até lhe ocorreu que Benjamin tivesse uma doença terminal e quisesse ir morrer em África. O motivo não era esse, mas andava próximo. O marido queria salvar-se nesse lugar que era só dele, ele precisava desse espaço de redenção. - Ele já só vivia nesse outro mundo que ele tinha inventado. - essa África ele tem que a procurar na América, ou dentro dele mesmo. (COUTO, 2006, p.294)

Esta construção visa a combater o imaginário que desconhece a situação atual de Moçambique, e, conseqüentemente, do continente africano.

No primeiro trecho da estrada os americanos se espantaram: em lugar da extensão solitária e abandonada, reinava ali um formigar de gente, um fervilhar de vendedores ambulantes, de carrinhas apinhadas de passageiros, de caminhões carregando troncos de árvores milenares (...) Benjamim sorriu: ainda há pouco, do alto do avião, ele antecipava estar visitando o lugar do sossego e dos vagares. Enganara-se. Não era senão o primeiro de uma longa série de equívocos. (COUTO, 2006, P. 140).

Assim, através do resgate mítico e do conhecimento da realidade contemporânea de Moçambique, somos levados a reformular nossa visão de África. A união destes dois universos por meio da ficção irá produzir identidade cultural.

CONCLUSÃO

A construção de uma nação passa pela recuperação e pela afirmação de uma identidade nacional, a qual se funda num patrimônio comum de mitos, lendas, tradições orais e feitos históricos. O texto literário como integrante do discurso social, é um dos mediadores da consciência nacional, devido a sua própria especificidade, que é conter em si mesmo uma infinidade de discursos.

Mia Couto é ator e espectador nos processos que vêm transformando Moçambique, como os fenômenos da descolonização, da guerra, do choque de culturas que retrata em sua obra. Deseja ser um agente transformador da nação, talvez por isso, a necessidade de criar uma identidade própria para seu povo e mostrá-la ao mundo.

Seu estilo de criação é único pela estratégia narrativa que diferencia sua obra, mesclando fatos históricos de Moçambique à ficção. Outro elemento de relevância é a produção lingüística que se caracteriza pelo uso de neologismos, de

paratextos, de provérbios e da oralidade, imprimindo um significado inovador à língua, com uma clara função transgressora.

Em *O outro pé da sereia*, o autor produz identidade, seja pela retomada do mito fundacional e do sentimento de pertencimento à terra, seja pela representação de atributos mais objetivos da cultura, como língua, religião, costumes, cor da pele, etc. Esta produção é híbrida, podendo sua literatura ser considerada dessacralizante.

Na abordagem narrativa, diversos elementos são capazes de produzir identificação como a formação do povo, a oposição entre idéias de raça, os choques culturais, a assimilação, a globalização, a religiosidade, entre outros fenômenos.

O leitor que desconhece a realidade da África, em especial de Moçambique, fazendo uma idéia de que esta é uma terra primitiva, ao ler Mia Couto vivenciará uma nova experiência. Esta visão fantasiosa é desconstruída pela narrativa ao apresentar para o leitor uma visão contemporânea da nação.

Sua escrita não adota uma postura passiva, tendo um caráter de contestação dos valores humanos. Assim, disserta na obra sobre miséria, medo, inveja, fome, amor, ou mesmo em temas mais espinhosos como incesto, racismo e violência sexual, ou seja, as grandes temáticas humanas que tornam sua obra universal.

O conjunto de sua obra constrói um rico patrimônio cultural e a preservação desse patrimônio será seu legado às futuras gerações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

CARREIRA, Shirley de S. G. *O outro pé da sereia: o diálogo entre história e ficção na figura da África contemporânea*. Rio de Janeiro: Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades, 2008, p.102-116.
http://www.unigranrio.com.br/unidades_acad/ihm/graduacao/letras/revista/galleries/downloads/textoshirley24.pdf, Acessado em 24/06/2008

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FONSECA, Ana Margarida Fonseca. *História e Utopia: imagens de identidade cultural e nacional em narrativas pós-coloniais*.
<http://www.evora.net/comparada/volumei.htm>, 2001. Acessado em 16/10/2007.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JOBIM, José Luis. *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

LEAL, Maria Luisa. *Autobiografias e Memória em Espaços Literários Pós-Coloniais*.
<http://www.evora.net/comparada/volumei.htm>, 2001. Acessado em 16/10/2007.

MOUTINHO, Isabel. *Em África não há bruxas: O Estranho, o Mágico e o Pós-Colonial em O Dia dos Prodígios e Vinte e Zinco*.
<http://www.evora.net/comparada/volumei.htm>, 2001. Acessado em 16/10/2007.

SILVA, Tomas Tadeu da (org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SMITH, Anthony D. *The National Identity*. Lisboa: Gradiva, 1997.

TUTIKIAN, Jane. *Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006.