



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

BARBARA BARTELS REZENDE GIUBERTI

**DESLOCAMENTOS, VIAGENS E TRANSCULTURAÇÃO EM O OUTRO PÉ DA
SEREIA: Uma possibilidade para se pensar identidades pós-coloniais**

Recife
2019

BARBARA BARTELS REZENDE GIUBERTI

**DESLOCAMENTOS, VIAGENS E TRANSCULTURAÇÃO EM O OUTRO PÉ DA
SEREIA: Uma possibilidade para se pensar identidades pós-coloniais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Orientadora: Prof. Dra. Brenda Carlos de Andrade

Recife
2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

- G537d Giuberti, Bárbara Bartels Rezende
Deslocamentos, viagens e transculturação em *O outro pé da sereia*: uma possibilidade para se pensar identidades pós-coloniais / Bárbara Bartels Rezende Giuberti. – Recife, 2019.
81f.
- Orientadora: Brenda Carlos de Andrade.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2019.
- Inclui referências.
1. Literatura pós-colonial. 2. O outro pé da sereia. 3. Mia Couto. 4. Decolonial. 5. Literatura africana. I. Andrade, Brenda Carlos de (Orientadora). II. Título.
- 809 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2019-129)

BARBARA BARTELS REZENDE GIUBERTI

**DESLOCAMENTOS, VIAGENS E TRANSCULTURAÇÃO EM O OUTRO PÉ DA
SEREIA: Uma possibilidade para se pensar identidades pós-coloniais**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestra em Letras.

Aprovada em: 13/03/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Brenda Carlos de Andrade (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Francisca Zuleide Duarte de Souza (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, os primeiros mestres que me ensinaram o essencial e, como se não bastasse, são os meus maiores exemplos de postura ética na vida pessoal, profissional e acadêmica. Qualquer palavra de gratidão não alcança toda a motivação e apoio que os dois representam ao longo da minha trajetória.

A minha família, e nela incluo irmãos, tios, primos, avós, sogros, cunhados, agregados e sobrinhos, por comporem a minha maior e mais sólida base, e vibrarem com cada conquista.

Ao meu companheiro, Heitor Giuberti, pela paciência e parceria diária, por todo apoio e dedicação para tornar meus dias mais tranquilos e minha vida mais feliz. Construir uma família ao seu lado é, sem dúvidas, uma das maiores gratificações que possuo.

Aos meus amigos, de longa e curta data, por ampliarem meu conceito de família, compreenderem minhas ausências para fins de estudo e escrita, fazerem-se sempre presentes, mesmo longe, além de me proporcionarem memoráveis momentos de muito companheirismo, diversão e amadurecimento. Muito da minha “sanidade mental” devo a vocês!

Aos meus filhos felinos, os quais me ensinam diariamente que a vida é para ser contemplada com serenidade, que dormir boas horas é necessário, mas também é fundamental estar sempre atento e pronto para um imprevisto. A destreza, delicadeza e o carinho desses seres muito contribuíram para que o processo de escrita fosse mais suave.

À orientadora Brenda Carlos de Andrade, pelo profissionalismo e organização na condução de uma orientação que equilibra, com esmero, liberdade de criação e pesquisa com direcionamento e acompanhamento. Principalmente por estar sempre disponível e acessível, mesmo com toda a dor de um luto. Meu respeito e admiração são enormes!

À professora Zuleide Duarte, pelas dicas e observações, de forma sempre bem-humorada e tranquilizante.

Aos colegas do curso, por tantas contribuições, produtivas discussões e agradáveis momentos de descontração.

A todos os professores que participaram, cada um a sua maneira, da minha formação. Hoje eu sei a luta diária e os admiro ainda mais.

À CAPES, pelo incentivo à pesquisa por meio da concessão da bolsa.

Não há pior cegueira que a de não ver o tempo. E nós já não temos lembrança senão daquilo que os outros nos fazem recordar. Quem hoje passeia a nossa memória Pela mão são exatamente aqueles que, ontem, nos conduziram à cegueira....
Eis a nossa sina: esquecer para ter passado, mentir para ter destino. (Couto, 2006, p 64)

Eu turvo a água para olhar a transparência da terra. (Couto, 2006, p 267)

RESUMO

Pensar a África contemporânea leva, necessariamente, à leitura de uma sociedade pós-colonial de independência tardia, com complexas representações que configuram investidas em contornos identitários. A literatura, com sua aptidão para tornar mais compreensíveis as diversas dinâmicas de elaboração de imaginários, mostra-se um rico instrumento que nos permite explorar questionamentos dificilmente traduzíveis em outras formas de linguagem. Nessa perspectiva, o romance *O outro pé da sereia*, do escritor Mia Couto, guia por mergulhos na imprecisão, opacidade e subjetividade da sociedade africana. Partindo deste olhar sobre o continente, mais especificamente sobre a realidade de Moçambique, objetiva-se, com o presente estudo, analisar o romance à luz dos estudos pós-coloniais, compreendidos e justificados a partir do diálogo entre estudiosos como Ella Shohat, Stuart Hall, Edward Said, Homi Bhabha, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Inocência Mata e Ana Mafalda Leite. As análises dos personagens da obra, com as lentes das abordagens dos estudos culturais pós-coloniais e decoloniais, nos leva a pensá-la como um instrumento que permite uma experiência estética questionadora que implode, do interior de suas páginas, a visão ocidental eurocentrada sobre a história, a cultura e o povo africano, bem como a respeito de suas formas de constituir identidades. O fim da presença colonial portuguesa em Moçambique implicou na reorganização política e cultural do tecido social. Consequentemente, há uma tradição intelectual e artística de revisitação e reelaboração da história, embora um sistema de produção de uma identidade nacional não esteja fortemente estabelecido, face à diversidade cultural do país. Nesse contexto, as experiências transculturais das personagens, assim como suas relações com a terra e as histórias de seus povos, juntamente à ideia de nação, à vivência da religiosidade, e à poética da língua, configuraram-se caminhos de resistência ao domínio de uma narrativa imperialista que se legitimou a partir de um pressuposto centro europeu. A reescrita histórica que o romance propõe, por sua vez, não é positivista, tampouco pretende eliminar de vez todas as contribuições interpretativas europeias, mas, sim, dar voz e espaço a outros sujeitos, memórias e vivências. Ao fim da leitura da saga da sincrética sereia, nos vemos diante de uma narrativa que não se esgota, de uma linguagem que inquieta ao expor seus próprios limites e direciona ao

reconhecimento de que as verdades escapam, em ligeiros dribles, assim como as histórias.

Palavras-chave: Literatura pós-colonial. O outro pé da sereia. Mia Couto. Decolonial. Literatura africana.

ABSTRACT

Thinking about contemporary Africa, leads us, necessarily, to the examination of a postcolonial society of late independence, with complex representations that acquire contours of an identity. Literature, with its ability to make the many dynamics of the imaginary more understandable, is a prolific path that allows us to explore questions that are difficult to translate into other language forms. From this perspective, the novel *O outro pé da sereia*, by writer Mia Couto, guides us through dives in the imprecision, opacity, and subjectivity of African society. From this view of the continent and, more specifically, of the Mozambique reality, the goal of this present study is to analyze the novel under the light of the post-colonial studies as understood and justified from dialogues between scholars such as Ella Shohat, Stuart Hall, Edward Said, Homi Bhabha, Anibal Quijano, Walter Mignolo, and Ana Mafalda Leite. The analysis of the book's characters, under the lens of post-colonial and de-colonial cultural studies, lead us to think of it as an instrument that allows us to question the aesthetic experience that implodes from its pages, the Eurocentric Western vision of African history, culture, people, and how they shape identities. The end of Portuguese colonial presence in Mozambique implied a political and cultural reorganization of its social structure. Consequently, there is an intellectual and artistic tradition of revisiting and re-elaborating its history, even though a system of producing a national identity is not strongly established because of the country's cultural diversity. In this context, the trans-cultural experiences of the characters, their relationship with the land, the history of their people, the idea of a nation, the experience of religiosity, and the poetry of the language become ways to resist the domination of an imperialist narrative that makes itself legitimate through a central European presupposition. The historical rewriting that the novel proposes, in turn, is not positivist, and it does not intend to eliminate all European interpretative contributions, but it does give voice and space to other subjects, memories, and experiences. In the end, after reading the saga of the syncretic mermaid, we are faced with a narrative that is not tiresome, a language that unsettles us as it exposes its own limits and directs us to recognize that truth and stories escape us in slight dribbles.

Key words: Post-colonial literature. O outro pé da sereia. Mia Couto. De-colonial. African literature.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	12
1.1	A ESCOLHA PELO PÓS-COLONIAL E SUAS IMPLICAÇÕES.....	16
1.2	O PÓS-COLONIAL NA CRÍTICA LITERÁRIA AFRICANA.....	24
2	CULTURA E IDENTIDADE NA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL.....	29
2.1	EDWARD SAID E OS NOVOS DESDOBRAMENTOS INTERPRETATIVOS ACERCA DO IMPERIALISMO.....	29
2.2	CULTURA E IMPERIALISMO E A AMPLIAÇÃO DE UMA PERSPECTIVA...32	
2.3	HOMI BHABHA, HIBRIDISMO CULTURAL E A IDENTIDADE.....	33
3	A IDENTIDADE PÓS-COLONIAL NO ROMANCE O OUTRO PÉ DA SEREIA: UMA OPÇÃO DECOLONIAL.....	41
3.1	CONTRIBUIÇÕES DE WALTER MIGNOLO PARA OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS.....	41
3.2	ANIBAL QUIJANO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A COMPREENSÃO DA COLONIALIDADE DO PODER.....	45
3.3	RELEITURAS HISTÓRICAS À LUZ DA TRANSCULTURAÇÃO.....	46
3.4	CADA HOMEM, UMA RAÇA.....	49
4	O SINCRETISMO RELIGIOSO COMO PARTE IDENTITÁRIA NA AVENTURA DA SEREIA.....	54
4.1	UMA SEREIA, DOIS TEMPOS HISTÓRICOS.....	55
4.2	CADA HOMEM, UMA RELIGIÃO.....	56
4.3	MIA COUTO, ACHILLE MBEMBE E ÉDOUARD GLISSANT: APROXIMAÇÕES.....	60
5	O TRABALHO NARRATIVO/POÉTICO NO TECER DE IMAGENS DECOLONIAIS.....	64
5.1	PARA CADA CAPÍTULO, UM ESPAÇO DE FALA.....	65
5.2	O HIBRIDISMO MATERIALIZADO EM NARRATIVA POÉTICA.....	69
5.2.1	Um mundo em cada palavra.....	73
5.3	ORALIDADE E ESCRITA.....	75
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
	REFERÊNCIAS.....	79

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Antônio Emílio Leite Couto, mais conhecido pelo pseudônimo Mia Couto, é biólogo e escritor, natural de Beira, cidade capital da província de Sofala, em Moçambique, em África. O gosto pela escrita literária não o afastou das atividades profissionais como biólogo. Mia Couto permanece desenvolvendo trabalhos e pesquisas relativas a impactos ambientais em Moçambique, além de atuar como professor da cadeira de ecologia em diversos cursos da Universidade Eduardo Mondlane (UEM).

Como escritor, possui vasta obra, incluindo livros de poemas, crônicas, contos e romances. Sua estreia no mundo da literatura deu-se a partir do livro de poesia *Raiz de Orvalho*, publicado em 1983. Mas foi por meio de sua prosa poética que, hoje, Antônio Emílio é considerado um cânone da literatura africana, um dos escritores africanos mais lidos em todo mundo, com obras traduzidas em várias línguas.

Além de transitar pela escrita ficcional (atuando também como jornalista) e pelas ciências biológicas, Mia Couto participou da luta política pela independência, militando ativamente na FRELIMO (Frente pela Libertação de Moçambique). Suas obras literárias, por sua vez, refletem um engajamento na construção de uma libertação e reinvenção cultural identitária dos povos de Moçambique, no contexto social, político e econômico de um país com uma independência política, ao menos na teoria, consumada há relativamente poucos anos, em 1975.

Entretanto, diferente do que se espera, a independência do país não significou um período de trégua nos conflitos. A Guerra Civil que se sucedeu foi violenta e só terminou em 1992, com o Acordo Geral de Paz, assinado em Roma, no dia 04 de Outubro, pelo Presidente da República, Joaquim Chissano e pelo presidente da RENAMO, Afonso Dhlakama, depois de cerca de dois anos de conversações mediadas pela Comunidade de Santo Egídio, uma organização da igreja católica, com apoio do governo italiano.

Em 1987, devido à crise econômica que o país atravessava, o governo assinou um acordo com o Banco Mundial e o FMI, que significou sua abertura ao neoliberalismo e abandono da política “socialista”.

Um país recentemente “independente”, com traumas de naturezas diversas, como econômica, epistêmica, cultural, desestruturado por uma guerra civil, e manobrado, a partir de suas fraquezas, por organizações religiosas ocidentais e por instituições representantes do novo imperialismo neoliberal, não poderia deixar seu povo imune dos efeitos que todos esses processos ocasionam.

Com seu histórico de crítica e engajamento nas questões políticas de seu país e continente, Mia Couto deu vida a romances e personagens que estão intimamente envolvidos com esses diversos conflitos oriundos da condição de seu tempo. Em obras como *Terra Sonâmbula* (1992), *A Varanda do Frangipani* (1996), *O Último Voo do Flamingo* (2000), *O Outro Pé da Sereia* (2006), dentre outras, tanto os espaços geográficos como os personagens revelam os efeitos da colonização, da guerra, da globalização e dos processos da pós-colonização e neocolonização.

Talvez, após essa breve explanação, um desconhecedor das obras, ou até mesmo um leitor desatento de Mia Couto, possa pensar que tais relações com as dinâmicas sociais de seu tempo limitem as obras a narrativas mais históricas e pouco comprometidas com o trabalho linguístico. Não é esse o caso do escritor. Sua aptidão na junção dos dois elementos- linguístico e social- é um dos pontos sedutores em suas histórias. Como argumenta Carmen Lucia Tindó Secco, sobre a escrita literária e o arsenal histórico-cultural da obra:

[...] *O outro pé da sereia* assinala as multiculturalidades existentes no decorrer da história de Moçambique, reconfigura, por intermédio de uma problematizadora escrita labiríntica e abissal, itinerários históricos do presente e do outrora moçambicano.
(SECCO, 2012, p.100)

A escolha do objeto de estudo no presente trabalho, o romance *O outro pé da Sereia*, deu-se de forma repentina, e, principalmente, em decorrência do encanto produzido a partir da rica dinâmica, da relação engendrada entre estrutura linguística/ poética e as referências do contexto social.

Em 2014, após uma leitura despretensiosa do romance, o primeiro contato com uma literatura produzida no e sobre continente africano, vale ressaltar, o sentimento foi de um desconforto terno. Sem compreender muito bem o porquê, a beleza do trabalho poético, e a singularidade (para quem ainda não havia tido contato com

obras “parecidas”) da maneira que a identidade, os diálogos e as relações estabelecidas pelos personagens com a história e o mundo foram elaboradas, seduziram uma leitora que pouquíssimo sabia sobre a África. A sensação foi de que havia algo muito maior por trás que precisava ser compreendido, ou desconstruído. Não poderia ser à toa, nem por acaso, que tanta inquietação, mistério e reflexões partissem de uma obra de forma que, ao leitor, fosse “retirado” o chão que torna a ideia de existência algo estável e facilmente inteligível.

A partir de então, a vontade de estudar e encontrar teorias que ajudassem no aprofundamento das experiências tanto estéticas como intelectuais (e, aqui, a separação didática dos termos não pretende desvincular a relação que há entre ambos), além de técnicas, convergiu para o projeto destinado a uma seleção de mestrado.

Após dois anos de leitura, disciplinas, discussões e obstáculos, o projeto, como era de se esperar, sofreu importantes alterações e complementos. Teóricos até então desconhecidos, ou sobre os quais pouco sabia, entraram em ricos diálogos e deram maiores e novos contornos às leituras do romance. Ao longo do estudo, ficará mais claro em que medida cada um contribuiu com os caminhos por aqui percorridos. Todavia, já podemos adiantar um pouco do que está por vir.

No primeiro capítulo, por acreditarmos que ao entrarmos em um campo de estudo precisamos estar seguros sobre onde pisamos, vimos a necessidade de contextualizar o pós-colonial e as críticas desenvolvidas frente a ele. Para tanto, exploramos as reflexões levantadas por Ella Shohat, em seu texto “Notes on the Post- Colonial”. Chamamos para dialogar Stuart Hall, que confronta algumas observações da autora em seu ensaio intitulado “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. Da conversa entre, principalmente, dois importantes nomes dos estudos que permeiam esse trabalho, ponderou-se os pontos principais de cada abordagem e justificou-se o uso do termo pós-colonial e seus desdobramentos na tentativa de análise do romance. Ainda no primeiro capítulo, reunimos Inocência Mata e Elena Brugioni para começarmos a pensar o cenário do pós-colonial em África.

Situada a estrada sobre a qual nos lançamos, no primeiro capítulo, no segundo abordamos as questões sobre identidade em teóricos que muito agregam à teoria

pós-colonial, como Homi Bhabha, Edward Said, o próprio Stuart Hall, já mencionado, Édouard Glissant, Frantz Fanon e Mary Louise Pratt. É nesse momento que buscamos compreender como a colonização, suas heranças e as novas formas de hegemonia dos poderes, as quais só são possíveis graças às práticas colonizadoras da modernidade, estão intimamente ligadas e articulam os processos identitários em África, tanto no período colonial propriamente dito, como na contemporaneidade pós-colonial. A necessidade de tal entendimento deu-se a partir do romance e seus personagens, os quais têm suas existências marcadas pela força desses períodos históricos.

No terceiro capítulo, argumenta-se em que medida essa identidade pós-colonial, identificada em seus personagens, representa uma opção “decolonial”, termo trabalhado por Walter D. Mignolo. Para tanto, outros nomes como Anibal Quijano, Ana Mafalda Leite e Kwame Anthony Appiah são solicitados para participarem da análise.

O quarto capítulo dá continuidade à defesa de um olhar decolonial na obra, mas o seu enfoque dá-se no nível do sincretismo religioso, que assume grande importância e significado na narrativa. Não por acaso, a escolha do título do romance inclui justamente esta temática: a sereia, cujo pé é levado pelas águas, é a responsável por todo desenrolar do enredo e assume a função simbólica da coexistência de duas crenças, revezando entre a Nossa senhora, santa católica, e Kianda, entidade das águas na religiosidade africana. Para nos proporcionar uma visão mais aprofundada da realidade do catolicismo e sincretismo religioso em África, partiremos de leituras do filósofo Achille Mbembe.

Por fim, não poderíamos deixar de considerar o trabalho linguístico e poético operado por Mia Couto, em *O outro pé da Sereia*, uma vez que ele contribui potencialmente para que a narrativa nos apresente a força de uma estética que resiste à violência operada desde a colonização, a mesma que estereotipa, oprime, subjuga e subalterniza povos. Por isso, na companhia de estudiosas como Gayatri Spivak, Ana Mafalda Leite e Maria Fernanda Afonso analisamos aspectos estruturais do discurso poético e sua relação com a política anti-imperialista.

1.1 A ESCOLHA PELO PÓS-COLONIAL E SUAS IMPLICAÇÕES

Comumente, os trabalhos intelectuais que se colocam sob a nomenclatura de *crítica* mostram-se preocupados com a clareza dos sentidos dos termos e expressões utilizados para sustentar suas observações e conclusões. Destinar tempo e espaços para refletir, com tanto cuidado, acerca das escolhas lexicais pode parecer, por vezes, no meio acadêmico atual, uma preocupação exagerada, levando-se em conta a arbitrariedade na relação entre significado e significante. Uma vez que parece já superado qualquer essencialismo nessa dinâmica da linguagem, o argumento de que não precisamos investir tanto na discussão do uso ou não de determinadas nomenclaturas, e sim apenas delimitarmos o que o nosso estudo considera incluso nas mesmas, soa razoável.

Entretanto, se pensarmos na importância e extensão do poder da crítica, enquanto potencial agente de transformações de fenômenos diversos, torna-se indispensável a preocupação e o cuidado com as escolhas dos vocábulos, bem como o desenvolvimento claro e coerente de conceitos, da fundamentação e argumentação, a fim de garantir que os desdobramentos, a partir do trabalho, sejam como o esperado.

A crítica literária, por sua vez, não é diferente. Como bem observa Inocência Mata, “[...] o discurso crítico sobre a literatura, apoiado em formulações teóricas diversas, será sempre uma tentativa de compreensão do lugar do literário na construção da imagem da comunidade representada.” (MATA, 2013) Assim, o crítico não somente lê, mas também é lido e, por isso, deve pautar sua prática com responsabilidade, considerando seus (da crítica) desdobramentos.

O presente trabalho agrega os Estudos Literários, transitando pelos Estudos Culturais e, mais especificamente, por abordagens que utilizam o termo “pós-colonial” para concentrar análises dos diversos contextos nos quais o colonialismo deixou heranças. É justamente sobre a escolha deste termo, que nos últimos anos ganhou popularidade e se consolidou, de certa forma, como um campo de estudo (uma disciplina), que lançaremos um olhar crítico.

Ella Shohat, em seu texto “Notes on the Post- Colonial”, traça considerações sobre a escolha do termo, levando em conta os contextos de uso e a semântica que

dele emana. Neste primeiro momento, traremos para a análise os argumentos e as discussões levantadas pela autora. Segundo Shohat, com a queda da popularidade da abordagem pelo viés analítico que divide o mundo em três, o “pós-colonial” ganha terreno na academia.

A ideia dos três mundos passa a ser evitada na medida em que mascara contradições, diferenças e heterogeneidades nas complexas dinâmicas e estruturas sociais. Já o termo pós-colonial, que de alguma forma remete à “pós-modernidade”, parece marcar uma época, uma condição contemporânea. Sobre o prefixo “pós”, a autora observa que também evoca outros “pós” como o “pós-estruturalismo”, “pós-modernismo”, “pós-marxismo”, “pós-feminismo”, “pós-desconstrucionismo”. Em todos eles, há a ideia latente de algo que está além.

Todavia, os “pós” dessa sequência representam os avanços de determinadas concepções (filosóficas, estéticas, políticas, etc). Por outra via, o pós-colonial parece se aproximar mais de outros “pós”, como nos casos dos “pós-guerra”, “pós-guerra fria”, “pós independência”, “pós-revolução”. Nesses, o prefixo funciona como um marcador que divide dois momentos históricos, nos quais o pós representa o que vem depois de uma experiência com data limítrofe.

Assim, a partir dessas aproximações, o texto sinaliza ambiguidades na conceituação do pós-colonial, na medida em que o “pós” pode sugerir o fim do colonialismo, e, até mesmo, seu desaparecimento. Esses desdobramentos interpretativos ocorrem, nessa perspectiva, independente da intenção de quem utiliza o termo.

Sobre as literaturas que são compreendidas como pós-coloniais, o que as une é o fato de compartilharem experiências que têm origem em colonizações. Ademais, exploram a tensão com o poder imperial e dão destaque às diferenças conflituosas entre o centro imperial e sua “antiga” colônia. Nessas literaturas, o conflito não se limita ao tempo colonial institucionalizado. Ele assume outras feições no tempo presente, o que demanda olhares políticos e estéticos atentos às novas relações de poder oriundas da empresa colonizadora. Diz-se “novas” no sentido de atualizadas, posto que concebe a relação com a matriz colonial de poder ainda muito direta.

Essa categorização em perspectivas pós-coloniais de eventos, desse modo, pode produzir uma universalização que neutraliza diferenças geopolíticas importantes entre as várias ex-colônias e suas antigas metrópoles, posto que considera todas

hoje viverem épocas pós-coloniais. Como se o pós-colonial representasse uma experiência única que agrega todos os contextos, nos quais houve a colonização, em uma categoria. Eis mais uma ambiguidade que pode ser suscitada no campo de estudo.

Se pensarmos no termo neocolonial e o colocarmos em relação com o pós-colonial, a problemática da escolha pelo pós torna-se ainda mais aparente, segundo Ella Shohat. O prefixo pós, ao significar depois, inibe articulações que concebem outras dinâmicas que não sejam, necessariamente, ligadas à colonização.

Já o prefixo “neo” abre caminhos para considerarmos, também, dinâmicas de exploração e controle que as relações de poder contemporâneas elaboram de forma independente do colonialismo original. Como exemplo, Shohat cita as lutas dos aborígenes na Austrália, e povos em todas as Américas (o que chama de povos do Quarto Mundo) dominados por corporações multinacionais do Primeiro Mundo. Ao comparar os dois prefixos, afirma:

For whatever the philosophical connotations of the "post" as an ambiguous locus of continuities and discontinuities, its denotation of "after" - the teleological lure of the "post" - evokes a celebratory clearing of a conceptual space that on one level conflicts with the notion of "neo." (SHOHAT, 1992)

Portanto, a preferência pelo uso do termo neocolonial fica clara em sua análise. Também faz a comparação com o termo pós-independência, que tem o foco analítico voltado para a história de resistência e para o Estado-nação emergente.

Shohat conclui dizendo que a intenção não é argumentar que um está certo e o outro errado, mas, sim, que cada quadro conceitual ilumina determinados aspectos dos modos de dominação e de relações globais. E que, portanto, o conceito de “pós-colonial”, ao ser utilizado, deve ser problematizado, questionado e contextualizado historicamente, geopoliticamente e culturalmente.

Em resposta às críticas de Ella Shohat e de outros teóricos que também identificaram problemáticas no campo, Stuart Hall escreveu o ensaio intitulado “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. O texto é todo desenvolvido a partir das considerações dos autores sobre os possíveis perigos que emanam do uso do pós-colonial para caracterizar um momento histórico- político- social- epistêmico. Ao dedicar-se a responder às acusações diversas que fragilizam o conceito, o trabalho

acaba por tornar-se uma referência para esclarecermos os limites e as aberturas inclusos na área de estudo.

A primeira crítica colocada em pauta é a da ambiguidade teórica e política da expressão, representando uma multiplicidade de posições que deságuam em deslocamentos universalizantes. Consequentemente, configurando uma despolitização. Além de dificultar nítidas distinções entre colonizadores e colonizados. Por isso, supõe-se que inviabiliza a resistência política ao não deixar evidente uma dominação e sua oposição.

Anne McClintock(1992), assim como Shohat, é mencionada, pois agencia uma crítica ao considerar o “pós” como a marcação temporal que determina o fim de um período histórico, juntamente com seus efeitos. Ella Shohat vai além e questiona a falta de clareza acerca da periodização: se é ela epistemológica ou cronológica.

Para Hall, se analisarmos de perto o que as duas autoras consideram como vertiginoso, ambíguo e inquietante na ideia do pós-colonial não há tanta integração dos argumentos, como, a grosso modo, pode parecer em um primeiro momento. O autor não se estende sobre essa diferença, mas nos permite entrever que, por tal razão, as críticas ao pós-colonial operadas pelas autoras não se reforçam mutuamente.

Sobre este desconforto que o “pós” parece gerar nas críticas, oriundo do incômodo de uma suposta vertigem que o termo causa, impossibilitando classificações bem delineadas, claras e coerentes, o autor afirma:

Uma certa nostalgia percorre alguns desses argumentos que anseiam pelo retorno a uma política bem definida de oposições binárias, onde se possa traçar “linhas claras na areia” que separem os bonzinhos dos malvados (o artigo de Shohat começa com o exemplo “elucidativo” da Guerra do Golfo). (HALL,2013)

Tal nostalgia, de certo, parece dissonante com as questões em voga nos diversos estudos contemporâneos. Hoje já não há tanto o investimento acadêmico para traçar linhas binárias, o que não significa um relativismo conceitual ou metodológico que não precise se preocupar com posicionamentos políticos complexos a serem feitos. Mas, sim, que os binarismos não mais (se é que um dia o conseguiram) conseguem estabilizar os conflitos no campo do antagonismo político, por exemplo.

Sobre a acusação de universalização do conceito, seu defensor assume que parte desta conclusão se dá por uma popularização crescente do uso, propagando vários usos inapropriados, gerando confusão. Somado a isso, há certa negligência, uma vez que não estão sendo feitas distinções importantes a fim de sanar as más interpretações e inadequações dos usos, conseqüentemente, o enfraquecimento do termo é observado.

Hall dialoga com o alerta de Já Lata Mani e Ruth Frankenberg (1993), que atenta para o fato de a realidade “pós-colonial” não ser a mesma em todas as sociedades. Somado a isso, afirma que não devemos considerar sua operação de maneira isolada, tendo em vista que apresenta uma especificidade conceitual que é diferenciada justamente por suas “interseções com outras relações dinâmicas”.

O autor acrescenta que reconhecer que países como a Austrália e o Canadá, de um lado, e a Nigéria, a Índia e a Jamaica, de outro, não são igualmente “pós-coloniais” não implica que estes países não sejam de forma alguma pós-coloniais. Suas experiências com o centro imperial e suas relações com o ocidente os caracterizaram, no passado, como coloniais, e hoje podem ser compreendidos como pós-coloniais, independente das diferenças observadas entre as condições em que cada uma ocorreu.

Há críticos que não admitem o pós-colonial nas colônias brancas, restringindo seu uso apenas para as sociedades colonizadas não ocidentais, ou apenas em contextos de colônias periféricas. Para Stuart Hall, essas formas de distinção do termo não contribuem em nada, pois confundem uma categoria descritiva com uma categoria avaliativa. O conceito contribui, a grosso modo, na caracterização do processo marcado pela transição dos impérios para o pós-independência ou pós-descolonização, bem como das novas relações de poder.

Ademais, direciona suas lentes para os desdobramentos da colonização não só na colônia, mas também na metrópole. As sociedades colonizadoras, assim como as colonizadas, foram reconfiguradas intensamente a partir dos eventos da colonização. Dessa forma, o pós-colonial traz, para a análise, a subversão dos antigos binarismos colonizador/colonizado, e repensa as narrativas que até então simplificaram essas relações. Nas palavras de Stuart Hall:

Consequentemente, o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele 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, p.119, 2013)

Portanto, a teoria reconhece que o processo de descolonização é complexo, diverso e prolongado. E que as lutas pelas descolonizações recentes, pós-guerra, são variáveis deste contexto. Importante esclarecer o que consideramos aqui, por hora, como colonização: o controle e ocupação de um território sobre a metrópole de forma direta, institucionalizada. Assim, o termo pós-colonial nos remete à conquista da independência desse controle colonial direto, à formação dos novos Estados-nação, bem como, às formas de desenvolvimentos econômicos submetidos às dinâmicas do capitalismo contemporâneo, com todas as contradições envolvidas nessa relação neocolonial. Por intermédio do termo, há uma forte provocação crítica que abala a grande narrativa historiográfica liberal, e também a marxista ocidental.

Ao deixar claro em seu texto, de forma bem didática, todas essas implicações do pós-colonial, Stuart Hall, mesmo sem mencionar diretamente este fato, demonstra que a tentativa da crítica de Shohat de colocar o termo à prova fazendo comparações semânticas do léxico com o “neocolonial”, ao concluir que este último parece mais adequado para expressar a complexa organização política/social/econômica global, não leva em consideração todo o amadurecimento teórico que o conceito do “pós-colonial” já alcançou.

Com isso quer-se dizer que a autora se descuida ao abrir a interpretação para considerarmos certa disputa de lugar teórico entre o “pós-colonial” e o “neocolonial”, como se um substituísse o outro nas análises. Se assim fosse, o argumento da semântica do neo, de fato, seria forte, uma vez que poderíamos considerar o prefixo como mais fértil para pensarmos a realidade mundial atual, considerando que “novo” contempla um sentido mais abrangente, dando espaço para incluir as novas formas de organizações que não sejam vinculadas ao evento colonial propriamente dito.

Entretanto, essa leitura não se sustenta se reconhecermos o que Hall argumenta sobre a relação entre o “pós” e “neo”. A crítica pós-colonial dialoga com, e até dela necessita, a ideia do “neocolonial”. Ambos se complementam, não se anulam nem

há disputa. Cada um ilumina perspectivas sobre os eventos atuais que muito contribuem mutuamente.

Também não se sustenta a crítica de Ella Shohat a respeito do suposto essencialismo envolvido no termo, ao afirmar parecer uma tentativa de recuperar um passado em comum idealizado, como um movimento de resistência e busca de uma identidade coletiva. Não é isso que o trabalho crítico de Hall (assim como de outros estudiosos, sobre os quais falaremos mais adiante, que utilizam o conceito do pós-colonial no contexto da África) compreende como movimento identitário de resistência. Há, sim, o claro reconhecimento da impossibilidade e inviabilidade de buscar uma origem, uma raiz dessa identidade. Além disso, há a consciência de que os conflitos identitários não nascem com a colonização, embora ela tenha elevado, consideravelmente, a intensidade deles.

Shohat, quando sinaliza a maneira que poderia ser negociado esse passado, como um conjunto de memórias fragmentadas em narrativas de experiências que poderiam ser resgatadas, mas não como algo idealizado e fetichizado que pode ser reproduzido com fidelidade, está justamente ilustrando a forma como a teoria pós-colonial lida com essas questões. Essa, por sua vez, entende os efeitos culturais da colonização em uma perspectiva diaspórica, não de uma forma originária. Pensa-se, portanto, *através* e não *em torno* do hibridismo. Ou seja, o movimento de análise e luta dá-se no interior do pós-colonial, justamente como a própria crítica de Ella Shohat prevê como adequado.

Os efeitos da colonização podem ser teorizados de uma maneira global e local, ao mesmo tempo, de forma que marque tanto os aspectos comuns de seu funcionamento como suas pluralidades. É justamente essa especificidade do trato da teoria pós-colonial com os desdobramentos da experiência colonial que representa a superação de antigas análises binárias e o aprofundamento mais engajado e maduro sobre as implicações dos vários vetores que estão relacionados com a empresa colonizadora, de forma a incluir o conflito como partícipe do processo.

A análise crítica de Ella Shohat revela uma preocupação e um desconforto com as várias ambiguidades, listadas por ela, que o termo pode suscitar e, consequentemente, com a confusão que isso pode representar no campo de estudo

e o prejuízo teórico e político que poderia causar aos estudos que se debruçam sobre o mesmo objeto.

Entretanto, depois de uma leitura atenta de seus argumentos e das considerações de Hall, podemos observar que justamente o que Shohat considera vulnerável e nebuloso na teoria, é enriquecedor e novidade para Hall, afinal, “Por trás dele há uma escolha mais profunda de epistemologias: entre uma lógica racional e sucessiva e uma desconstrutora.”(Hall, 2013, p.133)

Nem todas as críticas foram respondidas por Hall com o mesmo tom de negação. Sobre a afirmação de Dirlik de que o pós-colonial é omissivo sobre a relação entre o pós-colonialismo e o capitalismo global, Hall reconhece que a preocupação com essa questão não está presente, de maneira significativa e satisfatória, nos textos dos intelectuais da área. E isso, de fato, prejudica a perspectiva do campo e tudo que ela tem a oferecer de positivo. Sem a pretensão de justificar, mas sim explicar essa falha, Hall identifica que uma das razões é que o discurso do pós-colonial originou-se contra as consequências políticas, históricas e teóricas do colapso de um tipo de marxismo economicista que por fim mostrou-se reducionista. Ao abandonar esse “economismo determinista”, não investiu na elaboração de formas alternativas de pensar as relações econômicas.

Outra razão para esse distanciamento consiste no fato da teoria pós-colonial ter sido melhor desenvolvida no campo literário, no qual os acadêmicos não costumam transpor as barreiras disciplinares necessárias ao avanço da teoria nesse sentido. De fato, é uma crítica que deve ser revertida em algo construtivo para que os próximos trabalhos abordem mais e melhor essas questões. Todavia, é preciso esclarecer, por outro lado, que

embora não abordem a questão do papel conceitual que a categoria “capitalismo” possa ter na “lógica” pós-fundacional, certas articulações dessa ordem são, *de fato*, implicitamente presumidas ou funcionam em silêncio, nos pressupostos subjacentes a quase todo trabalho crítico pós-colonial. (HALL, p.137-138, 2013)

Se Dirlik faz essa crítica coerente com as limitações dos trabalhos inscritos no campo da teoria pós-colonial, não significa que seu trabalho todo segue a mesma sensatez argumentativa. Há algumas inconsistências que Hall sinaliza. A mais

relevante delas é a ideia de que os críticos pós-coloniais são porta-vozes, inconscientes, da nova ordem capitalista, e mais, que se servem dela. É preocupante o reducionismo implicado nesta afirmação, ainda mais por somar-se ao fato de que não é exclusiva de Dirlik. Também Robert Young, em seu livro *O desejo colonial*, de 1995, argumenta nesse sentido. Em todo caso, funciona como um alerta aos teóricos pós-coloniais, que precisam ter consciência dos desdobramentos interpretativos do conceito para que, a partir deles, possam organizar seus trabalhos, a fim de não deixarem margens para tantas leituras inadequadas. Por isso, é preciso autocrítica e encarar os entraves teóricos que limitam a rica contribuição que o pós-colonial tem a oferecer.

1.2 O PÓS-COLONIAL NA CRÍTICA LITERÁRIA AFRICANA

A crítica que se utiliza do(s) conceito(s) pós-coloniais (e o plural marca a falta de consenso que uniformize o termo) iniciou-se por pensadores que exploraram contextos americano, indiano, palestino, como Stuart Hall, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Chakravorty Spivak. Os trabalhos desses mentores intelectuais abriram espaços e perspectivas epistêmicas que abalaram, romperam e, por vezes, implodiram formas tradicionais de se compreender o conhecimento. Para além do local de fala e de análise de seus discursos, suas contribuições instrumentalizaram estudiosos de outras localidades que também experimentaram a colonização. Por isso, hoje a perspectiva pós-colonial é encontrada em trabalhos críticos sobre literaturas africanas.

Referências indispensáveis para pensarmos o pós-colonial nas literaturas africanas são os estudos de Inocência Mata. Em seu livro *A literatura africana e a crítica pós-colonial* dois ensaios, em especial, dialogam com a presente tentativa de pensar a escolha pelo uso do pós-colonial neste trabalho. O primeiro, intitulado “Disposições críticas da contemporaneidade pós-colonial”, resgata os trabalhos de Stuart Hall e Ella Shohat, já explorados aqui, para o mesmo fim que o fizemos: refletir e ponderar sobre o conceito de pós-colonial para caracterizar as atuais dinâmicas socioculturais e políticas de poder.

Segundo a autora, não é necessário mais investir no esclarecimento de que as sociedades foram diversamente coloniais, posto que isso já é claramente consensual na academia. É preciso persistir na desconstrução das encenações dos encontros que mantêm a lógica colonial de poder e saber. Para esse fim crítico, reconhece que os estudos culturais, com a teoria pós-colonial, representam a abertura de caminhos para as humanidades, em geral, e para a crítica literária, em particular, instrumentalizarem-se nessa empreitada teórica e ética, pois o estético, quando esbarra com questões politicamente conflituosas como os desdobramentos pós-coloniais, casa-se com o ético.

Todavia observa que, se por um lado, o pós-colonial foi/é tão importante para essa abertura, hoje já não experimenta a mesma euforia na crítica, talvez pela mobilização de outros termos para designar as novas relações de poder que, após a Guerra do Golfo, intelectuais como Noam Chomsky, Ella Shohat e o próprio Hall estudaram, como imperialismo, neocolonialismo e neoimperialismo.

A autora compartilha com a opinião de Shohat quando explora a interpretação de que pós-colonial enfrenta limitações teóricas, ao “continuar a enformar o eixo narrativo de referência, deixando encobertas as suas relações ambíguas com as novas formas de poder, sejam neocoloniais ou de dominação interna.” (p. 19).

Inocência Mata também atenta para o fato de que desde o momento de adesão eufórica às ideias dos acadêmicos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, no livro *The Empire Strikes Back* (1989), até o momento de sua escrita, a teoria pós-colonial sofrera desvelamentos do seu real alcance, enquanto teoria que pode encobrir outros tipos de dominação. Por isso, a autora pondera, ao final do ensaio,

Essas são algumas das sombras (que não me repugnaria classificar como perversidades) que eu gostaria de ver discutidas, mesmo concordando que esse aparato teórico, proposto pelas teorias pós-coloniais, alivia a minha angústia na abordagem dos textos literários, a complementar todo o instrumental da tradicional teoria literária. (MATA, 2013, p.20-21)

O segundo ensaio, “A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?”, tem por título uma pergunta que, conseqüentemente, gera no leitor a expectativa pela resposta direta. Resposta que, de fato, não há, pois

Inocência Mata não volta ao questionamento para concluir com uma resposta, como esperado. Contudo, nos permite inferir sua posição através do proposto em discussão.

A autora atenta para o fato de que o cenário literário africano, se comparado ao euro-americano, é mais subsidiário de saberes das ciências sociais e humanas. Uma possível explicação é que as instituições dos saberes africanas são recentes e, por vezes, ambíguas. Ademais, são sociedades eminentemente ágrafas e emergentes do colonialismo, mais acostumadas a ser o objeto do conhecimento científico, que o próprio sujeito dele. Dessa forma, é muito comum que os referenciais literários abordem problemáticas políticas, ético-morais, socioculturais, ideológicas e econômicas. Longe de representar um problema para os Estudos Literários, este contexto revela a relação complexa entre estética e mundo. No caso de África, além de nos servir como exemplo desse fértil casamento, a literatura é um meio de circulação de questões emblemáticas, como a forma que o pensamento nacional se revela, as visões sobre os países, sobre identidades diversas, etc.

Para o crítico, esse arsenal literário é sedutor, o que dificilmente sereia diferente. Difícil também é não utilizar o conceito do pós-colonial, assim como os desdobramentos em neocolonial e anticolonial, na tentativa de leitura e crítica dessas obras. As três perspectivas intentam revisitar a história colonial por outros olhares, reconfigurando as narrativas de forma a compreender os efeitos da colonização e revertê-los em dinâmicas mais justas de convivência entre as sociedades. Ao pretender argumentar e agir contra a hegemonia colonial/imperialista atualizada, descolamentos, rasuras e desconstruções precisam ser feitos em todas as esferas, incluindo a do saber literário e do cânone. Contudo, isso não implica negar toda a construção que hoje é hegemônica. Sobre isso, afirma Inocência:

No entanto, é no equilíbrio entre um modelo “comandado” pelas propostas teóricas dos Estudos Literários (de origem euro-americana) e uma perspectiva mais consentânea com a “tradição” crítica do “mundo periférico”- ou, como equacionou o peruano Cornejo Polar (2000), “entre a obediência e a rebelião”- que tem de trabalhar o crítico das literaturas africanas, quando estuda os meandros da condição pós-colonial dessas literaturas” (MATA, 2013, p.25)

Também é preciso assumir, enquanto crítico, a precaução com as armadilhas de se pensar o pós-colonial sem o cuidado devido. O termo deixará ambiguidades e

insuficiências se o crítico não o contextualizar, juntamente com seu objeto de estudo, e desenvolvê-lo sem levar em consideração as possíveis más interpretações que dele podem induzir. Uma delas é o tratamento homogeneizante das diferentes realidades pós-coloniais. É necessário, para evitá-lo, articular as relações de semelhanças e diferenças, rupturas e continuidades agenciadas no pós-independência.

Outro risco que o crítico corre e para o qual deve estar atento, a fim de evitar, é considerar os conflitos identitários, o hibridismo, como exclusividade de sociedades que viveram o encontro colonial. Tal entendimento nega que no passado anterior à colonização as dinâmicas das sociedades africanas, por exemplo, já viviam complexos arranjos políticos, culturais e sociais. Frente à possibilidade de fazer um uso “biológica e religiosamente racista” de termos como hibridismo, sincretismo, mestiçagem, entrelugar, multiculturalidade, estará o trabalho que não articular bem no sentido contrário a essa maneira essencialista de compreender o passado em África.

Elena Brugioni, em seu ensaio “Contiguidades ambíguas: crítica pós-colonial e literaturas africanas”, chama atenção para uma ambiguidade observada no contexto dos estudos pós-coloniais que merece ser pensada. A emergência de literaturas exógenas, tanto geograficamente como culturalmente, do Norte Global, com valores e discursos diferentes dos presentes nos cânones ocidentais, coincidiu (ou se retroalimentaram?) com as leituras pós-coloniais dos processos políticos, sociais, culturais e, menos recorrente, econômicos. Um casamento que prometera dedicar-se em favor de um descentramento e uma abertura potencialmente transformadora de uma realidade que sofre com uma hegemonia para sociedades que vivam as relações de poder e a diferença de forma mais equilibrada e justa.

De fato, a perspectiva pós-colonial desenvolveu uma crítica que nos instrumentaliza na apuração e trato com práticas literárias africanas diversas das até então legitimadas canônicas. Entretanto, ao voltar o olhar para as margens, também operou escolhas e, de certa forma, priorizou produções que mais facilmente se adequaram ao seu aparato teórico, uma vez que, por vezes, sua metodologia considerou de menor relevo a “dimensão política-contextual e antropológica- das representações culturais alheias ao contexto ocidental, promovendo constelações

conceptuais e metodológicas de elevada sofisticação teoria, mas de débil alcance político.” (BRUGIONI, 2012). Esse cenário contribuiu para um processo de mercadorização da diferença, o que a autora chama também, parafraseando Spivak, de *comodificação dos produtos culturais exóticos*. Assim, ironicamente, ao romper com um cânone ocidental e buscar a desconstrução de ideais que sustentam o mesmo, acabou por elaborar um cânone literário africano.

Nessa linha, a escolha pelo estudo de uma obra e um autor, como *O outro pé da sereia* e Mia Couto, que já conquistaram grande circulação e prestígio no meio literário, com boa recepção, principalmente no âmbito ocidental, pode parecer um movimento de reafirmação cúmplice da formação do cânone literário africano. Contudo, não só a escolha do objeto determina os rumos de um trabalho. É preciso considerar todo o caminho percorrido para julgá-lo como tal. Ciente dos riscos e desvios teóricos que pode incorrer, assim como qualquer empreitada acadêmica, mesmo que inconsciente, este trabalho buscará superar as ambiguidades, a fim de agregar reflexões que contribuam positivamente para o campo dos Estudos Literários/ pós-coloniais/anticoloniais/neocoloniais/decoloniais.

2 CULTURA E IDENTIDADE NA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL

No campo dos trabalhos compreendidos como pós-coloniais o que não faltam são profundas análises sobre o papel da cultura na legitimação de realidades marcadas pelo imperialismo, corroborado por estratégias de subalternizações. A subalternização de povos iniciada, em grande escala, com a colonização nos séculos XV/XVI, foi possível graças ao poderio econômico e político de nações imperiais, certamente. Entretanto, o que muito contribuiu e contribui para a sua sustentação, por tanto tempo, é a manipulação do fator cultural na elaboração das narrativas hegemônicas.

Neste capítulo, será abordada a maneira como cultura e identidade são compreendidas e administradas no passado colonial e no presente entendido como neocolonial, a partir da leitura de e do diálogo com teóricos como Edward Said, com os livros *O orientalismo* e *Cultura e imperialismo*, Homi Bhabha, especialmente seu trabalho *O local da cultura*, e Stuart Hall. Dar-se-á aqui, também, a continuação do embasamento teórico que permeará a análise da obra de Mia Couto *O outro pé da sereia*, na medida em que a narrativa nos transporta e nos coloca diante da complexa trama cultural do passado e do presente, desestabilizando a ilusão que por vezes temos da existência de identidades nacionais uniformes, coesas e acessíveis.

2.1 EDWARD SAID E OS NOVOS DESDOBRAMENTOS INTERPRETATIVOS ACERCA DO IMPERIALISMO

Há estudiosos que elaboram análises interpretativas as quais representam consideráveis rupturas e/ou significativas mudanças de perspectivas e caminhos nas leituras de seus objetos. Edward Said é um deles. Crítico literário e cultural, Said nasceu em Jerusalém, passou parte de sua vida no Egito, no Líbano e lecionou durante muitos anos nos EUA. Sua experiência migratória, ambivalente e ambígua, de um cidadão criado em uma cultura árabe, mas educado também na cultura europeia e americana, faz parte de sua construção como intelectual reflexivo

justamente dessa condição cultural híbrida e conflituosa. Também fora marcado pela geopolítica de seu tempo e envolveu-se no ativismo político da causa palestina.

Nos estudos pós-coloniais, Said é considerado um dos pioneiros, com a publicação de *Orientalismo*, primeira edição datada de 1978. Consiste em uma obra extensa e detalhada sobre a construção das imagens do Oriente sob as lentes do Ocidente, que dá corpo e forma mais substancial a uma releitura do passado e presente histórico, na medida em que o autor investigou conceitos decisivos para a compreensão do universo cultural, muito pertinentes para pensarmos o atual momento histórico. O livro identifica a forma simplista que o Oriente é lido pelo Ocidente, repleta de estereótipos, homogeneizações, generalizações, clichês e inferiorizações, corroborando o eurocentrismo.

Dessa forma, o autor busca mostrar o quão complexas são essas construções culturais, e o quanto de ideologia e interesses estão por trás dessas imagens. Para tanto, Said faz uma análise detalhada de textos de intelectuais do Orientalismo, um campo de estudo que surgiu na Europa, no século XVIII, e se consolidou no século XIX. O crítico vê, e argumenta em seu livro, por meio de textos da época, os estudos do Orientalismo como uma tentativa de dominação, reduzindo e categorizando o “outro” a fim de controlá-lo. Os textos que alimentam essa área de estudos são de variados contextos: estéticos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos.

Bibliografias que intentam legitimar a divisão do mundo em duas partes desiguais de forma arbitrária, uma vez que, claramente, não há uma unidade que nos permita pensar na experiência dos povos nomeados orientais (tampouco ocidentais), como partícipes de uma mesma realidade que possa ser compreendida como uma.

A grande questão da crítica de Said é que o Orientalismo não é passivo. Não é uma simples coletânea de textos sobre o Oriente. Engloba interesses que, por meios como descobertas eruditas, reconstrução filológica, análise psicológica, descrição paisagística e sociológica, participam da criação e manutenção do signo da alteridade, uma alteridade com um “outro” subjugado. Essa relação com “o outro” é extremamente manipulada de forma injusta, envolvendo, assim, poderes em diferentes campos, como o político (com um regime imperial/ colonial), intelectual (com domínios científicos), cultural (com a determinação de cânones e valores) e moral. A esse respeito, Edward Said resume:

Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é – e não apenas representa- uma dimensão considerável da moderna cultura político- intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o “nosso” mundo. (SAID, p.41,2007)

Dessa forma, o Oriente como invenção do Ocidente, remetendo ao subtítulo da obra, é, segundo o crítico, uma espécie de espelho invertido da Europa, no qual a construção imagética feita é sob a perspectiva da tradição europeia.

Said não se estende na identificação do que seria verdade ou mentira nesse processo. A compreensão deste cenário não é feita de tal forma rasa e binária, interpolando o verdadeiro e o falso. Não é o Oriente, assim como também não é o Ocidente, uma materialidade geográfica e cultural com signos puramente verdadeiros, que devem ser descobertos, alcançados. Como bem coloca Said:

[...] o Oriente não é um fato inerte da natureza. Ele não está meramente *ali*, assim como o próprio Ocidente tampouco está apenas *ali*. Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas-, tais lugares, regiões setores geográficos, como o "Oriente" e o "Ocidente", são criados pelo homem.

(SAID, p.31, 2007)

Portanto, assim como o Oriente, o Ocidente é uma ideia criada, historicamente baseada em uma tradição de pensamento, um imaginário que lhe deu sentido.

O autor chama a atenção para o curioso fato de que esta necessidade de estudar “o outro”, empreendida pelo Orientalismo, configura-se como uma via de mão única. Não há, na tradição Oriental, análises vastas que buscam delinear e conceituar o Ocidente. Em contrapartida, é grande a bibliografia que se dedica à “compreensão” do Oriente. Fato que corrobora o argumento de que essas tentativas de compreender o outro não são por acaso, mas respondem à necessidade de domínio e subalternização.

O autor não data na colonização, ou nas cruzadas (quando começaram os enfrentamentos entre islã e cristianismo), o início da narrativa sobre o Oriente. Said observa o olhar europeu já entre os gregos. Do momento em que Heródoto narra a

Batalha das Termópilas e que Ésquilo escreve a peça “Os persas”, já há o olhar eurocêntrico de superioridade estabelecido. Pois os persas retratados, tanto por Heródoto como por Ésquilo, não são condizentes com o real, e sim com os preconceitos que os gregos alimentavam sobre os persas. Said parte de Heródoto para chegar aos intelectuais universitários do século XX.

A obra *Orientalismo* é, portanto, uma leitura chave para compreender a dimensão da cultura eurocêntrica, como ela se expande e se fortalece, e parte de seus desdobramentos geopolíticos ao longo da história até os tempos atuais.

2.2 CULTURA E IMPERIALISMO E A AMPLIAÇÃO DE UMA PERSPECTIVA

Em seu outro livro, *Cultura e Imperialismo*, Said amplia a análise e desenvolve um foco argumentativo sobre a relação entre cultura e a legitimação do império. Além de acrescentar ideias a esse respeito, expande o estudo para outras localidades que foram subalternizadas para fins imperiais. Assim, analisa textos europeus sobre a África, a Índia, partes do Extremo Oriente, a Austrália e o Caribe.

Embora Said assuma um tom, em ambos os livros, de crítica dura às estratégias imperiais e à responsabilidade das mesmas sobre desdobramentos prejudiciais aos vários povos subalternizados, não o faz de forma demagógica e muito menos vingativa. Ao contrário, deixa claro que, ao investigar e tentar reverter o cenário cultural imperial que se impõe como hegemônico, não pretende negar a importância e valor da cultura dos impérios, mas, sim, tornar o mundo um ambiente mais equilibrado quanto à diversidade e representatividade das variadas formas de se compreender e expressar a existência humana. Ao apresentar sua tese, esclarece:

A tese de meu livro é que essas populações e vozes já estão aqui faz algum tempo, graças ao processo globalizado desencadeado pelo imperialismo moderno; ignorar ou minimizar a experiência sobreposta de ocidentais e orientais, a interdependência de terrenos culturais onde colonizador e colonizado coexistiram e combateram um ao outro por meio de projeções, assim como de geografias, narrativas e histórias rivais, é perder de vista o que há de essencial no mundo dos últimos cem anos.

(SAID, p. 13, 2011)

Said advoga em favor da conscientização da produtividade das análises que não isolam a perspectiva estética da histórica, pois ignorar o vínculo que a arte tem com seu contexto é justamente não levar em conta a totalidade da sua riqueza enquanto criação humana. É preciso, portanto, lançar mão da interdisciplinaridade.

Argumenta, ademais, como as sociedades imperiais mobilizam as imagens do passado em prol de uma pureza e unidade de uma suposta tradição, para determinada finalidade, a exemplo do que a Europa fez com a ideia da cultura grega antiga, encobrendo a influência egípcia e oriental sobre a mesma, excluindo, dessa forma, narrativas indesejáveis. Assim como povos colonizados que, na tentativa de resistência, buscam a originalidade e pureza de suas culturas antes da colonização.

As obras de Said marcam uma importante compreensão da complexa relação entre cultura, identidade e geopolítica. Nelas, estão implícitos conceitos referentes à identidade. Esta, por sua vez, claramente não deve ser admitida como uma condição da relação humana com seu meio de forma essencialista, determinista, fixa e coesa. Identificar a cultura operando em dinâmicas políticas como no contexto imperial nos distancia dessa perspectiva. É mister, portanto, concebê-las (cultura e identidade) como produções humanas em constantes reformulações, respondendo às necessidades humanas de seus tempos históricos.

2.3 HOMI BHABHA, HIBRIDISMO CULTURAL E A IDENTIDADE

Homi Bhabha, assim como Edward Said, com sua teoria, tornou-se uma das maiores referências para a discussão sobre cultura e identidade no nosso tempo. Nascido em Bombaim, na Índia, iniciou seus estudos universitários nessa mesma cidade e concluiu seu pós- doutorado em Oxford. Atualmente, leciona nos EUA.

Um conceito chave que Bhabha desenvolve em seus trabalhos, em especial no livro *O local da cultura*, é o de Hibridismo cultural. Para compreendê-lo, precisamos, de início, considerar a cultura como uma entidade não estática, algo que não pode

ser localizado no tempo e no espaço, tampouco essencializado. Ao contrário, a cultura é fluida, constantemente em movimento. Como um caldeirão com vários elementos díspares adicionados e que, a cada nova adição, conseqüentemente transforma a identidade cultural, perpetuamente. Seguindo esta perspectiva, não faz sentido pensarmos, por exemplo, em uma africanidade pura. Toda cultura, portanto, é caracterizada, em certo nível, por hibridismos.

Tal condição da cultura nos remete ao conceito de identidade como rizoma, de Édouard Glissant. O autor, em seu texto *Introdução a uma poética da diversidade*, fala sobre a cultura e a identificação cultural no contexto de criouliização no Caribe e nas Américas. Apesar de abordar a realidade de uma geografia específica, não limita suas conclusões apenas a ela. Segundo o autor, as Humanidades estão abandonando a crença de que a identidade só é válida e reconhecível se for exclusiva, uma vez que o mundo se criouliiza e as experiências evidenciam o contrário.

Segundo Glissant, não há cultura, ao longo da história, que não seja criouliizada. A colonização, por sua vez, aumentou significativamente a proporção dessa criouliidade, e por isso representa um marco temporal na compreensão das dinâmicas mundiais. Entretanto, algumas culturas nos dão certa sensação de serem originariamente puras, pois já são criouliizadas há muito tempo. A essas, dá-se o nome de culturas atávicas. As que vivem o processo “sob os nossos olhos” são compósitas. Essas, em nosso tempo, são claramente mais recorrentes. Por tanto, faz sentido considerar a identidade enquanto resultado da criouliização. Assim, o teórico identifica o fim do estatuto da identidade como raiz única e excludente. Considera-se a identidade enquanto rizoma.

Nas sociedades compósitas, a ideia de um mito fundador de uma estrutura cultural coesa não funciona. No entanto, essa abertura mais evidente às relações de hibridismo que podemos observar nas mesmas, para Glissant, não representa o fim da identidade. O autor vê de maneira positiva e produtiva a busca pela aceitação, compreensão e luta por uma concepção rizomática da identidade cultural, de forma justa, sem sobreposições e subjugamentos.

Essa concepção de cultura, por sua vez, choca-se com o colonialismo. Se, para legitimar a empreitada colonizadora, foi necessário subjugar a existência e,

consequentemente, a cultura dos colonizados, e, para isso, foi preciso compreender uma cultura como superior à outra, desconsiderou-se o seu caráter dinâmico, de fluxos e transformações. No momento em que é apontado que não há essência inerente à cultura do colonizador, a ilusão da missão civilizadora desaparece e o colonialismo é revelado como é. Logo, a justificativa de sua prática perde a legitimidade.

Por este viés, um conceito de Estado nação que conceba essencialismos é abalado, ao considerarmos a cultura como não pura, não estática, pois a ideia de nação essencialista, que torna determinado povo um corpo uno a partir de uma origem única, nasce do investimento na concepção de uma essência cultural determinada, que inclui habitantes de uma mesma fronteira geopolítica como partícipes de uma experiência cultural homogênea. Edouard Glissant não limita a identidade cultural a este entendimento. Em uma relação identitária rizomática, a miscigenação sustenta a identidade.

Nas páginas de sua obra *O local da Cultura*, Bhabha teoriza a complexidade diagnosticada da relação do homem com a cultura no momento atual, sem perder de vista toda perspectiva histórica. Ele argumenta que estamos vivendo uma experiência de nos localizarmos no que ele chama de “além”. As críticas contemporâneas comumente utilizam em suas nomenclaturas o prefixo pós, como as ideias de “pós-modernidade”, pós- colonialismo”, “pós-feminismo”. Como já foi esclarecido, o pós não determina, nesses contextos, o limite temporal de algo e o que viria posteriormente. Assim como não representa a conclusão de uma experiência no passado, não delimita um presente e não determina um futuro.

Isso por que o pós está vinculado ao conceito de “além”, que nos ajuda a compreender a sensação de devaneio que o homem parece viver com o desmantelamento das ilusões vinculadas aos ideais que intentaram (e intentam) articular as identidades de forma fixa, essencialista, homogênea. O “além”, além de dispensar essas formas de compreender a relação do homem com o meio, desarranja as percepções de tempo e espaço e “presentifica” passado e futuro como partes do agora tão entranhados, que torna inviável categorizá-los separadamente. Nas palavras de Bhabha,

"além" significa distância espacial, marca um progresso, promete o futuro; no entanto, nossas sugestões para ultrapassar a barreira ou o limite - o próprio ato de ir além- são incognoscíveis, irrepresentáveis, sem um retorno ao "presente" que, no processo de repetição, torna-se desconexo e deslocado. O imaginário da distância espacial - viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos - dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada par suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo sequencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, "estabelecendo uma concepção do presente como o "tempo do agora".

(BHABHA, p.23, 1998)

A colonização, pela violência que operou, produziu uma neurose nas relações e signos da identidade e manipulou a interseção de desejos. Nesse sentido, Bhabha aborda a identidade colonial articulando com, dentre outros teóricos, Frantz Fanon. A identificação a partir da colonização representa a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação. Concomitante, não é possível, dentro de uma tradição que concebe a identidade como a satisfação de um objeto concebido em sua totalidade e plenitude, reivindicar uma originalidade do "eu". Eis que essa impossibilidade gera uma mudança na percepção da unidade do sujeito. Este, agora, mostra-se um referente problemático, constantemente em trânsito.

O hibridismo cultural faz parte de uma concepção, desenvolvida por Homi Bhabha, de tradução cultural. Nessa argumentação, a tradição cultural, que pretensamente alimentaria a identidade, não se refere à manutenção a partir de uma transmissão direta de valores e signos culturais coesos. É, diferente disso, o eterno encontro com o novo, que não é a continuação de um passado e presente. O novo emerge como ato insurgente de tradução cultural.

Também articulando com tais considerações, Stuart Hall analisa a crioulaização no Caribe, de forma mais específica, sem, contudo, deixar de pensar essas questões identitárias e culturais em uma perspectiva mais geral.

Em seu trabalho “Pensando a diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior”, Stuart Hall começa questionando como devemos pensar sobre a identidade nacional e o pertencimento no Caribe, considerando as experiências diaspóricas. O autor remonta à ideia de uma presunção da identidade, muito familiar entre os povos do Caribe, de que a identidade cultural é fixada no nascimento e que as condições que forcem ou levam as pessoas a migrarem causam a dispersão, mas não anulam a promessa de um retorno redentor ao local de origem e à suposta origem, propriamente dita. Eis uma interpretação do que Hall chama de recém-construído senso coletivo do eu, no subtexto das histórias nacionalistas caribenhas.

Tal concepção se impõe como uma ideia fechada de tribo, diáspora e pátria. Assim, sentir-se possuidor de uma identidade cultural, nessa visão, é vincular-se a um núcleo imutável e anacrônico. Essa relação a qual chamamos de tradição, fidedigna às origens, é um mito com forte potencial de moldar imaginários e influenciar ações, dando significado à nossa história.

Não é assim que as questões de identidade cultural devem ser pensadas segundo o autor, pois:

Elas têm provado ser tão inquietantes e desconcertantes para o povo caribenho justamente porque, entre nós, a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. (HALL, p.33,2008)

Em seu livro *Pele negra máscaras brancas*, com primeira publicação em 1952, o *psiquiatra* nascido na Martinica, Frantz Fanon, elabora um extenso diagnóstico das relações psicopatológicas dos negros antilhanos. Importante pensador da luta anticolonial, o autor é muito preciso em seus textos ao tratar dos efeitos psicológicos da colonização, bem como sua relação com os aspectos sociológicos e filosóficos dessa experiência. Na tentativa de reverter a condição psicossocial em que se encontra, segundo seu diagnóstico, o negro, Fanon parte de situações práticas do dia a dia, a fim de nos colocar diante da violenta conjuntura que o racismo eurocêntrico proporcionou. É a partir desse confronto, deveras necessário, que somos levados a pensar a descolonização, ou ao menos a sua tentativa, das mentes.

Diz-se racismo eurocentrado pois, assim como Edward Said, Frantz Fanon identifica, nas práticas colonizadoras, a construção do outro, operada pelos colonos. Como bem introduz Fanon, em seu livro, “A civilização branca, a cultura européia, impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos, em outra parte, que aquilo que se chama de alma negra é freqüentemente uma construção do branco.” (FANON, 2008, p.30). Segundo o autor:

Na verdade, pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos. Trabalhamos para a dissolução total desse universo mórbido. Estimamos que o indivíduo deve tender ao universalismo inerente à condição humana. Ao pretendemos isto, pensamos indiferentemente em homens como Gobineau ou em mulheres como Mayotte Capécia. Mas, para se chegar a esta solução, é urgente a neutralização de uma série de taras, seqüelas do período infantil. (FANON, 2008, p.27-28)

A respeito de como se deu o poderio e investimento europeu na elaboração de narrativas de viagens que deram formas às visões do “outro”, no processo de colonização dos continentes africano e americano, a professora e crítica literária da New York University, Mary Louise Pratt, escreveu o livro *Ojos imperiales*(1999). Neste trabalho, a autora não se limita a reafirmar como o viajante europeu em terras colonizadas relatou suas experiências a partir de seu olhar, repleto de valores culturais específicos de seu contexto e de subjugamentos e superioridade. O que há de original em suas análises é o enfoque na abordagem sobre como as expedições que cruzavam o atlântico com interesses científicos participaram da elaboração da grande narrativa hegemônica europeia sobre os povos e terras colonizados.

De maneira específica, o estudo identifica a expedição La Condamine (1735) como precursora de novas práticas e interesses que mudaram, de certa forma, o que a autora chama de consciência planetária dos europeus. Tal empreitada foi articulada com o objetivo de verificar se a terra é uma esfera, como compreendia a geografia francesa, ou seria como Newton (inglês) desconfiava, um esferóide achatado nos polos. É curioso o fato observado por Mary Louise Pratt a respeito da importância dada pelos europeus, de modo geral, ao avanço científico ocidental, evidenciada pelo acordo logrado pela expedição. O estudo pretendido pela expedição necessitava adentrar a América do Sul, no Equador, para mensurar um grau longitudinal. Ocorreria que a Espanha era muito protecionista com suas colônias

e há muito, por mais de dois séculos, não permitia a entrada de nenhum estrangeiro, temendo espionagem e consequentes golpes a partir dela. Todavia, com ressalvas e condições, permitira a entrada à La Condamine, em nome do desenvolvimento científico europeu. Assim,

A cooperação da Espanha com a expedição La Condamine constitui evidência flagrante do poder da ciência para elevar os europeus acima de suas mais intensas rivalidades nacionais. O próprio La Condamine celebrou este impulso continental no prefácio a seu relato da viagem, no qual congratulou Luís :XV por apoiar a Cooperação científica entre as nações consorciadas, mesmo quando, simultaneamente, em guerra contra elas: "Enquanto os exércitos de Sua Majestade moviam-se de um confim a outro da Europa," afirmou, La Condamine, "seus matemáticos, dispersos por toda a Terra, trabalhavam em Zonas Tórridas e Frígidas, para o avanço das ciências e o benefício comum de todas as nações." (PRATT, p. 46)

A logística e as relações diplomáticas no interior de La Condamine não foram nada fáceis. Somente dez anos após seu início, os envolvidos começaram a regressar à Europa. Entretanto, a experiência inaugurou novas práticas colonizadoras, interesses e discursos. Os vários gêneros textuais escritos nesse ínterim conquistaram muitos leitores na Europa e alimentaram significativamente o imaginário dos colonizadores sobre as colônias.

Textos orais, textos escritos, textos perdidos, textos secretos, apropriados, abreviados, traduzidos, coligidos e plagiados, cartas, relatórios, histórias de sobrevivência, descrição cívica, narrativa de navegação, monstros e maravilhas, tratados medicinais, polêmicas acadêmicas, velhos mitos reencenados e invertidos - o "corpus" La Condamine ilustra o múltiplo perfil dos relatos de viagem nas fronteiras de expansão da Europa em meados do século XVIII. A expedição mesma é de interesse neste contexto uma instância precursora e notoriamente malsucedida daquilo que logo se tornaria um dos mais ostentados e conspícuos instrumentos europeus de expansão, a expedição científica internacional. (PRATT,p.52)

Enquanto La Condamine adentrava o continente americano, um jovem naturalista sueco, Carl Linné, desenvolvia uma grande contribuição ao saber. Seu ousado trabalho, o livro intitulado *Systema Naturae*, consistiu em estabelecer um sistema universal de classificação de todas as plantas da Terra, conhecidas e desconhecidas, de acordo com as características de suas partes reprodutivas.

A relação estabelecida entre esses dois eventos, La Condamine e o grandioso trabalho de Linné, está no que ambos representaram e iniciaram de mudança na perspectiva da sociedade europeia sobre seu próprio papel no mundo. As duas atividades reforçaram a perspectiva europeia do universalismo de sua ciência, e elevaram seus estudos e responsabilidades ao controle (além do geográfico, político e cultural) do saber científico, o qual reforça todos os outros. A presunção era tamanha que o esquema classificatório de Carl Linné foi considerado como um instrumento que deu ordem ao caos da natureza.

Tanto os textos que tratavam de ciências naturais, como os de Linné e de seus discípulos, quanto os diversos gêneros que envolvem os relatos de viagem produzidos em La Condamine, foram bem recebidos e interpretados como desprovidos de interesses obscuros, políticos e de poder, vinculados apenas ao interesse científico. No entanto, são discursos construídos conforme padrões europeus de valores, unidade e ordem, que representam o olhar letrado, masculino e europeu. Portanto, com a maturidade que os estudos pós-coloniais já sinalizam, inocentar esses enunciados, após a leitura da obra de Mary Louise Pratt, da prática de controle epistêmico europeu seria displicência acadêmica.

3 A IDENTIDADE PÓS-COLONIAL NO ROMANCE *O OUTRO PÉ DA SEREIA*: UMA OPÇÃO DECOLONIAL

Neste capítulo daremos início à análise da obra *O outro pé da sereia*, do moçambicano Mia Couto, à luz das reflexões sobre o pós-colonial e suas implicações identitárias e culturais. A leitura da obra possibilita pensar a respeito das dinâmicas da identidade em dois momentos históricos, bem como no intervalo entre ambos. A pretensão é argumentar como os personagens do romance lidam com suas experiências no contexto colonial e no pós-independência, e como o autor apresenta narrativas diversas da história oficial contada pela historiografia ocidental.

Podemos dizer que *O outro pé da sereia* se inclui em uma tendência das literaturas africanas contemporâneas. Muitos escritores atuais demonstram perceber que seus países necessitam de um investimento na narração de suas próprias histórias. Por isso, é crescente e capital a revisão crítica da história colonial oficial. Na obra em estudo, por exemplo, determinados acontecimentos ocorridos no período colonial, no vale do Zambeze, entre o século XVI e o XIX, são revisitados e reescritos criticamente. Eis, então, uma releitura de processos históricos por outras lentes. Essa releitura, nesta perspectiva, não contempla uma história positivista, mas sim uma tentativa de reinventar a partir do resgate de conteúdos recalcados. Como bem pontua Ana Mafalda Leite,

Uma história que se volta para as trilhas da arte, se oferecendo como resistência a um mundo dominado pelo poder colonial, que se alimentou, em grande parte, da economia mercantil, escravocrata e de práticas discriminatórias, autoritárias (LEITE, 2012, p. 17)

3.1 CONTRIBUIÇÕES DE WALTER MIGNOLO PARA OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Walter Mignolo é referência na reflexão sobre a experiência colonial e seus desdobramentos na geopolítica do conhecimento. Leitor de outras grandes referências no campo, como Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, Mignolo deixa perceptível em seus textos as fontes nas quais bebeu para elaborar suas análises.

Em seu ensaio intitulado “La Colonialidad: La cara oculta de La modernidade”, Walter Mignolo argumenta ser a colonialidade uma construção da modernidade e que, mais que isso, sem a colonialidade não haveria modernidade. Nesse sentido, é a matriz colonial de poder que propiciou e sustenta a narrativa eurocentrada da modernidade. Sobre as novas configurações de ambas, Mignolo explica:

Por consiguiente, hoy la expresión común modernidades globales implica colonialidades globales, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la colonialidad, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes: si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco pueden haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico de hoy. (MIGNOLO, 2010, p.40)

Mesmo muito poderosa, a matriz colonial de poder não operou sem sofrer resistências. A partir do século XVI surgiu a maneira de agir e pensar considerada como um movimento decolonial, respondendo às opressões imperiais europeias. Embora tenha representado um abalo tão significativo que deu início a uma nova ordem mundial, a colonização iniciada no século XVI não conseguiu minar o passado dos povos colonizados, segundo o autor. Mignolo destaca, ademais, o importante papel do artista nesse contexto de resistência decolonial. Essa atuação artística combativa no cenário imperialista ocorre produtivamente, como Ana Mafalda Leite pontuou, na atual produção literária africana.

Walter Mignolo faz um resgate histórico para a compreensão de como se constituiu, ao longo do tempo, essa estrutura imperial. Destaca o papel do renascimento europeu na transformação da economia e epistemologia do século XVI. Foi quando se investiu na retórica da salvação e da novidade baseada nos logros europeus da época. Retórica que contribuiu para a legitimação não só da colonização do espaço, mas também do tempo. A própria divisão e definição da Idade Média, e sua distinção frente à Moderna, deu-se a partir do pensamento renascentista.

Ao final do século XX, com a pós-modernidade, questionamentos à modernidade intensificam-se. Entretanto, a centralidade da modernidade, agora euroamaricana, é mantida.

Nesse trabalho, o autor contribui para o entendimento da configuração da matriz colonial nos séculos XVI e XVII, que se organizava como uma ordem mundial monocêntrica, bem como sua transformação. A partir dos anos 2000, o evento da globalização modificou a forma como a matriz exerce seu controle da autoridade, da economia e das subjetividades. Agora, a ordem mostra-se um poder policêntrico.

Em seu outro ensaio, intitulado “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: Lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial” (2005), Mignolo se propõe a distinguir os alcances geopolíticos e epistêmicos dos campos de estudos pós-coloniais, da subalternidade e do pensamento decolonial.

Os estudos pós-coloniais, segundo o autor, têm sua origem nas condições da academia ocidental e no mercado de publicações.

En Estados Unidos e Inglaterra son una consecuencia de las transformaciones intelectuales, en el Occidente, traídas por los discursos y teorías postestructuralistas y postmodernistas, las cuales fueron influenciadas, por supuesto, por la descolonización política, después de la Segunda Guerra Mundial, de las colonias británicas. (MIGNOLO, 2005, p.49)

. Sua introdução na academia ocorreu no começo da década de 1980, principalmente nos Estados Unidos, majoritariamente por intelectuais do terceiro mundo que migraram para o país, como resposta a um a série de eventos, como a descolonização da África e Ásia, entre 1947 e 1970, bem como a transformação discursiva e epistêmica oriundas do pós-estruturalismo e pós-modernismo. Desde então, a área de estudos tem contribuído para a revolução epistêmica, geopolítica e biopolítica do nosso tempo. Entretanto, os estudos pós-coloniais podem seguir a mesma lógica epistêmica baseada na modernidade eurocentrada, por isso, o autor adverte: não devem ser eles um fim em si mesmo, mas sim um meio, na academia, de conjunção de diferentes projetos de descolonização do conhecimento e libertação do ser. Nesse sentido, podem ser uma etiqueta produtiva, ao reunir projetos acadêmicos e intelectuais de emancipação.

Também nesse trabalho, Mignolo aborda o Renascimento como período no qual a geopolítica e biopolítica constituíram uma espécie de subalternização de certos conhecimentos que não convergiam com a razão eurocentrada. Ao referir-se a essa razão, o autor não está remetendo a uma ideia metafísica, e sim aos princípios e

acumulação de conhecimento que são fundados em grego e latim, e traduzidos nas línguas imperiais europeias.

Por sua vez, os estudos da subalternidade têm sua origem nos impulsos e na fúria das feridas coloniais. A única saída para eles, então, dá-se a partir do investimento na descolonização de toda a estrutura sobre a qual a colonialidade impõe sua organização imperial.

Quando Mignolo adentra a temática das políticas de identidades nesses campos de atuação, resume a questão:

No creo en la política de la identidad porque no creo en una identidad esencial que pueda legitimar las demandas al conocimiento, a proyectos políticos o a juicios éticos. Creo, sin embargo, en las políticas de la identidad que operan de la siguiente manera: no soy esencialmente negro, indígena u homosexual, pero devengo negro, indígena u homosexual por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial (i.e., que se presenta a sí misma como universal pero que fue construida por el hombre blanco europeo) y, en consecuencia, tengo que hacer demandas contraepistémicas y políticas, no desde lo que soy esencialmente sino desde lo que he devenido, lo cual desde la colonialidad del ser, es esa categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco. Este es un cambio fundamental introducido por la bio- política del conocimiento, en consonancia con los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos.
(MIGNOLO, 2005, p.56)

Em “La opción decolonial”, Walter Mignolo também aponta caminhos para pensarmos e agirmos em prol da descolonização. Se a partir de 1500 começaram processos de trocas radicais e expansão de rotas comerciais pelo atlântico, as consequências desses movimentos foram percebidas em formas de revolução econômica e epistemológica. Tais revoluções deram corpo e proporcionaram a fundação do racismo ontológico e epistemológico.

Antes mesmo de nos perguntarmos “como?”, o autor já explica: o conceito renascentista europeu de homem e humanidade foi o ponto de referência para medir, classificar e julgar os habitantes e as regiões do planeta. Portanto, definir raças foi um ponto chave no processo de legitimação europeia para invadir territórios e explorar povos.

Não necessariamente de forma intencional e consciente, as revoluções econômicas e epistêmicas do século XVI atuaram em cumplicidade com essa

dinâmica colonial de poder. Deram espaço a novas formas de gestão política, econômica e a transformações subjetivas que envolvem regulação sexual, hierarquias humanas regidas por normas patriarcais e racistas.

Outro fator operante na legitimação europeia foi o agenciamento do direito à enunciação, que só ocorre mediante um processo de aprendizagem legitimado, no qual o acesso é institucional e normativo. Constituiu-se, assim, uma esfera disciplinar que envolvia três pilares: teologia cristã, filosofia e ciência.

A partir dessa espécie de diagnóstico de como se engendrou a máquina colonial, e a permanência de seus desdobramentos, Walter Mignolo sinaliza um caminho para superarmos toda a herança colonial prejudicial à convivência de diferentes povos em suas diferentes culturas. Para tanto, é necessário trabalhar com a perspectiva de um ‘pensamento fronteiro’ como método da opção decolonial.

O autor deixa claro que a opção decolonial não implica em rechaçar os conhecimentos eurocentrados, mas é ser crítico, atento, e denunciar a cumplicidade entre formações disciplinares e a matriz colonial de poder. É desconstruir, por exemplo, a divisão do conhecimento que a lógica colonial delineou, na qual o “1º mundo” é responsável pelo conhecimento objetivo, científico, e ao “3º mundo” coubesse o conhecimento artístico.

Muitos estudos já estão engajados, em certo nível, em um processo de desobediência epistêmica, como os estudos feministas, étnicos, afro-americanos, queer etc. Tais atividades intelectuais contribuem para a liberação dos corpos sujeitados pelas disciplinas. Ademais, a epistemologia fronteira não é uma volta ao passado, e sim sua reescrita nos horizontes do futuro.

3.2 ANIBAL QUIJANO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A COMPREENSÃO DA COLONIALIDADE DO PODER

Nas análises de Walter Mignolo sobre os processos constitutivos da colonização e da modernidade é evidente o diálogo com e o manejo de conceitos desenvolvidos pelo sociólogo e pensador peruano Anibal Quijano. A teoria da Colonialidade do poder tem seu reconhecimento por abrir caminhos para análises históricas, sociais e

culturais a respeito do eurocentrismo enquanto padrão de poder mundial e da sua relação com a modernidade.

A ideia de raça como legitimadora da dominação europeia, por exemplo, a qual Mignolo utiliza em suas explicações, já se encontrava em trabalhos de Quijano. No artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, o peruano traça, de maneira bem objetiva, a direta relação entre a divisão racial operada pelo colonialismo europeu e a divisão internacional do trabalho, bem como seus desdobramentos na contemporaneidade.

Os colonos europeus conseguiram dominar e controlar o mercado internacional através da dominação no interior de suas colônias e de toda riqueza que delas extraíra. Para tanto, fizeram uso de mão de obra escrava e barata. A exploração de pessoas, mais do que de espaços, é complexa e precisa de instrumentos mais eficazes para se firmar por um tempo considerável. Anibal Quijano identifica, por sua vez, que a estratificação social por raças alimentou e possibilitou a divisão dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho iniciada pela colonização. Coube, e em certa medida ainda cabe, aos índios, negros e mestiços trabalhos não assalariados ou de baixos salários, rejeitados pelos europeus. Assim, essa nova forma de dominação/exploração racista, que articula raça e trabalho, alcançou um status de naturalização que, segundo Quijano, tem sido bem-sucedido, visto que ainda marca as relações do capitalismo mundial atual.

Nesse cenário, povos colonizados e escravizados não só foram economicamente violentados, mas subjetivamente também. Para embalar o poderio sobre os corpos de tanta mão de obra barata, fora necessário violentar e redefinir subjetividades. Logo, a Europa concentrou, também, sob sua hegemonia, o controle das subjetividades, tanto no âmbito cultural como, a ele vinculado, no da produção de conhecimento.

3.3 RELEITURAS HISTÓRICAS À LUZ DA TRANSCULTURAÇÃO

O romance de Mia Couto *O outro pé da sereia* confronta a narrativa oficial eurocêntrica da história e expõe parte das problemáticas de um passado histórico,

de forma que sua reescrita e reinvenção, conscientes, ao mesmo tempo que dão lugar de fala a outras vozes silenciadas, ecoam o enredo europeu, embora apenas para desestabilizá-lo. Na medida em que a leitura da obra joga com essas vozes e seus conflitos, somos transportados por viagens que nos permitem enxergar o passado de forma crítica, por uma perspectiva de pensamento decolonial.

Segundo Carmen Secco (2012), há na história do livro uma grande metáfora da iluminação de um passado, consciente do perigo inerente a este movimento, na passagem da “estrela” que dá início a todo conflito narrativo. É a partir do surgimento de um objeto incandescente, lido como uma estrela, pelos personagens, que Zero Madzero e sua esposa Mwadia saem do comodismo de suas existências para lidarem com uma “informação” nova, que muda o rumo de seus dias.

Certos de sua responsabilidade com a “estrela”, o casal vai até o adivinho Lázaro Vivo com a finalidade de receberem uma autorização para penetrarem na floresta, pois tem o propósito de enterrar a estrela encontrada à beira do rio Zambeze. É justamente em sua beira que encontram uma escultura de Nossa Senhora, um esqueleto e um baú com documentos antigos. A estrela, portanto, representa, metaforicamente, uma tocha que ilumina os fios de uma história ocultada que necessita vir à tona para remexer com outros sentidos. A partir de então, uma viagem no tempo se inicia, e todos os capítulos se embaralham entre dois tempos históricos que dialogam. Sobre essa práxis de revisitação do passado, comum à narrativa moçambicana, Ana Mafalda Leite pontua:

(...) a obra pós-colonial constrói o seu quadro enunciativo, a saber: o *etho*, ou a forma como a *cenografia* produz a sua *vocalidade* e a sua relação com a *temporalidade*, em que pretende representar-se. (...) O frequente uso de uma *cronografia* mítico-histórica pretende prolongar o registro da memória dos tempos antigos, e este caminho retrospectivo, mais do que resultante de uma percepção nostálgica, é uma forma de confronto com o passado histórico, muitas vezes crítico e problemático. A narrativa histórica (...) transforma a história numa metáfora, em que a construção da temporalidade enunciativa se revela fundamental (LEITE, 2007, p. 100-101).

A postura crítica frente ao passado da narrativa, portanto, já é observada nos primeiros elementos do romance: sua metáfora inicial e escolha da disposição cronológica. Ao ficcionalizar episódios da história moçambicana, *O outro pé da sereia* alterna dois planos temporais: um é o ano de 2002, o outro 1560. Do século XVI, retrata-se a viagem de Goa a Moçambique do jesuíta português D. Gonçalo da Silveira que transportava uma escultura de Nossa Senhora benta pelo papa para com ela presentear o rei do Império de Monomotapa. Eis um trabalho de releitura da história que traz à tona conteúdos recalcados, não de forma positivista, mas inventiva; História essa voltada para as trilhas da arte, colocando-se como resistência ao mundo dominado pelo poder colonial.

Nessa perspectiva, o passado e a geografia do Zambeze, cenário da narrativa, são repensados e fica evidente como essa região de Moçambique esteve sempre aberta a interesses econômicos de vários povos, devido ao tráfico de ouro, do marfim e dos escravos, do século XVI ao XIX. Nesse contexto de olhar crítico e criativo sobre a história, Mia Couto explora, em sua obra, as redes multiculturais e intensas miscigenações engendradas no período colonial.

Tanto os personagens do século presente, como os do século XVI, representam a transculturação histórica. Embarcados na nau em 1560, haviam portugueses, escravos africanos e indianos. No tempo de 2002, por sua vez, há representantes dos antepassados chikundas, os quais serviam como escravagistas, como Zero Madzero e Justiniano. Já Mwadia e sua mãe, Constança, descendem dos Malungos, negros rebeldes que lutaram contra os senhores do Zumbo. Diversos povos, com suas diversas origens, têm suas vidas interligadas numa rede transcultural. Seus destinos são marcados pela colonização e seus desdobramentos ao longo dos anos. Suas existências são retratadas de forma complexa, não admitindo binarismos ou maniqueísmos simplistas para entendê-las ou explicá-las. Há, portanto, uma ruptura com abordagens históricas antitéticas, comuns ao eurocentrismo, uma vez que as perspectivas da história moçambicana se mostram plurais, relativas e híbridas.

Também a imagem da santa se inscreve como uma alegoria da mescla étnica, religiosa, cultural e histórica que permeia a sociedade moçambicana, em especial a região do Zambeze. A escultura perpassa o imaginário cristão católico como a materialização de Nossa Senhora. Todavia, não se limita a tal interpretação. Ao

perder um de seus pés, a santa ativa novos significados e se transfigura em uma entidade das águas africanas.

3.4 CADA HOMEM, UMA RAÇA

Parafraseando o próprio escritor Mia Couto, em seu livro *Cada homem é uma raça*, analisaremos como se expressa, a partir de seus personagens, a relação dos mesmos com a ideia de raça e pertencimento. As teorias de Anibal Quijano e Walter Dignolo nos guiam para a compreensão de como a matriz do poder colonial dividiu e segregou as comunidades humanas para seus fins e interesses frente à Modernidade. A conceituação de raça foi conveniente para um sistema de legitimação da exploração humana que precisou de um aparato biológico, filosófico e antropológico para se sustentar enquanto hegemonia.

Antes do século XVI, no qual se iniciaram os movimentos colonizadores na América, as comunidades humanas não se dividiam pelo critério de raça e etnia. Com o encontro entre sociedades tão díspares culturalmente “Después de todo, la dominación colonial ha producido en todas partes identidades codificadas como “étnicas”, originadas en la imposición del dominio de unos grupos sobre otros y en la distribución del poder entre ellos.” (QUIJANO, p.758)

A colonialidade do poder, enquanto conceito, dá conta de elementos que contribuíram com a fundação do atual padrão de poder que, já em sua origem, para se perpetuar, classificou a população do planeta a partir da ideia de raça e etnia.

Essa classificação, por sua vez, foi arbitrária, superficial e eurocentrada, de tal forma que representou a sobreposição de uma raça às demais, ao classificar a partir de um centro (de perspectiva europeia). Deu-se com distinções baseadas em características físicas mais “grosseiras”, como cor de pele, cabelo e traços mais visíveis. Quanto às etnias, sob a lente da cultura europeia, fez-se uma escala de desenvolvimento humano que permitira “medir” em que estágio da evolução cultural estariam as comunidades colonizadas, comparadas às europeias.

A categorização pautada na inferiorização dos povos foi justificada cientificamente do ponto de vista biológico e filosófico e perpetuou-se por três séculos inabalada. No século XIX, o racismo, bem como sua sustentação teórica, passou a ser combatido e questionado por estudiosos como William Edward Burghardt Du Bois. Entretanto, ainda não há uma ruptura significativa com o conceito de raça que justificou o racismo e a dominação através dele.

Kwame Anthony Appiah, em seu ensaio “Ilusões de raça” (1997), contextualiza e analisa as implicações da teoria de Du Bois no campo das discussões científicas, tanto biológica quanto sociológica, sobre raça. Trazer à tona esta análise é válido na medida em que nos auxilia na compreensão de um personagem chave na narrativa de Mia Couto: o norte-americano afrodescendente Benjamin Southman. Ambos, Du Bois e Benjamin, parecem compartilhar de sentimentos semelhantes quanto à noção de pertencimento a uma raça. Enquanto Mia Couto e Appiah nos levam a questionar, cada um a sua maneira, o imaginário que sustenta essa experiência frente à raça.

A concepção biológica contemporânea aos trabalhos de Du Bois dividia a humanidade em três raças: branca, negra e amarela. Em seu artigo “A preservação das raças”, apresentado à American Negro Academy, fundada por Alexander Crummell, o autor inicia o que seria uma longa discussão do conceito de raça. Em sua caminhada teórica, a intenção de confrontar o racismo oriundo da crença de superioridade entre as raças é clara, embora, para tanto, o pensador não pretenda desconstruir ou questionar a existência das raças, apenas mudar a forma de serem compreendidas.

Du Bois argumenta que a concepção biológica sobre as raças, de seu tempo, ao dividi-las em três grandes grupos, não representa unidades coerentes com as experiências específicas de cada comunidade humana. Para ele, o que deve determinar uma raça não é somente o conceito biológico, no qual as características grosseiramente visíveis eram o que justificava cientificamente as diferenciações. Mas, sim, um conceito sócio-histórico que leve em conta a vivência de uma história comum. Ademais, além de uma mesma experiência histórica, cada raça teria uma “mensagem” para a humanidade, que representaria o propósito de Deus ao criá-las.

Com isso, defende o que seria a importância e o valor de cada raça. Anthony Appiah resume:

O essencial é a ideia de que os negros, em virtude de uma comunhão sócio-histórica e mediante a ação comum, podem atingir fins valiosos, que de outro modo não serão atingidos. Aparentemente, portanto, a estratégia de Du Bois é aqui a antítese de uma dialética clássica na reação ao preconceito. A tese dessa dialética- que Du Bois relata como sendo a tentativa dos negros norte- americanos de “minimizar as distinções raciais”- é a negação da diferença. A antítese de Du Bois é a aceitação da diferença, ao lado de uma afirmação de que cada grupo tem um papel a desempenhar, de que as raças branca e negra estão relacionadas, não como um superior e um inferior, mas como complementaridades: a mensagem negra, junto com a branca, faz parte da mensagem da humanidade. O que ele defende é o que Sartre certa vez chamou- na *négritude*- de “racismo anti-racista” (APPIAH, 1997, p.55-56)

O personagem Benjamin Southman, assim como Du Bois, é um norte-americano afrodescendente que se inclui como pertencente a uma comunidade marcada por uma história em comum, que o enquadra em uma raça, a qual possuiria relações diretas com a história e a geografia da África. No romance, o personagem viaja à África com intenções profissionais, mas também com o objetivo de concretizar outra viagem, uma viagem interior de autoconhecimento e “reencontro” com suas origens e sua “mãe África”. No trecho abaixo, é possível observarmos como o americano traça e compreende sua relação de pertencimento a uma história.

O avião fazia-se à pista e o americano agitava-se na cadeira: aquele era o momento há muito esperado. África, a sua África, ia ganhando desenho, um contorno próximo e real. Por fim, ele chegava à terra de onde há séculos os seus antepassados tinham sido arrancados pela violência da escravidão. Era preciso esse regresso para que Benjamin Southman, historiador afro-americano, se reconstruísse, ele que se sentia como um rio a quem houvessem arrancado a outra margem. (COUTO,2006, p.137)

Du Bois propõe um “credo filosófico” que, além de defender a crença de que o povo negro, enquanto raça, tem uma contribuição a dar à civilização que é específica dele, também salienta que é dever do norte-americano de ascendência

negra manter sua identidade racial, a fim de que se cumpra essa missão do povo negro e que o ideal de fraternidade humana seja colocado em prática. Benjamin, por sua vez, parece compartilhar dessa necessidade de pertencimento identitário.

Em outra direção, Anthony Appiah analisa as afirmações de Du Bois, e tece críticas tanto à concepção biológica das raças, quanto à social-histórica. Sobre a biológica, afirma:

Qualquer biólogo bem conceituado há de concordar em que a variabilidade genética humana que diferencia as populações da África, da Europa ou da Ásia não é muito maior do que a existente dentro dessas mesmas populações, ainda que o “muito maior” dependa, em parte, da medida de variabilidade genética que o biólogo escolher.

(APPIAH, 1997, p. 62)

Portanto, não faz sentido utilizar a diferenciação de características estéticas superficiais, como cor e textura, para argumentar uma pretensa diferença genética, uma vez que, analisando mais profundamente a natureza humana a partir dos genes, não há significativas variabilidades entre as supostas raças. O autor também argumenta a respeito da falta de evidências empíricas que nos permitam diferenciar, a ponto de conseguirmos articular experiências únicas de “blocos”, comunidades ou nações, de maneira que se crie uma ideia uniforme coerente de raça, na qual seja possível traçar limites de acordo com vivências ao longo da história. Segundo o Appiah:

A lição dessas reflexões, penso eu, deve ser que nosso anti-racismo nos levará a diferentes alianças em diferentes situações. Du Bois escreve como se estivesse que escolher entre a África, de um lado, e “a Ásia amarela e (...) os Mares do Sul”, de outro. Mas essa, ao que me parece, é justamente a escolha que o racismo nos impõe, justamente a escolha que devemos rejeitar.

(APPIAH, 1997, p. 71)

O destino de Benjamin, no romance, pode ser compreendido como uma metáfora justamente dessa impossibilidade e inviabilidade de se conceber uma identidade a partir da ideia de raça. Quando os moradores de Vila Longe percebem o quão envolvido o americano estava em sua empreitada de autoconhecimento e

reencontro com “seu passado”, resolveram alimentar seus fetiches e disso tirarem proveitos. Assim, marcou-se uma cerimônia com o Nyanga para Benjamin receber seu novo nome, um nome africano, que o aproximaria ainda mais de sua “origem”.

No dia marcado, Benjamin resolveu ir só, pelo caminho do rio, apelando para uma memória mais inventada do que real, como se precisasse caminhar sozinho pela estrada de seu passado, para sentir-se renascer como nascem quase todos: sós. Nessa busca incessante por sua identidade africana, Benjamin desapareceu, e de seu destino ninguém teve conhecimento. “Ele queria desesperadamente encontrar na África e em meio aos africanos um lar, um lugar do qual pudesse sentir, como nunca sentira nos Estados Unidos, que fazia parte.” (APPIAH, p.75). Esta poderia facilmente ser uma passagem do romance *O outro pé da sereia*, a respeito de Benjamin. Todavia, é uma observação sobre Du Bois, feita por Appiah. Dessa forma, também no romance a categorização da raça, e o pertencimento a ela, é desconstruída, num movimento decolonial de desvinculação com ideais que perpetuam o racismo oriundo da colonização de nossos imaginários.

4 O SINCRETISMO RELIGIOSO COMO PARTE IDENTITÁRIA NA AVENTURA DA SEREIA

O narrar de Mia Couto, já muito conhecido por explorar a imaginação com construções poéticas ricas em referências socioculturais e políticas locais, de dimensões também universais, nos transporta por experiências que proporcionam reflexões sobre as políticas implicadas nas identidades moçambicanas pós-guerra, nas heranças coloniais, no forjar da memória, no fetichismo ocidental sobre o continente, na globalização, na transculturação e no sincretismo religioso, presentes nas vidas de seus personagens.

Em seu (segundo) livro de contos *Cada homem é uma raça*, publicado pela primeira vez em 1990, nos deparamos com narrativas que se passam no período colonial e no pós- independência. O arranjo entre os fragmentos desses tempos históricos é metaforizado como um caleidoscópio, no qual as narrativas coloniais e pós-coloniais se entrelaçam. A partir desse movimento, observamos os impactos da experiência colonial no pós-colonial e como se investe na busca por identidades em Moçambique.

Em 2006 Mia Couto publicou o romance *O outro pé da sereia*, no qual a imagem caleidoscópica resurge também como uma estratégia estética para abordar, também politicamente, a complexa dinâmica identitária do país, que está vinculada a vetores como as ideias de raça, cristianismo e ancestralidade, pertencimento, espaço, local e global, autonomia e subordinação, dentre outros. Tais vetores foram e são ressignificados à luz da experiência colonial e, talvez, não haja melhor campo para experimentar essas constantes ressignificações que o literário.

Dentre as várias questões que envolvem a busca identitária de povos Moçambicanos colonizados, que estão além do local e podem ser compreendidas em contextos pós-coloniais globais, vale ressaltar, está a apropriação das crenças, dogmas e práticas cristãs sob o filtro da espiritualidade ancestral. Esse sincretismo religioso, longe de ser um simples mosaico de crenças e práticas convivendo harmonicamente, nos remete a negociações conflituosas, a violências epistêmicas, a diversas formas de resistência e a um cenário contemporâneo que, embora resulte

de todas essas tensões, não deve ser compreendido como um simples resultado estático, uma simbiose de culturas e religiões.

O filósofo Achille Mbembe, em seu livro *África insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, a partir de sua crítica à inteligência teológica contemporânea em África, explica como é inviável pensar as dinâmicas religiosas como dicotomias simplistas, que desconsiderem as complexas redes de negociações, as constantes atualizações dos interesses e práticas que envolvem e organizam as espiritualidades e suas manifestações.

Nessa perspectiva, os personagens do romance *O outro pé da sereia* nos permitem ler as apropriações do Cristianismo no período colonial e pós-colonial como negociações politicamente remodeladoras das experiências espirituais, constituídas pelos jogos e trocas presentes na transição das sociedades antigas para as sociedades coloniais, abordados por Achille Mbembe em sua crítica.

4.1 UMA SEREIA, DOIS TEMPOS HISTÓRICOS

A sereia (e seu pé), que dá nome ao livro, é uma escultura da Nossa Senhora que une os dois tempos narrativos. Na viagem de Goa a Moçambique, em 1560, com o objetivo de catequizar um imperador do reino africano Monomotapa, o jesuíta português D. Gonçalo da Silveira, que comanda a incursão, leva a Santa como símbolo da conversão do imperador à fé cristã. Em um determinado momento da viagem, Nimi Nsundi, um escravo que ressignifica a escultura e a compreende como uma Kianda, entidade das águas, segundo sua crença ancestral, resolve libertá-la da forma que a aprisiona, cortando seus pés.

A escultura reaparece em Moçambique, no ano de 2002, na margem do rio Mussenguezi. É encontrada pelos personagens Zero Madzero e Mwadia Malunga, sua esposa. Junto à Santa, há também um baú com ossadas e escritos registrados pelo padre Manuel Antunes no tempo colonial. O casal torna-se os novos tutores e responsáveis pelo destino da sereia e do baú. A resignificação feita por Zero e Mwadia é o principal ponto desta análise, uma vez que nos permite a leitura de um

sincretismo religioso que dialoga com as observações de Achille Mbembe a respeito da espiritualidade contemporânea em África.

Quanto à organização narrativa, dos capítulos e dos tempos históricos, embora sempre localizados quanto ao tempo e espaço, a desordem da disposição dos capítulos, hora no século XVI, hora no século XXI, entrelaça os tempos e espaços de forma a interagir ainda mais as experiências e efeitos em ambos. Além do ressurgimento da Santa, como um elo entre tempos, espaços e histórias. Vivenciamos esteticamente, assim, a pulsão dos eventos coloniais na realidade pós-colonial e os conflitos deles oriundos.

Dentre esses conflitos, a experiência espiritual/religiosa ganha destaque na narrativa. Quase todos os personagens expõem, de diferentes formas, suas relações com o sobrenatural. Entre Cristianismo e ancestralidade, transitam os personagens e, por vezes, não conseguimos alcançar o limiar desses “espaços” cristãos e ancestrais.

4.2 CADA HOMEM, UMA RELIGIÃO

Buscar-se-á expressar como os personagens de seu romance lidam, de forma coletiva e individual, com o fator colonial da construção de suas espiritualidades. Coletiva porque compartilham uma experiência que proporciona a construção de um imaginário social comum. Individual, uma vez que cada ser vai interagir com essa experiência de uma forma única, sem deixar de ser vinculada à comunidade. À medida que o autor nos coloca diante de personagens que trazem essas dimensões, observamos o quão complexo e poético pode ser pensar essas identidades transculturais.

Somos inicialmente apresentados a Zero Madzero e Mwadia Malunga, o casal já mencionado. Zero é das figuras mais interessantes quando tratamos de espiritualidade. Praticante da fé Cristã, é um pastor certo de sua crença. Entretanto, suas ações não deixam escapar a herança da religiosidade de seus antepassados. Quando se vê em situação de dilema, sobre o que fazer com a Santa, por exemplo, vai até o curandeiro Lázaró Vivo, que o aconselha a levá-la a um lugar seguro, para

não desagradar os espíritos do rio. Zero e sua esposa logo resolvem então levá-la à Vila Longe, local de origem de Mwadia. Lá, o primeiro ambiente cogitado para deixá-la é a igreja. Quem eles veem quando tomam essas decisões? A Santa, a Kianda ou ambas? Legitimam os poderes de um curandeiro para determinar o destino da Santa, acreditam que algo precisa ser feito para evitar a ira dos espíritos do rio e, concomitante, veem na igreja o lugar mais seguro e sagrado para deixar a escultura. Há então um forte sincretismo que compreende uma Santa cristã sob o filtro da espiritualidade ancestral. Não é somente nessas ações que percebemos a relação de Zero e Mwadia com instancias espirituais diversas.

No primeiro contato com a escultura, Zero é mergulhado em estranhas sensações

[...] No momento em que abraçou a virgem, o pastor sentiu-se tomado por uma tontura e zonzou pelo espaço como um bêbado. Mwadia, atônica, olhou o par e se questionou: o marido dançava com a estátua? Mas foram uns tantos passos embriagados e o pastor desabou no chão, não se desfazendo do abraço da Santa. (p. 38 e 39)

Mwadia deu-lhe uma mão. Madzero libertou-se da Virgem Maria, mas permaneceu acabrunhado. A mulher estranhou o deplorável estado do marido. Mais a espantou foi a sombra que de anichara nos seus olhos. E foi o aperto de um ciúme que a fez duvidar: como é que a estátua perturbava tanto assim o seu Zero Madzero?

- Estou perturbado, sim, admitiu o homem. Espreite o meu ombro.

Mwadia confirmou no ombro do marido a marca que, antes, o curandeiro tinha detectado. Era uma marca redonda, a impressão do seio da Virgem sobre a carne de Zero.

(COUTO, 2013, p.39)

Essa experiência sensorial com a Santa, na qual homem-rio-escultura estão inter-relacionados e interferem uns nos outros, parece mais próxima ao animismo presente na cultura africana que as vivências cristãs ocidentais.

Também Mwadia apresenta um nível de sincretismo. Não tão complexo quanto o de Zero, pois poucas vezes compreende o mundo por meio da fé cristã e, em contrapartida, muito está vinculada às crenças ancestrais. Parecendo, dessa forma, mais “coerente” em sua espiritualidade. Todavia, há momentos nos quais a personagem parece agregar preceitos cristãos em sua espiritualidade: quando vai a estudar em um colégio católico e quando planeja o destino da Santa.

Desde seu nascimento, a mãe de Mwadia, Constança Malunga, acredita ser a filha uma entidade das águas (Kianda/ Nzuzu), por causa de um sonho que, segundo ela, foi revelador. No sonho, Mwadia, ainda bebê, é levada por uma enchente e ressurgue, tempos depois, milagrosamente viva. A crença nos poderes da filha foi compartilhada por todo o povoado de Vila Longe. Temendo a heresia que poderia significar essa expectativa sobre sua sobrinha, Luzmina, católica fervorosa, irmã do padrasto de Mwadia, resolve conceder à moça, ainda jovem, estudos em um colégio católico. Mwadia não revela resistência a essa decisão e permanece um tempo enquadrada na instituição e na fé da mesma. Todavia, não fica muito nos passos cristãos. Em momento algum sua fé é determinada pelo narrador, tampouco por si. Mas, passa por Kianda, recebe espíritos, teme os deuses ancestrais e, a fim de agradá-los, quer levar a santa a um lugar sagrado e seguro e, sem o peso da contradição, vê na igreja cristã o lugar ideal. Na narrativa, essas várias dimensões da espiritualidade em Zero Madzero e em sua esposa são, mais uma vez, como um caleidoscópio que nele tudo flui, sem conflitos.

No tempo colonial também há personagens sincréticos que exploram os efeitos do colonialismo nas vivências espirituais tanto do colonizado como do colonizador. Nesse percurso narrativo, a soberania violentamente empregada nas negociações sincréticas está mais evidente. O objetivo primeiro da viagem já nos coloca diante da imposição de uma supremacia religiosa. Em nome dela, as manifestações religiosas dos colonizados são duramente estigmatizadas e compreendidas negativamente como manifestações de forças malignas que devem ser anuladas.

O escravo Nimi Nsundi traz para a trama uma das formas empregadas para resistir à tentativa de anulação subjetiva que a empresa colonizadora empreendeu, diferente de outros personagens que utilizaram a negociação para sobreviver, Nimi faz substituições conscientes para manter, aparentemente, a submissão aos valores cristãos. Dessa forma, engana os portugueses quando reza pela Santa. Na verdade, quando se dirige à escultura, é a Nzuzu que ele evoca. Em carta para sua amiga Dia, também escrava, Nimi revela sua resistência:

Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Saiba, porém, que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nos dividimos entre religiões. Não nos dividimos: repartimo-nos. A

alma é um vento. Pode cobrir mar e terra. Mas não é da terra nem do mar. A alma é um vento. E nós somos um agitar de folha, nos braços da ventania.

[...]

De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar: porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui. Acontecia-me a mim o inverso do que lhe sucedeu a si, Dia Kumari. As minhas mãos se juntavam e pegavam fogo. Em lugar de dedos me ardiam dez pequenas labaredas. Era então que outras mãos, feitas de água, se aconchegavam nas minhas e apacavam aquela fogueira. Essas mãos eram as da santa. E ela me segredava:

- Este é o tempo da água.

(COUTO, 2006, p.113-114)

No contrafluxo da apropriação da religião da colônia, pelo colonizado, Mia nos apresenta o padre Manuel Antunes. A viagem de Goa a Moçambique, para o personagem, não é apenas espacial- temporal, é interna, é na alma. Durante o percurso, ele começa a se sensibilizar com o tratamento deplorável dado aos escravos, envolve-se com suas práticas religiosas, consideradas pagãs pelo cristianismo, passa a ter sonhos com possessões e imagens sexualizadas, e sente-se enegrecer.

Até o dia 4 de janeiro, data do embarque em Goa, ele era branco, filho e neto de portugueses. No dia 5 de janeiro, começara a ficar negro. Depois de apagar um pequeno incêndio no seu camarote, contemplou as suas mãos obscurecendo. Mas agora era a pele inteira que lhe escurecia, os cabelos se encrespavam. Não lhe restava dúvida: ele se convertia num negro.

- Estou transitando de raça, D. Gonçalo. E o pior é que estou gostando mais dessa travessia do que de toda a restante viagem.
(COUTO, 2006, p.164)

Brincher, em seu estudo sobre as alteridentidades calibanescas no romance *O outro pé da sereia*, atenta para algumas questões que são, se não particulares do colonialismo português, mais observadas no mesmo, se comparado ao inglês. Os binarismos tais como colonizado\colonizador, lá\ aqui, são extremamente frágeis no contexto das colônias portuguesas. O autor defende a ideia de que Portugal, diferente do que muito se propagou, não foi uma metrópole absoluta em seus esforços colonizadores, e sim um *colonialismo subalterno*, no qual os processos multiculturais e transculturais ocorreram de forma mais intensa e menos polarizada. Brincher explica:

É certo que essa posição semiperiférica se deve, de um lado, às práticas coloniais lusitanas, já que Portugal foi visto e tratado pela Inglaterra quase como uma “colônia informal”; de outro, a seus discursos coloniais ou, dito de outra forma, pela sua ausência de hegemonia no estabelecimento de um discurso colonial dominante, haja vista o fato de que a história do colonialismo, a partir do século XVII, foi escrita majoritariamente em inglês, não em Português. (BRINCHER, 2013, p.29)

Segundo o autor, a questão da identidade étnica dos portugueses nunca foi pacífica, tanto perante o seu olhar, quanto o olhar alheio. Utiliza-se da noção de *inter-identidade*, formulada por Boaventura Santos, para compreender o processo de formação étnico-racial português. Cabem aqui as palavras de Santos, que nos ajuda a compreender melhor o personagem Manuel Antunes:

Originalmente mestiço, calibanizado em casa pelos estrangeiros que o visitavam, cafricanizado nas suas colônias, semicalibanizado nas colônias e ex-colônias das potências europeias por onde andou, como pôde este Próspero ser colonizador e colonizar prosperamente? E será possível ser consistentemente pós-colonial em relação a um colonizador tão desconcertante e exasperantemente desclassificado e incompetente? (SANTOS apud BRINCHER, 2013 p. 64)

Boaventura nos ajuda a entender o destino inesperado de Manuel Antunes, que viajava com o propósito de batizar os colonizados, mas acaba por viver o processo inverso, enegrecendo, mudando de nome, e transformando-se em um nyanga que rezava a bíblia, visitava almas e praticava feitiçaria.

4.3 MIA COUTO, ACHILLE MBEMBE E ÉDOUARD GLISSANT: APROXIMAÇÕES

O filósofo Achille Mbembe faz uma crítica dura à inteligência teológica contemporânea em África. Segundo Achille Mbembe, dentro de um contexto de crise geral das ciências humanas no continente, há um atraso das afirmações que tentam tratar as metamorfoses da religião cristã. Afirma também que é preciso abandonar perspectivas ingênuas que compreendem a África como genuinamente religiosa e a cristianização organicamente ligada à urbanização/industrialização.

Nessa perspectiva, seguindo a argumentação do filósofo, falta o entendimento da complexidade das operações que ocorrem nas dinâmicas religiosas, que vão além de binarismos simplistas. Enquanto a instituição cristã não perceber que não conseguiu instituir, de forma estável e definitiva, a sua supremacia à superfície do poder, aproximar-se-á ainda mais do fracasso. Não há como pensar, portanto, em um cristianismo ocidental em África, uma vez que o continente possui uma história anterior. Dessa forma, as apropriações dos credos importadas do ocidente são feitas de formas variadas, atreladas não somente ao entendimento de mundo ancestral, mas aos interesses e práticas que estão em constante reconfiguração. Por isso, é preciso considerar que o cristianismo em África é outro, não o idealizado pelos colonizadores (também atuais), mas o construído *no e pelo* continente. Nas palavras de Achille Mbembe:

Para inúmeros africanos, o cristianismo foi “recebido” como um instrumento novo, uma nova magia utilizável nas estratégias de remodelação dos jogos e trocas que se tornaram críticas com a transição das sociedades antigas para as sociedades coloniais.”

“A reapropriação do cristianismo não joga apenas com a ancestralidade africana (como afirmam as teologias da identidade e da diferença), é mais dinâmico e instrumentaliza novos interesses (MBEMBE, 2013)

Assim, as sociedades africanas não foram/são passivas à hegemonia cristã e dispõem de capacidades para subverter as instituições que lhes são impostas. À medida que os representantes cristãos não consideram a atualização dos discursos e dinâmicas religiosas, há uma perda de credibilidade do cristianismo no continente negro e um movimento intelectual que busca o resgate de elementos ancestrais no ímpeto de rever e resistir à violência colonial.

Embora reconheça que o encontro colonial tornou críticas as dinâmicas de jogos e trocas nas identidades, Achille Mbembe não deixa de atentar para o fato de que é inviável pensar em culturas que sejam essencialmente puras. Os jogos já existiam mesmo em sociedades antigas, certamente com menos intensidade.

Quando Édouard Glissant, em seu livro *Introdução a uma poética da diversidade*, diferencia sociedades *atávicas* e *compósitas* também não deixa escapar o fato de

que, mesmo quando consideramos um povo com culturas atávicas, não significa que não houve trocas, jogos e movimentos nessa cultura, mas que certa forma já se estabeleceu no tempo/espço e que, por isso, na contemporaneidade, é apresentada como proveniente de uma origem aparentemente mais homogênea, na qual os mitos fundadores foram possíveis.

Hoje, com a modernidade e a globalização, é praticamente impossível conceber mitos fundadores. Nesse contexto de intensificação das culturas compósitas, Glissant faz pensar na poética das relações. Utilizando a metáfora dos rizomas, diferente da raiz única, elabora uma teoria que advoga em favor de uma política literária que leve em consideração o fator positivo e produtivo que essas relações culturais podem ter, quando não provenientes de abusos de poder e desigualdades, e que delas tire proveito no arranjo literário. Mia Couto, por sua vez, traz em sua poética um posicionamento político frente a uma experiência colonial, desmistificando os estereótipos, apontando os impactos negativos da empresa colonial e, concomitantemente, poetizando as belezas e desgraças herdadas (e dinamizadas) da colonização.

Os personagens e as narrativas de Mia Couto não propõem uma visão maniqueísta da colonização e do sincretismo religioso. Assim como Achille Mbembe, que argumenta a complexa rede que envolve as apropriações e reapropriações cristãs em África, *O outro pé da Sereia* não demarca posições fixas que determinam lugares específicos para colonizadores e colonizados, cristianismo e ancestralidade. Não há vitimização nem enobrecimento das partes que compõem a dinâmicas coloniais. Negros e brancos, colonizadores e colonizados são caracterizados por oscilações que demarcam processos de adaptação aos interesses que estão em constante mudança, afirmando suas posições de deslocamento em relação às identidades.

No que se refere ao fator religioso das identidades, Zero Madzero, Mwadia Malunga, Nimi Nsundi e Manuel Antunes são exemplos dos conflitos nos processos de transculturação. Cada personagem lida com a apropriação de uma forma diferente, de acordo com seus interesses, vivências, necessidades e consciências. Não há regra quando se trata de negociações culturais. Achille Mbembe argumenta que a especificidade do contexto colonial africano autoriza a considerar uma

linguagem africana do cristianismo. Os personagens de Mia Couto também nos possibilitam interagir e refletir com essa condição das experiências (pós) coloniais, nas quais o cristianismo foi imposto, recebido, aceito e aproveitado, mas não deixou de ter que passar pelo filtro da ancestralidade africana, filtro este que se alterou e se altera constantemente, resultando em um componente sempre vivo e, por isso, nunca estanque.

5 O TRABALHO NARRATIVO/POÉTICO NO TECER DE IMAGENS DECOLONIAIS

Ao nos propormos desenvolver uma análise literária, embora transdisciplinar, não devemos descuidar do elemento originário de tais esforços: o texto e seu valor literário. Que o romance em estudo possui uma narrativa com elementos políticos na direção de uma força de resistência decolonial já muito se argumentou, até aqui. O que não podemos deixar escapar, e de certo não o faremos, é o estudo da estrutura textual, bem como sua forte relação com o conteúdo interpretativo até então abordado.

Sobre a inconsistência da dicotomia forma/conteúdo na literatura, Antônio Candido, em seu clássico livro *Literatura e sociedade*, já defendia que o diálogo entre os estudos literários e outras áreas do conhecimento pode ser muito produtivo e não representa, necessariamente, a rejeição de qualquer fator estrutural. Mesmo por que, em suas palavras, “O externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se assim, interno” (CANDIDO, 1980, p.14).

Portanto, uma abordagem relevante de romances como de Mia Couto deve compreender a obra como uma soma de fatores que interferem na ou proporcionam a constituição e formação da mesma, encarando, dessa forma, a literatura como um corpo (aberto, é importante dizer) em que tais elementos são indissociáveis. No caso do romance *O outro pé da Sereia*, não há como negar que há três claras relações de “interferência”: Existe um contexto social-histórico-político (ou melhor, contextos) que alimentam as tramas. A estrutura do texto (e justamente sobre isso falaremos neste capítulo, mais especificamente) é um importante item que não só dialoga com, mas também faz parte da composição do conteúdo, tornando-o ainda mais socialmente e politicamente engajado. Ademais, a terceira dimensão desta complexa relação dá-se nos efeitos a partir da circulação do texto na sociedade. Vida e arte se retroalimentam, afinal, e por isso nos encontramos tão ávidos por produzi-la e consumi-la.

Analisaremos, então, cinco aspectos estruturantes da narrativa os quais representam escolhas do escritor que corroboram o caráter decolonial, defendido e argumentado neste trabalho, da obra "O outro pé da sereia", bem como a relação estabelecida entre os mesmos. São eles: os provérbios, canções, cartas e poemas que iniciam cada capítulo, o gênero híbrido compreendido como narrativa poética, o trabalho linguístico desestabilizante da relação significado/significante engessada somado à elaboração de neologismos, a oralidade e o real maravilhoso/ animismo.

5.1 PARA CADA CAPÍTULO, UM ESPAÇO DE FALA

No romance de Mia Couto em estudo, todos os capítulos, sem exceção, são iniciados por pequenos trechos de variáveis gêneros e autorias (fictícias ou não). Há espécies de aforismos de autoria de personagens da própria narrativa, citação de Nietzsche, canções Chikundas, Cartas de figuras históricas, como D. Gonçalo da Silveria (também personagem na obra), provérbios e poemas de personagens.

A mescla de diferentes gêneros e autorias, como fictícias, reais, de diferentes camadas sociais, como filósofo, barbeiro, alfaiate, padre, poetas, religiosos, ateus, ricos e pobres, todas suscitando profundas reflexões e complexas imagens, implode com estruturas, valores, conceitos e organizações sociais oriundas da cultura europeia. Ao posicionar diferentes existências, independente de classe, condição, profissão e crenças, num mesmo patamar de qualidade e potencialidades reflexivas, somos direcionados ao questionamento das estratificações sociais construídas pelo padrão eurocêntrico epistêmico. Os personagens "simplórios", se concebidos a partir de exigências de formação e instrução do ocidente, não deixam a desejar a nível de expressão, complexidade, profundidade, máximas filosóficas e compreensão de fenômenos, se comparados aos instruídos, estudados e já canonizados em suas respectivas áreas.

Gayatri Chakravorty Spivak, em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010) traça considerações e análises sobre o processo de violência epistêmica imperialista, muito utilizado pela empresa colonizadora, todavia perdurando até os dias atuais, num contexto pós-colonial de remodelação do poder imperial. A divisão internacional

do trabalho, por sua vez, condicionada historicamente pela política colonial de exploração, divisão, estratificação, racista e machista, subalterniza, ainda com muita intensidade, de diferentes formas, diversas existências. Nas palavras de Gayatri Spivak,

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade.

(SPIVAK, 2010, p.47)

Esse projeto de domínio sobre o outro, a partir de leituras e construções discursivas ocidentais (e aqui utiliza-se uma classificação que também pode contribuir para a divisão que alimenta o subjugamento, mas de maneira consciente) nutriu-se de várias práticas que desclassificaram, julgaram como inadequados e insuficientes os conhecimentos produzidos pelos povos localizados na parte mais baixa da hierarquia imperial, determinando, assim, quem está abaixo do nível exigido de cognição e cientificidade.

Em resposta a esse violento condicionamento de lugares de fala, no qual a política e a economia capitalista, constantemente em trânsito, agenciam uma hegemonia cultural e intelectual, muitos pensadores, até mesmo pertencentes aos grupos dominantes, já estão conscientes dessa realidade, de forma tal que se sentem responsáveis pela transformação desse cenário, a partir de seu lugar de poder e fala enquanto intelectual. Entretanto, desintegrar essa violência que subalterniza, tão naturalizada por meio da construção do próprio conhecimento que a sustenta, não é tarefa simples e fácil. Gayatri Spivak chama a coletividade de intelectuais que questionam e desenvolvem estudos sobre essas problemáticas de Grupo de "Estudos subalternos".

Não só intelectuais teóricos estão engajados na árdua tarefa de questionar o status quo e promover uma discussão e reflexão mais equilibrada, desestabilizando a hegemonia e dando espaço discursivo, político, cultural e econômico para todos. Mia Couto, ao democratizar o palco discursivo, não só incluindo a fala de oprimidos

pelo sistema colonial e neocolonial, uma vez que só isso não é o suficiente, mas também equilibrando o valor destes discursos, nos quais todos, desde uma religiosa sem "instrução", um alfaiate e um barbeiro de um pequeno e humilde povoado, um filósofo e uma canção Chikunda têm o mesmo espaço na narrativa, bem como potencial poético, imagético e reflexivo sobre os diversos assuntos e questionamentos da existência humana no mesmo nível social enunciativo.

Os conteúdos das imagens desses pequenos textos que abrem cada capítulo não são aleatórios e arbitrários, pois estão relacionados com a história presentes nos mesmos. Cada sentença possui uma carga poética de conceitos e premissas que se revelam incorporados na imagem. Tal é a intensidade sentencial e poética da imagem que, somada ao caráter reflexivo, nos permite uma ampliação da compreensão do humano e do mundo, pois dribla a razão da tradição ocidental e brinca com a relação significante/significado da imagem/significante enquanto código/significado.

Muitas passagens assinadas pelos personagens do romance são, aparentemente, se considerarmos uma lógica referencial superficial, contraditórias, ambíguas, mas repletas de sentidos. Na passagem a seguir:

*“Eis a nossa sina: esquecer para ter passado,
mentir para ter destino”
O Barbeiro de Vila Longe*

O barbeiro, ou mais precisamente Mia Couto, contraria a máxima popular que diz ser necessário ter memória para ter passado, pois seria ela a garantia de vínculo com a história já ocorrida, além do caminho que permite sua (da história) existência e perpetuação. O jogo de desestruturação de uma lógica já internalizada também reflete uma questão política, econômica e social, resultantes da agressiva ação colonizadora: as diversas formas de violência as quais os povos colonizados foram submetidos, que abalaram suas formas de vida e tentaram aniquilar suas culturas. Esquecer para ter passado, nesse sentido, é uma via para resistir, apagando anos de memória de sofrimentos, guerras, conflitos e tensões que deixaram marcas cicatrizes ainda ardentes. Quando se esquece algo, abre-se espaço para a criação,

para a autonomia de fazer sua própria história, justamente a que foi roubada no processo da colonização.

Assim como o verbo esquecer, “mentir” está relacionado à tentativa de fuga das heranças de um passado inglório, para que se construa sentidos e razões que se materializem em forças e planos para seguir, construir um destino mais digno, sem as amarguras do passado.

Outras imagens recorrentes no romance estão vinculadas a faltas, ausências, apagamentos. A palavra, muitas vezes, parece dizer desdizendo, escrever apagando. No trecho:

“O serviço dos dias é apenas este: trazer dias, levar dias. O tempo existe para apagar o tempo.”

Lázaro Vivo, o adivinho

O tempo, em uma visão fatalista, é compreendido mais como o responsável pelo fim do que pelo começo, e sua existência enquanto “presente” é um mero pretexto para apagar sua própria existência, aniquilar as próprias existências. Ao fim da sentença, uma imagem que fica é de abismo. Depois do tempo, não há mais tempo, depois do ponto, não há mais letra, nem palavra, nem nada. O tempo, que nos traz o presente, as presenças, termina por nos deixar as ausências. Também de Lázaro Vivo:

“Eu turvo a água para olhar a transparência da terra.”

Lázaro Vivo

A ideia de transparência oriunda da calmaria e do translúcido, na qual a visão enquanto sentido físico que determina contornos, formas e cores estaria mais próxima da apreensão de uma realidade é dissolvida. Lázaro nos mostra uma outra forma de buscar a compreensão de algo, por meio do movimento que provoca uma “aparente” confusão, mas que a própria inquietação nos revela o que a claridade da calmaria não foi capaz.

5.2 O HIBRIDISMO MATERIALIZADO EM NARRATIVA POÉTICA

Quando Aristóteles dividiu e conceituou os gêneros em três: épico, lírico e dramático, pretendeu descrever a literatura produzida em seu tempo. A crítica contemporânea, como era de se esperar, atualizou-se e defende que o texto moderno, diferente do clássico, aboliu a velha distinção entre gêneros literários. Ao longo da história, não só houve um alargamento dos gêneros como também a hibridização entre eles.

Jean-Yves Tadié (1994) em sua obra *Le récit poétique* propõe uma descrição de um gênero híbrido ao qual ele chamou “narrativa poética”. Os procedimentos poéticos presentes nesta forma narrativa são, por exemplo, a musicalidade, o trabalho com as rimas, a imagem poética da metáfora, simbolismo etc. Tadié descreve as peculiaridades que as categorias narrativas tais como personagem, tempo, espaço, narrador, estrutura, estilo e mito assumem na narrativa poética.

O romance *O outro pé da sereia*, se não utiliza muito a sonoridade e as rimas, não economiza em imagens poéticas. Seus personagens, por exemplo, são explorados psicologicamente “poeticamente”, aqui vale a cacofonia. Entretanto, sua interioridade não é construída por meio de uma narração de seu psicológico, nem de seus pensamentos. Há, sim, fortes imagens poéticas que revelam traços de personalidade, sentimentos e visões de mundo. Além das imagens, os diálogos, também repletos de linguagem poética, nos proporcionam informações importantes de seus locutores e interlocutores.

Para ilustrar como a dinâmica imagética participa da construção dos personagens ao longa da obra, selecionamos duas passagens referentes à Mwadia e a Zero Madzero, o casal protagonista da história. Na primeira, abaixo:

Antigamente tudo era mais ordenado: o chão chamava e as sombras obedeciam. As rezas subiam, a chuva descia. Foi para reinstalar essa antiga ordem que ele nomeara aquela aridez. O casal estava tão longe de tudo e de todos, que Madzero repetidamente pedia à esposa:

- Não me chame sempre de “marido”.

- E como lhe hei-de chamar?

- De vez em quando, me chame por Zero Madzero. Que é para eu não esquecer meu próprio nome.

Tudo isso acontecia quando Zero ainda suspirava depois, ele deixou de se lamentar, poupando fôlego para descansar. Até por que fora por culpa dele que ambos se internaram naquela desolação. A mulher apenas o seguira, em silenciosa fidelidade. Para afastar a solidão, Mwadia pendurava os lençóis e ficava olhando-os a agitarem-se ao sabor do vento, enfunados como se fossem criaturas de alma. Refazia a lembrança da roupa no estendal da sua casa de infância. Os lençóis brancos eram, às vezes, garças cegas, outras vezes, tontas labaredas de luz.

(COUTO, 2006, p.32)

O retrato da desordenada aridez e a preocupação de Zero Madzero revelada por meio do diálogo expressam o estado de solidão, esquecimento, isolamento e esterilidade que se encontra a existência do personagem. A ponto de, na ausência de dinamismo e no marasmo de uma vida solitária, Zero temer esquecer a si mesmo. Não é preciso que haja um narrador que transita pelos pensamentos dos personagens, tampouco que eles utilizem um discurso que torne visível seus estados de espírito. A imagem da paisagem, as conversas e suas ações muito nos dizem sobre seus sentimentos. Mwadia, ao pendurar os lençóis e permanecer contemplando, revivendo lembranças e imaginando animais em meio ao “nada” demonstra a intensidade de sua solidão, redenção, apatia e resignação, levando-a a um apagamento gradativo de sua existência. No seguinte trecho:

Cantar: não havia o que o pastor mais temesse. O simples riso, nos lábio de Mwadia, o assustava. A vida, para ele, era um rio comportado. A felicidade era o prenúncio da inundação. Quando essa enchente chegasse, o pastor não saberia o que fazer. Para além disso, se Mwadia desatasse a rir, cedo começaria a cantarolar e, mais grave ainda, não tardaria a pensar em regressar ao outro lado do mundo.

(COUTO, 2006, p.33)

É nítida a participação, na identificação da concepção de vida de Zero, das metáforas como “rio comportado”, “prenúncio da inundação”, “enchente”, cujos significados transcendem a função referencial e se manifestam conotativamente, por meio de uma linguagem poética. Tal forma de trabalhar o potencial vibrante da expressividade das palavras nos parece aproximar de forma mais intensa e abundante dos sentimentos que dão vida aos personagens, e, dessa forma, nos envolve e seduz no processo de leitura.

Além das já argumentadas poesias em forma de narrativa, o simbolismo presente em elementos do romance merece nossa atenção. As águas possuem um importante papel no enredo, tal é sua presença “corpórea” que mais parece um personagem. Elas se impõem em vários momentos, como signo da libertação, do caminho, da viagem, do ligamento entre mundos e tempos, sempre envolvidas por misticismos. Na vida de Mwadia, a água está presente desde seu nascimento e determinou muitas coisas em seu destino. No dia de seu nascimento, o rio Zambeze inchou e transbordou. Após o parto, sua mãe era acometida por um pesadelo insistente. Ela sonhava que Mwadia, recém-nascida, estava na igreja no fundo do vale e, transtornada, Constança corria para encontrar a filha. Quando chegava a igreja, o nível do rio quase atingia o telhado, e a mãe, desesperada, gritava na certeza que perdera a filha. Sentava-se na margem e assim permanecia dias até que

Semanas tinham decorrido quando ela foi surpreendida pela inesperada visão: Mwadia emergia, aflorando viva à superfície das águas. Quando a tomou nos braços, Constança não nutria dúvidas: a menina tinha sido tomada por uma divindade das águas. Mwadia passara a ter duas mães, uma da terra, outra das águas.

(COUTO, 2006, p. 85)

Desde então, a vida de Mwadia foi marcada por essa íntima relação com as águas e seus poderes.

Além de simbolizar uma relação mítica com a personagem, as águas do oceano são responsáveis por unir as duas histórias e tempos retratados no romance, o

século XVI, na época colonial, e o século XXI, em Moçambique pós-independência. Ademais, a volta de Mwadia à Vila Longe, a qual, mais que uma viagem quilometrada, fora uma viagem interior, também só se realizou graças à travessia pelas águas do rio.

Outro personagem fortemente marcado pelas águas é Benjamin Southman. O norte-americano, ao buscar encontrar uma suposta “essência” africana de sua existência, parte para uma cerimônia a fim de receber o batismo com seu nome africano. Assim,

Southman tomou o caminho do rio, aventurando-se por anónimos atalhos. Seguia guiado apenas por um vago apelo. Uma espécie de memória que ele sabia mais inventado do que real. [...]

O americano não sabia, mas tinha sido naquele mesmo cais que, há mais de um século, o capitão mor do Zumbo- o português José Pedro- acorrentara dois jovens a uma canoa e os lançara na correnteza. Queria confirmar se o Zambeze era navegável ente Chicó e Cahora Bassa. Nunca ninguém mais voltou a ver nem os jovens nem a canoa. [...]

Mas o fito do americano era o oposto do capitão português: ele queria seguir no sentido contrário à corrente. O seu destino era a nascente, nas rochas montanhosas. Pretendia saber se ele próprio, Benjamin Southman, era navegável até desaguar em Dere Makanderi. Amarrava-se a esse desafio como outrora se tinham atado os dois jovens a uma impossível missão.

(COUTO, 2006, p.287)

As águas do Zambeze, nessa passagem, assumem dupla simbologia: elas unem dois tempos e duas histórias, a ponto de termos um paralelismo imagético do ocorrido com os jovens na mão do português e a movimentação de Benjamin naquele mesmo espaço, séculos depois, e, também, simboliza o trânsito de uma viagem de busca interior, cujo destino final não temos acesso, pois Southman “desaparece”. O desfecho dessa saga do americano já fora analisado anteriormente nesse trabalho. O que nos cabe perceber, por hora, é a plasticidade simbólica incorporada pelas águas.

O simbolismo está presente também na figura da Kianda/ Nossa Senhora, e por ser tão central no enredo, já desenvolvemos um capítulo anteriormente para tratar de maneira mais ampla e cuidadosa sobre o sincretismo religioso representado pela escultura e seu pé perdido nas águas.

Finalizamos com a voz do próprio autor, em entrevista concedida ao programa Roda Vida, da TV Cultura, em 10/07/2007, no qual o escritor falou um pouco de como enxerga tal hibridismo:

Ivan Marques: Bem, eu queria saber... com tanta paixão pela poesia, essa própria questão com a oralidade, no fundo revela o seu apreço pela poesia. Por que você acabou optando pela ficção? Foi um desejo de falar com o público mais amplo ou você acha que a poesia continua presente da mesma forma em sua obra?

Mia Couto: Eu acho que não optei, nem fui optado, digamos assim. Eu acho que, a certo momento, eu pensei que, sendo um poeta e mantendo-me como um poeta, eu queria contar histórias e, digamos, desrespeitando essa fronteira, essa margem, que é muito tênue. Eu não sei qual é [a fronteira], pelo menos, entre aquilo que é poesia e a prosa. Eu, hoje, acho que eu mantenho, de fato... Sou um poeta que visita histórias, que traduz esse tipo de linguagem, que é uma linguagem mesclada, entre a poesia e a prosa...

5.2.1 Um mundo em cada palavra

Não só para nos apresentar personagens, cenários e sentimentos que Mia Couto destina o uso de suas metáforas. Há também o emprego metafórico para percorrer pela surpreendente plasticidade dos signos em sua relação com os significados. Exemplo disso está no conselho: “- Ouçam como o rio canta hoje.” (COUTO, 2006, p.37) no qual o cantar não corresponde ao sentido denotativo de emitir um som por meio das cordas vocais, mas, sim aos sinais que o rio apresenta por meio dos sons que dele emergem. No trecho:

Na tarde em que sua última filha partiu, Constança Rodrigues sentou-se na mesa velha da cozinha, colocou à sua frente a panela de mandioca com caril de peixe seco e comeu, comeu, comeu. Ela queria afogar a tristeza com comida, sepultar o peito no ventre, emparedar a dor em sua própria carne.
(COUTO, 2006, p.88)

Os termos *afogar*, *sepultar* e *emparedar* deslocam-se de seus sentidos “originais” para que, no tecido narrativo, sejam ressignificados e operem como elementos-chaves na composição da força da imagem da dor materna pela partida da última filha.

Ao longo da narrativa, vamos idealizando Constança Rodrigues, Mãe de Mwadia, como uma mulher que, além do peso corporal dos muitos quilos que carrega, vive a respirar cansada dos pesos que a vida lhe impõe e guarda muitos mistérios. Há vários ocorridos em sua história que contribuem para seu estado de exaustiva dor, e, para nos aproximar ainda mais dessa carga existencial e misteriosa da personagem, Mia Couto nos oferece o diálogo:

- Não é corpo que me pesa: é a alma. A velhice é uma gordura na alma, acrescentou Constança alisando o ventre como quem desenruga o vestido.
- Diga-me, mãe, a senhora não é feliz?
- Como posso saber?
- A senhora é triste só por mentira, eu já a conheço muito bem.
- A tristeza é uma doença, a alegria é um veneno. Como escolher?
(COUTO, 2006, p.89)

Os vocábulos *tristeza*, *doença* e *alegria* recebem certo alargamento de seus sentidos. Quando Constança compara tristeza à doença, a própria força comparativa já desloca os sentidos de ambas, assim como acontece com alegria e veneno. A mãe de Mwadia adiciona sentidos outros às expressões, de tal forma que somos instigados a tentar desvendar as ideias implícitas em tais relações para “decifrar” os possíveis pensamentos e sentimentos da matriarca. Todavia, decifrar está fora dos

nossos alcances, o mistério da personagem não finda, e nos resta viajar nas potencialidades das palavras e desfrutarmos da graça e da sutileza presentes nas construções poéticas “Coutianas”.

5.3 ORALIDADE E ESCRITA

Falar de oralidade nas literaturas africanas, principalmente nas obras de Mia Couto, já se estabeleceu como lugar comum. Não é sem razão. O escritor moçambicano é declaradamente influenciado, em seu fazer literário, por narrativas orais de contadores de histórias populares e familiares.

Reconhecer que a oralidade tem importância no contexto literário político das produções africanas, as quais constantemente se apresentam, de formas explícitas ou implícitas, comprometidas com um movimento cultural e político de identidade nacional, não implica, necessariamente, compreender a oralidade de maneira essencialista. Tal abordagem incorre no risco de contribuirmos com estereótipos sustentados pela dicotomia que relaciona oralidade à África e escrita à Europa, de maneira a limitarmos de forma simplista e, de quebra, alimentarmos uma visão pautada no exotismo sobre o continente. Concordando com a observação de Todorov (1989, p. 356) quando diz ser o conhecimento incompatível com o exotismo, vamos nos desviar dessa armadilha e compreender a oralidade em África como circunstancial, dentro de um contexto histórico. Como bem sinaliza Ana Mafalda Leite, em *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*:

A predominância da oralidade em África é resultante de condições materiais e históricas e não uma resultante da ‘natureza’ africana; mas muitas vezes este facto é confusamente analisado, e muitos críticos partem do princípio de que há algo de ontologicamente oral em África, e que a escrita é um acontecimento disjuntivo e alienígena para os africanos.

(LEITE, 1998, p.17)

A oralidade no romance *O outro pé da sereia* não está representada tanto por neologismos e expressões regionais populares fidedignas, pois não é o que prevalece, e o autor não transcreve a língua, mas a remodela. Seu vínculo com a cultura oral está mais na sintaxe simples, suave e ritmada, tanto do narrador como dos personagens, na semântica poetizada, já analisada em outro momento no trabalho, e na representação da cultura de transmissão dos saberes e histórias por via oral. Os personagens, não poucas vezes, dialogam entre si por meio de frases com a força, a densidade e a condensação próprias dos provérbios. Nesse sentido, Maria Fernanda Afonso pontua, em *O conto moçambicano*:

Os escritores moçambicanos, quase todos de origem urbana, escolarizados em português, têm em geral pouco contato com o campo. Todavia, mesmo se a relação com as tradições orais é feita em 'segunda mão', há neles um entusiasmo crescente pela reutilização de materiais culturais que inscrevem a palavra tradicional no âmago da escrita narrativa.

(AFONSO, 2004, p. 207)

A valorização de tal material cultural, portanto, da forma trabalhada por Mia Couto, além de agregar ao texto mais expressividade poética e nos cativar no momento de leitura, constitui-se como uma espécie de reciclagem literária das narrativas populares que, normalmente, disseminam-se pela voz do *griot* (uma figura mais velha, considerada culturalmente, por isso, detentora de sabedorias dignas de serem compartilhadas). Mia Couto não só se esquivava e implode com estereótipos imperialistas sobre o continente africano, como também não se vê preso a uma reprodução fiel de culturas afro. Seu comprometimento é com a ficção, engajada em um projeto anti-imperialista de libertação do continente, de certo, mas jamais engessada. Exemplo disso é que ele não se restringe à ideia comum do *griot*, e todos os personagens, homens e mulheres, novos e velhos, têm colocações complexas e perspicazes sobre os diversos assuntos, e, de alguma forma, compartilham suas sabedorias com o próximo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há encantos que findam no estalar de dois dedos, sem qualquer explicação, por motivos que vão dos mais ínfimos aos mais torpes. Difícil mesmo é um encantamento resistir à convivência excessiva, à rotina, ao conhecimento mais minucioso, a outros atrativos e ao tempo. A magia da leitura de *O outro pé da sereia* faz parte, ao fim do processo de inúmeras leituras, análises e escrita, desse tipo raro de encanto: o que amadurece, é crítico, e perdura.

Quando mergulhamos de cabeça no desconhecido, mas na companhia do receio do que poderia ser encontrado, por vezes paralisamos, ponderamos se o melhor não é voltar uns passos, evitar o desconforto de se expor às críticas, a responsabilidade que um compromisso impõe. Nesse momento de conclusão, de voltar-se para tudo e comentar um desfecho, é inevitável reviver anseios, dificuldades, satisfações, limitações e superações, para, por fim, avaliar se valeu. Pois, sim, valeu.

O caminho percorrido por essa análise e os teóricos, que muito contribuíram como guias que aclararam, contextualizaram e permitiram as discussões, reforçaram a sensação despretensiosa da primeira leitura, ainda muito virginal, de que haviam segredos, mistérios e muitos conhecimentos oferecidos nas páginas do romance.

Mia Couto revela, em sua narrativa poética, conhecimentos em formato de mistérios. O que parece conflituoso, nesse período que relaciona revelação/conhecimento/mistério, é justamente a vereda desobstruída e explorada pelo escritor. Sua obra suspende as certezas epistêmicas, a lógica de uma pretensa “razão” universal, e estereótipos construídos sobre o continente africano, desestabilizando a ideia de um outro desenhado e exotizado sob o ângulo do ocidente eurocentrado.

Seus personagens, em constantes trânsitos existenciais, nos presenteiam com provérbios, diálogos e ações que contêm a força de histórias que foram impelidas de seus tempos e espaços, para “darem” lugar ao enredo ocidental, e hoje, anos após o suposto fim do regime colonial institucional, ainda sobrevivem e precisam lutar para resistir. A resistência não é só à violência do passado colonial, pois a articulação do poder, agora em um contexto de globalização, não superou e longe está de superar uma hegemonia imperial.

Personagens como Mwadia, Zero Madzero, Constança, Justino, Benjamin Southman, o barbeiro, os escravos Dia Kumari e Nsundi, e o sacerdote Manuel

Antunes são atravessados pelo signo da ausência, espectro que os ronda ao longo de suas vidas. Para cada um, há faltas que estão relacionadas às violências, tanto físicas como culturais, religiosas e epistêmicas, oriundas do processo da colonização e ainda presentes na contemporaneidade pós-colonial.

Na vida de Mwadia, falta presença do marido, da família, do filho que não veio, quando pensou estar grávida, de movimento, de uma paisagem mais habitada por fauna e flora e de entregar-se às suas vontades repentinas, como poucas vezes o faz. Zero, seu marido, não tem sombra, perde-se em esquecimentos, praticamente não emite sons de fala, e sua ausência é tanta que terminamos a leitura sem a certeza de sua vida, se o tempo todo estava morto ou não. Aos escravos falta a liberdade dos corpos e das práticas religiosas, há o distanciamento de suas terras, o sofrimento em suas carnes e almas que resistem para sobreviver.

À Constança, falta as filhas. Ao norte-americano Benjamin Southman, falta uma suposta identidade africana e sua busca pelo encontro de sua existência em África acaba por representar sua total ausência, ao menos ausência do mundo delineado sob os nossos olhos.

São personagens e palavras que desmantelam concepções fixas de identidades, religiosidade, conhecimento, pertencimento, vida e morte. No fim das contas, nem mesmo seguros da palavra “ausência” podemos descansar. Afinal, onde muito parece faltar, é justamente de onde muito extraímos fartas doses de experiências sensoriais, estéticas, culturais e nos damos conta que há terrenos desconhecidos, misteriosos, altamente fecundos. E não é a fecundação o símbolo mais claro da origem, da vida e do porvir? É essa ausência presente na narrativa de Mia Couto que descoloniza, ao menos em partes, concepções a respeito de uma lógica que racionaliza ausência, presença, vida e morte como antônimos, quando podem transfigurar-se em sinônimos.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, Maria Fernanda, *O conto moçambicano, escritas pós-coloniais*, Lisboa, Caminho, 2004.
- APPIAH, K.A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*/ Tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.
- BRINCHER, S. H. *Pura mistura: alteridades calibanescas em O outro pé da sereia, de Mia Couto*. Florianópolis, UFSC, 2013.
- BRUGIONI, Elena. Contiguidades Ambíguas: Crítica Pós-colonial e Literaturas Africanas *in Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique*. Org. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições Colibri, 2012.
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1980.
- COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- FALEIROS, Monica de Oliveira. A narrativa poética de Guimarães Rosa: Uma leitura de “Nada e a nossa condição”. Itinerários, Araraquara, n. 25, 159-169, 2007
- FANON, Frantz *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.
- GLISSANT, Édouard. Introdução *a uma poética da diversidade*. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juíz de Fora. Editora: UFJF, 2005.
- HALL, Stuart. Pensando a diáspora *in Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende- 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. A questão multicultural *in Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende- 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? *in Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende- 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- KANDJIMBO, Luís. A incompletude no processo de disciplinarização das literaturas africanas, *in África: dinâmicas culturais e literárias*. (Org) Maria Narareth Soares Fonseca e Maria Zilda Ferreira Cury. Belo Horizonte: Ed PUC Minas, 2012.
- LEITE, Ana Mafalda. Imagens/Temas da História e da Memória Colonial e Pré-Colonial *in Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique*. Org. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições Colibri, 2012.
- LEITE, Ana Mafalda. Reescrever os limiões da História para repensar a Nação *in Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique*/ org. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MATA, Inocência. Disposições críticas da contemporaneidade pós-colônia *in A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Manaus, AM: UEA Edições, 2013.

MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *in A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Manaus, AM: UEA Edições, 2013.

MATA, Inocência. A literatura, universo da reinvenção da diferença *in A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Manaus, AM: UEA Edições, 2013.

MATA, Inocência. A invenção do espaço lusófono: a lógica da razão africana *in A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Manaus, AM: UEA Edições, 2013.

MBEMBE, Achille. África insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Edições Pedagogo, 2013.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad

MIGNOLO, Walter. Cambiando Las Éticas y las Políticas del Conocimiento: Lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. Duke University, Durham, Estados Unidos, 2005.

MIGNOLO, Walter. La opción descolonial. Estados Unidos: Letral, nº1, Duke University, 2008.

MOREIRA, Terezinha. A identidade moçambicana no ilusória espelho da raça *in Mia Couto: um convite à diferença*. (org) Fernanda Cavas, Rita Chaves, Tania Macêdo. São Paulo: Humanitas.

NOA, Francisco. Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária. São Paulo: Editora Kapulana, 2015.

PARADISO, Silvio. *Religião e religiosidades nas literaturas africanas pós-coloniais: um olhar em Things Fall Apart, de Achebe e O outro pé da sereia, de Mia Couto*. Tese de doutorado- UEL, Londrina, 2014.

PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina *in A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIOS, Peron Pereira Santos Machado, A viagem infinita: um estudo de Terra Sonâmbula. Recife, 2005.

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

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*, tradução Rosaura Eichenberg.- São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SECCO, Carmen L.T. Os Outros Pés da História (uma leitura de *Choriro*, de Ba Ka Khosa, e de *O outro pé da sereia*, de Mia Couto) in *Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique*/ org. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p.91-106.

SHOHAT, Ella. Notes on the post-Colonial. In: *Social text*, No. 31/32, Third World and PostColonial issues. Published by: Duke University Press, 1992.

SPIVAK, Gayatri Chalkravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo horizonte: Editora da UFG, 2010.

TADIÉ, J. -Y. *Le Récit poétique*. Paris: Gallimard, 1994.