

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

Jeferson de Souza Tenório



QUANDO É SER AFRICANO?
EM BUSCA DO OUTRO PÉ E OUTROS NILISMOS NA OBRA DE
MIA COUTO

Orientadora: Prof^a Dr^a Ana Lúcia LiberatoTettamanzy

Porto Alegre

2013

JEFERSON DE SOUZA TENÓRIO

QUANDO É SER AFRICANO?

*EM BUSCA DO OUTRO PÉ E OUTROS NILISMOS NA OBRA DE
MIA COUTO*

Dissertação apresentada à banca examinadora ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para a obtenção do título de mestre em Letras, sob a orientação da Prof^a Dr^a Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

PORTO ALEGRE

2013

“- Há muito que lhe queria dizer isto, Mwadia Malunga:
você ficou muito tempo lá no seminário, perdeu o espírito das nossas coisas,
nem parece uma africana.
- Há muitas maneiras de ser africana.
- É preciso não esquecer quem somos.
- E quem somos, compadre Lázaro, quem somos?
- Você não sabe?”

AGRADECIMENTOS:

Ao meu filho, João Tenório, que adivinha vãos e me ensina outros.

A minha família, Sandra Inês e Úrsula Ingrid, que fizeram de suas vidas a minha pátria.

À Ana Tettamanzy, minha orientadora, que abriu a porta, acendeu a luz e me resgatou das vezes que pensei em desistir.

Aos meus amigos que me apoiaram, e me aguentaram, e me perdoaram pelas minhas ausências quando precisaram de mim.

E um profundo agradecimento aos que direta ou indiretamente me ajudaram a procurar o outro pé:

Jorge Frões, Antonio Vivaldi, Ligia Savio, Mia Couto, Surian Seidl, Arthur Schopenhauer, Renata Ávila, Frantz Fanon, Cristina Mielczarski, Ogum, Benjamin Southman, Jaqueline Bohn Donada, Ludwing Bethoveen, Mawdia Malunga, Ediane Gheno, Chico Buarque, Paulo César Dias, Macabéa, Nei Lopes, Jurandir Dornelles, Pepetela, Roland Barthes, Chopin, Ricardo Barberena, Otelo, Jane Tutikian, Cartola, Laura Padilha, Simone de Beauvoir, Xangô, Gabriela Silva, Platão, Philip Glass, Mauren Przybylski, Augusto Matraga, Luciene Simões, Raskolnikov, Laura dela Valle, Gustavo Ruckert, Barteby, Ana Maria de Souza, Riobaldo, Carolina Maria de Jesus, Bianca Bratkoviski, J. M. Coetzee, Rose Rolim, Nietzsche, Luis Kalife, O Esteves sem metafísica, Racionais Mc's, Kaká Werá, Le Corbusier, Carlos Carreiro, o Senhor Valéry, Benjamin Abdala Junior, Sonny Boy Williamson, Dom Quixote, Inocência Mata.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é o de discutir o modo como o escritor moçambicano Mia Couto problematiza a identidade dos africanos, já que a representação das personagens aponta, freqüentemente, para reflexões que giram em torno das questões sobre a globalização e a pós-modernidade. Escolhi o livro *O outro pé da sereia* (2009) como corpus principal desta pesquisa por ser uma obra que procura desconstruir os arquétipos sobre a África e seus povos representados no imaginário do homem ocidental. Imagem, esta, que foi construída a partir de uma visão eurocêntrica. Nesta perspectiva, identifiquei que a obra de Mia Couto apresenta uma visão niilista quanto aos construtos identitários e, dessa forma, problematiza ao mesmo tempo em que desmistifica a África como um lugar de regresso da diáspora em busca de suas raízes. A partir deste recorte busquei questionar, sob a perspectiva nietzschiana, o modo como os fatores sociais incidem na formação da subjetividade de cada indivíduo, buscando não mais uma Verdade fixa sobre a identidade dos africanos, mas questionar para quem e para que se busca esta Verdade, observando os desafios e as tensões do homem moderno representado em suas obras frente aos desafios da contemporaneidade. Assim esta dissertação procurou discutir e apresentar os construtos identitários a partir de fatores que julguei importantes como a pós-modernidade, a nação, a raça e o cosmopolitismo.

Palavras chaves: Mia Couto, niilismo, identidade

Abstract

The goal of this dissertation is to discuss how the Mozambican writer Mia Couto problematizes the identity of the African people, since the representation of the characters points out, often to reflections that revolve around the issues of globalization and postmodernity. I chose the book *O outro pé da sereia* as the main corpus of this research because it's a book that seeks to deconstruct those archetypes about Africa and its peoples represented in the imagination of Western society - an image that was built from a Eurocentric view. In this perspective, I have identified that the work of Mia Couto presents a nihilistic view about the identity constructs and thus problematizes as well as demystifies Africa as a place of return of the Diaspora in search of their roots. From this crop I sought to question from a Nietzschean perspective, how social factors affect the formation of subjectivity of each individual, seeking no longer a fixed truth about the identity of Africans, but to whom and for what are we seeking that Truth, noting the challenges and tensions of modern society represented in its works before the challenges of contemporary times. This dissertation sought to discuss and present the constructs identity from factors judged important as post-modernity, nation, race and cosmopolitanism.

Keywords: Mia Couto, nihilism, identity

SUMÁRIO

OS VESTÍGIOS

1. COMEÇANDO A PROCURA: POR QUE PENSAR O PRESENTE?	09
--	----

OS TRAÇOS

2. ÁFRICA PÓS-MODERNA? DESDE QUANDO?	16
--	----

A RAÇA

3. DEMASIADO NEGRO, MAS SEM PIEDADE.....	26
--	----

A NAÇÃO

4. MINHA NAÇÃO É UMA VARANDA: A INVENÇÃO DA PÁTRIA E OUTRAS INVENÇÕES	44
--	----

A DOR NÃO NOS MATARÁ

5. QUANDO É SER AFRICANO? A SUBJETIVIDADE NO LIMITE NA ERA DA TÉCNICA	58
--	----

NÓS

6. PARA CONTINUAR A PROCURA: PENSANDO O OUTRO EM NÓS.....	76
---	----

7. AS LEITURAS.....	81
---------------------	----

Os vestígios

1. COMEÇANDO A PROCURA: POR QUE PENSAR O PRESENTE?

Nós não somos quem vocês pensam.

(Rosie Southman)

Pensar o “agora” é contemporâneo. A cultura do pensamento ocidental por diversas vezes rechaçou a possibilidade de pensarmos o presente. O argumento principal passava pela ideia de que era preciso pensarmos o “agora” com um determinado distanciamento temporal, para não correremos o risco de cairmos em equívocos. No entanto, o pensamento contemporâneo tem mostrado que mais do que uma tendência, pensar o presente é uma necessidade dos homens. Na verdade, a vida cotidiana nos empurra, a todo o instante, para os questionamentos que vão constituir nossa maneira de ser.

O tema da identidade é um assunto recorrente na obra do escritor Mia Couto, por esse motivo, a fortuna crítica tem produzido um número razoável de teses, dissertações e artigos nesse sentido. Muito se tem escrito a respeito e as abordagens têm sido baseadas nas teorias que procuram refletir a relação da tradição – como um elemento importante na construção da identidade – com a visão de uma África criada pelo Ocidente. Grande parte deste tipo de problematização traz em seu arcabouço os postulados teóricos do colonialismo e do pós-colonialismo.

Tais discussões são importantes, pois é necessário pensar nos efeitos provocados pelo sistema da colonização. No entanto, a intenção desta pesquisa também levou em consideração as teorias contemporâneas da pós-modernidade, que cercam, em alguma medida, as obras do escritor Mia Couto e que nos possibilitam refletir sobre a identidade moçambicana.

Durante a primeira leitura no livro “O outro pé da Sereia” (Companhia das Letras, 2009), na disciplina de Mitos portugueses, ministrada por minha orientadora, na UFRGS, já foi possível perceber alguns questionamentos dos personagens em torno das matrizes que constituem a identidade. Após uma segunda leitura, notei que havia uma série de contestações muito próximas daquelas a que o filósofo Nietzsche contestava: A ideia de Verdade. A partir desta constatação desenvolvi a pesquisa neste sentido. Desse modo, julguei

pertinente trabalhar com os seguintes aspectos com o intuito de questionar as verdades estabelecidas em torno de:

- O contexto pós-moderno e a literatura africana
- A discussão étnico-racial
- As discussões sobre pátria e pertencimento
- A subjetividade e a religiosidade frente a era da técnica e do sistema capitalista.
- Pensar o cosmopolitismo como uma outra forma de pensar as relações entre as pessoas num mundo globalizado sob a ótica literária.

Neste sentido, a filosofia niilista de Nietzsche pareceu-nos adequada para a reflexão a que se propõe esta dissertação. Desse modo, o objetivo aqui não será o de esmiuçar a filosofia nietzschiana, nem tampouco provar ou trazer à luz Verdades. Nossa proposta vai ao encontro do pensamento niilista de Nietzsche que procura negar um presente estabelecido por forças socioculturais e propor, dessa maneira, uma ideia de reinvenção do indivíduo enquanto sujeito inserido num contexto social. Com efeito, nossa prioridade é o método nietzschiano no que diz respeito à construção idealizada do outro e de si mesmo. Pretende-se, aqui, buscar argumentos que possam negar a realidade que nos cerca e refletir sobre os construtos identitários dos moçambicanos.

Mesmo que pensar o presente seja contemporâneo, não podemos negar que sempre há o risco de cometermos equívocos, justamente porque essa é uma das condições para pensá-lo. Além disso, tenho consciência de que estarei dissertando sobre a literatura de um país africano que, por consequência, possui uma outra trajetória filosófica e cultural. No entanto, o que me interessou foi a contestação da história enquanto construto idealizado e forjado pelo outro, ou seja, o Ocidente. Desse modo, aceito a ideia de que a contestação da história deve ser a partir de uma postura niilista. Porque, às vezes, é preciso negar para sobreviver.

Eu tinha a clareza de sabermos que Nietzsche nunca foi ao continente africano, nem tão pouco a cultura local teve grande contato com sua obra. Entretanto, não é necessário que os habitantes de Moçambique tenham de ler

Nietzsche para exercer uma postura combativa, não nos parece necessário que eles tenham de conhecer a teoria niilista para que possam negar as identidades forjadas pelo outro. Por esta razão, entendemos que a filosofia niilista é praticada diariamente por homens e mulheres que desejam ser o que quiserem e quando quiserem. Entretanto, os fatores que engendram a pós-modernidade e o sistema capitalista com frequência impedem que as pessoas sejam aquilo que de fato querem ser.

Por outro lado, eu também sabia que deveria encontrar um equilíbrio entre a estética literária de Mia Couto e a filosofia niilista de Nietzsche. Dessa forma, eu não poderia conceber o “Outro pé” como uma obra pretensamente niilista, baseada pela teoria nietzscheana. Por certo, o caminho a ser percorrido não era esse. O ponto de equilíbrio foi o de compreender que encontrar traços niilistas em Mia Couto fazia parte da minha leitura sobre sua obra, o que não significava que esta seria a mesma visão do autor. O que fiz, portanto, foi rastrear, através de minha interpretação esses vestígios.

É possível perceber em “O Outro pé dá sereia” o discurso que alguns críticos chamam de “processo de retraditionalização¹”, ou seja, o escritor das ex-colônias tem tido o papel de criar pressupostos que deem condições de exercer um pensamento mais enraizado no solo e nas culturas africanas para que, desse modo, os indicadores identitários deixem de ser definidos a partir de categorias criadas pelos outros.

No entanto, a idealização de uma tradição recuperada como forma de dar uma unicidade identitária oferece perigos e armadilhas, a ideia de africanidade parece ter caído num limbo em que é possível reencontrar o “paraíso perdido”. Ainda, segundo o próprio Mia Couto (COUTO 2009), pensa-se muito que se os africanos romperem com a tradição perderão para sempre sua identidade, como se a África fosse o último reduto do primitivismo no mundo. Essa invenção europeia sobre a África procura uma espécie de virgindade étnica e racial.

É importante lembrar que a África, por si só, já é um continente marcado pela hibridez, seja por conta das centenas de línguas, seja por conta das diferenças religiosas e culturais existentes em cada país. Assim, a diáspora,

¹ O processo de retraditionalização foi observado pelo teórico Patrick Chabal no livro *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Rio de Janeiro, Ed. Palavra Africana, 1994.

consequentemente, terá um caráter híbrido, portanto não pode ser interpretada como a perda de uma pureza, mas sim *como um princípio de crescimento que ajudou a formar o mundo moderno* (GILROY, 2009, p. 47). Entretanto, esse princípio de crescimento promovido pela diáspora é paradoxal, porque a contribuição negra foi ocultada pelo véu do obscurantismo étnico branco.

É paradoxal porque o racismo moderno não reconheceu os negros como pessoas com capacidades cognitivas ou mesmo com uma história intelectual e estética, isto é, os negros integram o Ocidente sem fazer parte completamente dele. Aimeé Césaire (1998), poeta, pensador, nascido na Martinica e crítico contundente do colonialismo, diz que o evento escravagista foi tão traumático que promoveu um apagamento da história africana.

Ainda, segundo Paul Gilroy (2004), os estudos culturais ingleses e afro-americanos, marcados por uma perspectiva etnocêntrica e nacionalista, criaram a falsa ideia de que cultura sempre flui em padrões correspondentes à fronteira do Estado-nação. Esta correspondência acabou se tornando uma tentativa de atribuir aos negros uma identidade fechada e estável. Nesse momento é que temos o advento da negritude como uma reação às formas coercitivas do mundo branco. Como escreveu Aimeé Césaire (1971, p. 34) “ninguém é negro impunemente, seja ele francês ou americano. Há um fato essencial, a saber, que ele é negro, e é isso que vale.” Assim surge a negritude como uma atitude que pretendia restabelecer a dignidade do mundo negro e efetivar a promoção valorativa da cultura negra.

O interessante é que a obra de Mia, inserida num contexto pós-moderno, estabelece uma série de questionamentos sobre os indicadores de identidade como o próprio discurso da negritude. Há claramente, em alguns de seus personagens, um gesto niilista quando o assunto envolve as questões raciais. Existe uma espécie de negação do discurso da negritude como uma filosofia capaz de abranger todos os indivíduos do mundo negro. Não creio que seja um julgamento do narrador ou mesmo que seja o caso de dizer que a negritude é um movimento ultrapassado, mas nos parece, sim, uma forma de negar o presente levando em consideração não mais a raça, mas a subjetividade de cada um.

O *Outro pé* também traz outros questionamentos quanto à ideia de nação enquanto parte desse construto identitário, nesse sentido esta

dissertação pretende refletir sobre as ideias de nação e nacionalidade no que diz respeito à sua interferência na formação identitária dos africanos, uma vez que, como afirma Benedict Anderson (2009, p. 33) “todas as nações modernas são, na verdade, ‘comunidades imaginadas’ porque mesmo os membros das mais minúscula das nações se conhecerão ou mesmo se encontrarão”.

Após o processo de independência do país, em 1975, Moçambique passou a sofrer com a terrível guerra civil. Em seguida, já com a paz estabelecida, o país passou a sofrer com a pobreza e a falta de estrutura básica. Ainda assim, Moçambique, como qualquer outro país, tem a necessidade de inventar seu passado para também poder imaginar um presente plausível e forte o suficiente capaz de mobilizar os cidadãos para o sentimento de pertencimento.

Ainda segundo Anderson (2009), as nações se formam não apenas por aquilo que os seus habitantes imaginam juntos, mas também por aquilo que esquecem juntos. Em *O outro pé* a reconstituição da nação passa pela estrutura temporal. O livro de Mia Couto ficcionaliza o passado e subverte-o, isto é, reinventa a história de Moçambique, pois a obra narra a travessia do Jesuíta português D. Gonçalo da Silveira, que deixa a cidade de Goa, na Índia, em 1560, para seguir até o reino de Monomotapa, na África, com o intuito de converter o imperador à fé cristã. Entretanto, é durante a travessia que Mia reconstrói a história oficial entrelaçando os acontecimentos do passado com os de um Moçambique atual. Na verdade, temos a narração dos primeiros indícios do processo que hoje chamamos de globalização.

É importante esclarecer que a dissertação não pretende responder a pergunta “quando é ser africano?”, pois, nos capítulos seguintes, veremos que este questionamento servirá para levantarmos outras perguntas que nos ajudarão a erguer uma reflexão sobre a identidade. Assim, a intenção é procurar, metaforicamente, o outro pé da história, o outro pé da escrita, ou simplesmente encontrar o “Outro”. E justamente por isso entendo que essa procura é um ato niilista, porque toda a procura é uma insatisfação. Um modo de discordar da vida. Precisamos lembrar que às vezes a vida não tem razão, e talvez a forma mais honesta de dizer isso a ela seja através da literatura. A literatura serve também para encostar a vida na parede. Não sei se a vida nos

deve explicações, mas é dever de cada indivíduo exercer uma postura de contestação.

Os livros de Mia Couto nos mostram que o processo da vida é extremamente complexo. As personagens fogem da ideia de unicidade por que a identidade anseia e demonstram uma infinidade de forças que estão sempre atuando, se chocando e se confrontando. A narrativa de Mia Couto representa personagens que dominam e se submetem ao mesmo tempo. Na verdade, elas representam aquilo que Nietzsche vai interpretar como um jogo de resistência determinado pela vontade de potência². Isso quer dizer que o ser humano vive pela vontade de expansão, e não pela imobilidade.

O homem vive em função da sua complexidade e da sua transitoriedade, ou seja, o jogo de resistência não é marcado por um fim, mas, ao contrário, é resultado das correlações de forças que são móveis e transitórias. Interpretar o mundo e contestá-lo é também um modo de se tornar senhor de um acontecimento. Interpretar é constituir.

Nietzsche afirma que interpretação significa a própria vontade de potência, por isso responder a pergunta que o título propõe seria ir contra a proposta dessa dissertação. Entendo, assim como Nietzsche, que o próprio ato de interpretar, enquanto vontade de potência tem existência não como “ser”, mas como um processo. Por isso podemos afirmar que os personagens que constituem os livros de Mia Couto nos revelam que no princípio não há identidade, não há um ser, o que há é a guerra que se instala silenciosamente em cada um de nós.

Desse modo, percebemos que, no fim das contas, não há a princípio senão um constante jogo interpretativo. Então, se o “ser” é uma ausência eternamente a ser preenchida, um fundamento sem fundamento, buscar uma identidade fere o fluxo incessante e móvel que nos constitui.

Certamente que não responder a pergunta “quando é ser africano?” ou mesmo “Quando é ser moçambicano?” não significa elaborarmos somente questionamentos. Interpretar é apontar saídas, mas é também fechar outras leituras, porque toda forma de interpretação é uma imposição, uma forma de violência. Assim, estou mais inclinado a discutir *quem interpreta*, e *por que*

² *Genealogia do mal*, cap II, frag. 12

interpreta de determinada maneira. O fato é que querer definir o outro e nós mesmos é uma intenção inerente ao homem. Não se trata, portanto, de extinguirmos as interpretações. Trata-se de buscarmos um equilíbrio, um fundamento, que, embora pareça utópico, é, para mim, o modo mais honesto que encontrei quando pensamos na convivência entre as diferenças: o cosmopolitismo.

Veremos ao longo dessa discussão que Mia Couto opta por um discurso estético e político que privilegia a celebração do cosmo enquanto condição da vida em sociedade. Seja pelo cosmopolitismo de Kwame Anthony Appiah, ou pelo de Celestin Monga, perceberemos que as personagens de *O Outro Pé da Sereia* estão cansados de ter raça, de ter pátria, de ter sexo, de ter religião, de ter uma identidade que os defina e, como tal, os empobreça. O cosmopolitismo, como veremos, é uma utopia, a mesma utopia encarnada no personagem D. Gonçalo ao dizer que está transitando de raça, ou mesmo na revelação de Jesustino ao dizer que as igrejas não importam, mas a fé da pessoas. Buscar o outro pé é buscar uma outra forma de pensarmos nossa condição enquanto indivíduos que carregam culturas diferentes. Desse modo, Appiah (2008, p. 24) parece indicar os caminho ao dizer que: “as culturas só são importantes se lhe importam as pessoas”

Os traços

2. ÁFRICA PÓS-MODERNA? DESDE QUANDO?

Eis a nossa sina:
esquecer para ter passado,
mentir para ter destino
(Barbeiro, de Vila Longe)

Antes de discutir possíveis características pós-modernas contidas nas obras de Mia Couto, é preciso que façamos uma reflexão sobre o movimento cultural do mundo africano. Em abordagens deste tipo, naturalmente, corre-se o risco de se cometer equívocos na medida em que as experiências políticas, econômicas e sociais não foram as mesmas nos países africanos entre si. Além disso, enquanto na Europa e na América o cenário cultural se modificava radicalmente na década de 60, a África lutava por sua independência, como bem explica Laura Padilha: “Desse modo a África não fez parte nem da euforia tecnocrata, nem da utópica crença das vanguardas em seu destino. Excluída, periférica e dependente, não participou da ‘festa’ da modernidade, social, política, histórica e cultural” (PADILHA, 2002 p. 319)

Ou ainda nas palavras de Linda Hutcheon: “O pós-modernismo não pode ser utilizado como um simples sinônimo para o contemporâneo. É que ele realmente não descreve um fenômeno cultural internacional, pois é basicamente europeu e (norte e sul) americano.” (HUTCHEON, 1987 p. 20)

Assim, falar da pós-modernidade numa África que estava em processo de independência e que precisava abrir um novo caminho, reconstruir nações, construir identidades, pressupõe, de certo modo, um descompasso teórico. Além disso, é preciso no mínimo desconfiar das teorias que trazem uma experiência muito diversa e totalizadora como é o caso da pós-modernidade.

Entretanto, Moçambique, assim como qualquer outro país da América ou da Europa, também foi afetado pelo sistema unificador, pela nova ordem: pela globalização. Portanto, através desse recorte, penso que seja possível tangenciar em que medida a globalização e a pós-modernidade contribuíram para a contestação identitária que os personagens de Mia Couto representam, ou para encontrar uma forma de pensar o “ser” Africano.

Já se sabe que, ao falarmos de identidade, não estamos nos referindo a algo fixo e seguro, pois “o campo de batalha é o lar natural da identidade,”

como sugere Zygmunt Bauman (2004, p. 34). O que houve, na verdade, foi um enfraquecimento, uma fragilização do conceito de identidade de tal modo que defini-la tornou-se algo cada vez mais escorregadio, cada vez mais provisório. Tal fragilização se deu enquanto a tradição e as instituições reguladoras da identidade também sofreram um enfraquecimento. As novas gerações não estão mais atreladas às questões de pátria e nação. As fronteiras no mundo globalizado se diluíram. No “admirável mundo das oportunidades fugazes” (2004 p. 48), como define Bauman, tornou-se necessária a volubilidade das identidades, não havendo, portanto, mais espaço para identidades rígidas e inegociáveis. A identidade passou a ser, obrigatoriamente, ambivalente.

Creio que toda essa discussão valida a possibilidade de avançarmos um pouco mais nesse terreno movediço. O passo adiante fica por conta de uma tentativa de pensar o que é ser moçambicano? Ou melhor: quando é ser moçambicano? Antes de mais nada é preciso dizer que não se pretende aqui resolver a identidade dentro da temporalidade que o advérbio “quando” sugere. A pergunta implica, na verdade, um desafio de pensar o “ser” moçambicano dentro dos vetores que englobam a contemporaneidade.

De fato é preciso não esquecer quem os moçambicanos foram, como foi referido na epígrafe desta introdução. No entanto, a consciência da história não determina, de certo modo, a maneira de ser do africano. “Somos um espelho à procura de sua imagem” (COUTO, 2005, 27), talvez este seja o ponto de partida para pensarmos no construto identitário que tem sido largamente baseado em *equivocos*, calcado, muitas vezes, na negação do outro. Entretanto, saber quem eu sou não significa a exclusão da diferença.

Devemos pensar também que, se, por um lado, o processo de globalização diluiu fronteiras, por outro, dissolveu as barreiras das distâncias tornando inevitável o contato entre o centro e a periferia colonizada. Conforme entende Milton Santos, “na história da humanidade é a primeira vez que tal conjunto de técnicas envolve o planeta como um todo e faz sentir, instantaneamente, sua presença” (SANTOS, 2004, p.25). Este contato intenso provocou, certamente, uma demanda de buscas por novas identidades. Se “A globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista” (SANTOS, 2004, p. 23), podemos acrescentar ainda que o capitalismo, por sua vez, é também um processo de ocidentalização.

Nesta conjuntura social é muito provável que haja uma produção de novas identificações tanto “locais” quanto “globais”. Em tempos de pós-colonialismo, o Ocidente se vê cara a cara com o “outro”, com o “exótico”. É aí que se dá a emergência do retorno da etnia, pois as culturas locais sentem-se ameaçadas pela globalização, têm medo de que as “raízes” se percam, que sejam engolidas pela pós-modernidade, entretanto, este raciocínio nos parece superficial e simplista, como nos esclarece Stuart Hall: “A idéia de que a globalização ameaça solapar as identidades e a unidade das culturas nacionais é muito simplista, exagerada e unilateral.” (HALL, 2005, p. 83)

Certamente, é preciso pensar numa outra forma de articulação entre o “global” e o “local”, mas, sobretudo, não podemos achar que a globalização tem o poder de extinguir culturas. O conceito de “atravessamento” cultural através da mundialização, como propôs Renato Ortiz (1996), corrobora para uma análise mais profunda, pois este conceito anula, de certo modo, a ideia de que a globalização assumiu tal situação produzindo um apagamento das fronteiras e de que todos passaram a viver em uma grande “aldeia global”. Anula também a pressuposição de que a globalização exclui culturas mais fechadas em suas tradições.

Parece-nos, entretanto, mais preponderante pensar, assim como Ortiz, que as culturas se mantêm mesmo que se modifiquem, que as fronteiras existem e que as histórias locais, nacionais e globais se atravessam, e este atravessamento se dá pela mundialização. No mundo pós-moderno, as ideias de conjunção e disjunção operam no mesmo sentido, na globalização há sempre uma tensão entre o particular e a diversidade, que não são, necessariamente, antagônicos. Assim, é um erro, como aponta Bauman, pensar que ao fortalecermos as identidades locais estaremos preservando as raízes: “A globalização atingiu agora um ponto em que não há volta. Qualquer um que defenda ‘identidades locais’ como antídoto contra os malefícios dos globalizadores está jogando o jogo deles e está nas mãos deles.” (2005, p.94)

Portanto, não se trata de ir contra a globalização, a questão não é esta. Não há como reverter esta situação unificadora do mundo. A questão é de que maneira podemos produzir uma outra globalização, como sugere Milton Santos. Uma globalização menos atroz e menos injusta. Até porque, usando a

metáfora de Bauman, “Não se pode ser contra a globalização, da mesma forma que não se pode ser contra um eclipse solar” (BAUMAN, 2004, p.94).

É neste contexto que discutir a identidade se torna imprescindível. Porque se as fronteiras estão porosas e diluídas há também um grande esforço de comunidades e países em erguer barreiras étnicas fazendo surgir, inevitavelmente, a xenofobia. O “outro” é visto como uma ameaça e é preciso levantar muros para impedir qualquer contato que possa interferir na “pureza” de uma determinada cultura, assim como afirma Stuart Hall no livro *Identidades culturais na pós-modernidade*: “O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas”. (HALL, 2005, p. 91)

A abertura proporcionada pelos estudos culturais a partir da década de 60 foi de suma importância para que se pudesse pensar em questões que fossem além das teorias marxistas. Para Stuart Hall (2003), o marxismo teve sua importância, mas não conseguiu dar conta das propostas que os estudos culturais pretendiam, justamente porque o marxismo foi engendrado dentro das concepções eurocêntricas, portanto não abarcava questões culturais. E é neste sentido que a discussão a que se propõe esta dissertação nos parece relevante, pois é preciso também procurar compreender de que modo os construtos identitários operam dentro das perspectivas de intelectuais que fazem parte do mundo africano, observar o modo como se constitui esse movimento que nega e afirma a própria identidade.

Por outro lado, é importante lembrar que Mia Couto faz parte de uma geração que dá continuidade aos traços modernistas de fundação das literaturas africanas de língua portuguesa, traços dentro do âmbito estético que caminhavam na direção da libertação nacional iniciada antes por escritores angolanos, moçambicanos e autores de Cabo Verde, Guiné-Bissau. As lutas pela independência moçambicana, intensificadas a partir da década 60, com a criação da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e depois com a independência do país, ocorrida em 1975, mergulharam Moçambique em sucessivas guerras civis, uma delas representada no clássico moçambicano *Terra Sonâmbula* (2010), de Mia Couto. O fato é que o projeto literário de Mia Couto como um todo revela uma preocupação em discutir a questão da

tradição cultural, assim como a retomada histórica de Moçambique, como sugere Jane Tutikian:

A cultura africana se impõe sobre o racional, dentro do projeto de Mia Couto de resgatar e afirmar suas tradições culturais e, ao mesmo tempo, recontar a história moçambicana, como povo, portanto mais do que território, cuja própria história foi reprimida, permitindo sua releitura sob um novo prisma, que não o ocidental, mas através de uma forma ocidental, seja pela reapropriação subversiva da língua (com grande incidência sobre o prefixo negador “des”) e dos provérbios europeus. Assim Mia Couto desconstrói a realidade linguisticamente, denunciando-a linguisticamente. (TUTIKIAN, 2006, p.84-85)

O fato é que as negociações para o término das guerras civis não significaram, no entanto, uma melhora nas condições do país, pois, como diz Salufo Tuco, um dos personagens de *Varanda do Franjipani* desencantado com o país pós-guerra: “Sofremos a guerra, haveremos de sofrer a paz” (COUTO, 2007, p.107). Isto representa o sentimento moçambicano esfacelado por políticas que mergulharam o país numa grande onda de insegurança e miséria, como podemos perceber mais precisamente nas palavras de Jane Tutikian:

Na verdade, o impasse militar entre o governo e a guerrilha da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) gerava muito sofrimento a uma população já depauperada. O processo de pacificação, adiado seguidamente em função dos desentendimentos entre as partes beligerantes, vai se iniciar apenas na década de 90. (...) As duas partes assinam um acordo em 1992. A estabilização é difícil. A miséria é generalizada e a incidência de tifo e cólera é alta. Há minas terrestres em grande parte do território, dificultando o cultivo da terra. (2006, p. 64)

Embora a construção de uma nação por muitos países africanos, como Moçambique, depois do processo de descolonização seja bastante recente, essa circunstância não impediu que o continente entrasse em contato com a globalização e com a pós-modernidade. Em nossa análise foi possível verificarmos que de alguma maneira a pós-modernidade e a globalização atravessam, em certa medida, as identidades da população africana. Além disso, outro aspecto importante nas obras de Mia Couto são as implicações contidas nos discursos sobre raças e etnias.

No livro *Cada homem é uma raça* (1998), por exemplo, aparece a difícil relação colonialista em Moçambique, dado o choque cultural entre os portugueses e africanos. Nos contos vemos a sabedoria dos velhos

responsáveis pelo repasse das tradições e a imaginação das crianças que absorvem as experiências passadas e assim reinventam suas próprias raízes, a partir disso o que temos é o conceito racial deslocado para além da epiderme.

A raça passa a ser da ordem da existência, pois, como diz um dos personagens portugueses em *O outro pé*, o padre Manuel Antunes: “Agora estou certo: ser negro não é uma raça. É um modo de viver. E esse será, a partir de agora, o meu modo de viver”. (COUTO, 2009, p 259) Deste modo, a obra faz duras críticas à forma como o Ocidente construiu um imaginário sobre a África e como isso afetou suas diásporas. O antropólogo afro-americano Benjamim Southman, um dos personagens mais emblemáticos nesta relação diaspórica, representa este imaginário;

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 escravatura. Era preciso esse regresso para que Benjamim Southman, historiador afro-americano, se reconstituísse, ele que se sentia como um rio a quem houvessem arrancado a outra margem. (COUTO, 2009, p.137)

A expectativa do regresso é movida principalmente pelo desconforto, quase uma espécie de desespero em busca das raízes. Southman busca a redenção, o descanso num sonho de pertencimento. Um sonho que não é seu, posto que fabricado pelo Ocidente.

É possível notar aí um certo tom de niilismo no discurso da negritude que perpassa grande parte da obra de Mia Couto. Assim, o que esta dissertação pretende é analisar, através de uma reflexão mais apurada, os efeitos que a pós-modernidade e a globalização provocam nos conceitos de raças e a forma como isso corrobora para as configurações da identidade moçambicana e, por conseguinte, africana.

Embora não se possa afirmar que a obra de Mia Couto seja pós-moderna, creio que ainda assim seja possível encontrarmos traços que podemos compreender como pós-modernos: em primeiro lugar, temos uma narrativa que abriga dois núcleos temporais que se entrecruzam. Um se passa no século XVI, em 1560, e o outro em um Moçambique contemporâneo de 2002. A ligação entre esses dois tempos se dá pela estátua de Nossa Senhora,

portanto uma (re)ligação por uma religiosidade sincrética e difusa. Certamente que a introdução deste aspecto temporal não faz de *O outro pé* uma obra pós-moderna.

No entanto, essa recuperação do passado sem aspectos nostálgicos, essa interpenetração da história pela ficção, aponta para aquilo que Linda Hutcheon chama de “metaficção historiográfica”. As obras pós-modernas, ainda segundo Linda, não apresentam características de nostalgia, pois:

Não é um retorno nostálgico; é uma reavaliação crítica, um diálogo irônico com o passado da arte e da sociedade, a ressurreição de um vocabulário de formas arquitetônicas criticamente compartilhado (...) Suas formas estéticas e suas formações sociais são problematizadas pela reflexão crítica. (HUTCHEON, 1987, p 20)

Além disso, outro aspecto importante presente na obra de Mia Couto é o tom irônico de contestação crítica, a reflexão provocada pela paródia, que também é bastante frequente nas obras pós-modernas:

- Não, não entendo. Para mim, escravatura é escravatura... Afro-americanos querem saber só dos brancos que nos levaram a nós para a América.
- Mas nós nunca fomos para a América...
- Não nós, aqui. Mas nós, e faz um gesto largo com as mãos, os pretos, sim. Cauteloso, Zeca Matambira ainda ousou a dúvida:
- Mas aqui, em Vila Longe, houve quem fosse levado nos navios? Eu acho que não...
- Acha? Pois vai passar a achar o contrário. Nós vamos contar uma história aos americanos. Vamos vender-lhes uma grande história. (COUTO, 2009 p. 133)

Podemos perceber a intenção do autor em não reproduzir o que a história oficial tem narrado; utiliza um tom paródico e contestatório para refletir o passado. Este posicionamento crítico vai ao encontro do que Linda Hutcheon pensa:

Mas quero afirmar que é exatamente a paródia – esse formalismo aparentemente introvertido – que provoca, de forma paradoxal, uma confrontação direta com problema da relação com o estético com o mundo de significação exterior a si mesmo, com um mundo discursivo de sistemas semânticos socialmente definidos (o passado e o presente) – em outras palavras, com o político e o histórico. (HUTCHEON, 1987 p. 42)

Deste modo, podemos notar que o *O outro pé* carrega, portanto, alguns vestígios e traços de uma certa pós-modernidade, justamente por conter em sua composição estética a reconstrução ficcional da África através de um retrato crítico e irônico da população de Moçambique, o que torna bastante pertinente o modo como os construtos identitários se configuram dentro de teorias como a pós-modernidade.

Na verdade, a narrativa de Mia Couto parece, a todo o momento, em sua estrutura discursiva, contestar o “lugar” dos africanos que é, segundo ele, uma categoria criada pelos outros. *O Outro pé* é um questionamento da africanidade, já que esta tem sido motivo de muitos equívocos e mistificações. Parece haver uma grande preocupação em “dar” uma essência para os africanos, como se eles devessem permanecer alheios à globalização. No livro *Pensatempo*, Mia Couto reflete sobre isso:

Quando falamos de mestiçagens falamos com algum receio como se o produto híbrido fosse qualquer coisa menos “pura”. Mas não existe pureza quando se fala da espécie humana. (...) E nós perdemos “identidade” se atravessamos a fronteira do tradicional: é isso que dizem os preconceitos dos caçadores da virgindade étnica e racial. A posição entre tradicional – visto como o lado não contaminado da cultura africana. (...) (COUTO, 2005, p. 60-61)

A reflexão de Mia Couto contempla o seu projeto literário na medida em que suas personagens questionam essa “essência” africana. Na verdade, os personagens questionam o que é um africano autêntico, genuíno. Pensar Moçambique, valorizá-lo, recuperar suas tradições não significa ser devorado por um ufanismo cultural. Reafirmar uma cultura não significa excluir outras. No trecho abaixo, de *O Outro pé*, vemos uma cena que ilustra esta perda da “essência” cultural dos africanos:

- (...) O senhor bom? Como vai a vida pessoalmente?
- Ora, eu continuo sempre na mesma: vou fazendo o favor de viver. Mas agora, a minha vida vai mudar. Vejam só...
Lázaro dobrou o tronco para ir ao fundo do bolso e retirar algo que a Zero pareceu um pequeno rádio a pilhas.
- Um telemóvel, meus amigos.
Zero e Mwadia permaneceram impassíveis enquanto o outro agitava o minúsculo telefone como uma bandeira vitoriosa.
- Eu já estou no futuro. Quando chegar aqui a rede, já posso ser conectado para serviços internacionais. (COUTO, 2009, p.133)

Aqui o personagem Lázaro é um curandeiro habitante de um lugar afastado da vida urbana, que parece, portanto, caber dentro do arquétipo de um típico africano, dotado de uma áurea sobrenatural e mística. No entanto, somos surpreendidos quando o curandeiro retira um celular e diz satisfeito que agora ele está no futuro.

Assim, o recurso paródico utilizado provoca paradoxalmente um confronto direto com o problema do discurso essencialista e o mundo das significações interiores, ou seja, temos a instalação de um aspecto contraditório no personagem, com a intenção de desestabilizar as convenções, oferecendo, dessa forma, uma outra possibilidade de leitura estética ou política. Com efeito, esta outra possibilidade demonstra, como escreve Mia Couto em *Pensatempo*, que:

Os africanos não necessitam de corresponder à imagem que os mitos europeus fizeram deles. Não carecem de artifícios nem de fetiches para serem africanos. Eles são africanos assim mesmo como são, urbanos de alma mista e mesclada, porque a África tem direito pleno à modernidade, tem direito de assumir as mestiçagens que ela própria iniciou e que a tornaram mais diversa e, por isso, mais rica. (COUTO, 2005, p. 62-63)

Isso significa que as nações não se fazem presas às purezas ancestrais. Se a África é uma invenção do Ocidente é bem verdade que muitos africanistas persistem em mantê-la nessa redoma arcaica, como se o continente africano fosse o último reduto do primitivismo da humanidade. Não se pode exigir de escritores como Mia Couto uma autenticidade literária africana. E talvez esse seja o grande desafio dos escritores africanos na pós-modernidade; pertencer a uma sociedade afetada pela globalização e seus efeitos tendo, por outro lado, a consciência de um pertencimento identitário.

A raça

3. DEMASIADO MOÇAMBICANO, MAS SEM PIEDADE

Pequenas ações divergentes são necessárias! – Agir, em questões do costume, mesmo que uma única vez, contra seu melhor entendimento; quanto a isso, abandonar-se à praxe e reservar-se a liberdade espiritual; fazer como todos e assim manifestar a todos a gentileza e benefício, como que em reparação pelo que há de divergente em nossas opiniões (NIETZSCHE, 1999, p. 159)

A filosofia niilista de Nietzsche é baseada, sobretudo, na negação da realidade de determinados valores sociais. Uma espécie de desvalorização do presente como uma forma de superar o homem em si mesmo no presente. A crítica nietzschiana parte da negação platônica que divide o mundo em dois eixos: o mundo das ideias, e o mundo terreno. Essa mesma ideia serviu de base para a doutrina do cristianismo, que adota o mundo das ideias de Platão e o transforma em paraíso.

O segundo momento da crítica nietzschiana é o niilismo à modernidade. Com a morte de “Deus” através do nascimento da ciência, a religião perde valor. O niilismo moderno cria uma outra ilusão; o futuro. Partindo da ideia de que o tempo é um *constante devir* (Platão, 1998), em que a cada instante entramos num fluxo volátil, a ideia de futuro aparece como uma forma de negar o presente, já que as realizações parecem estar num outro tempo. No entanto, a proposta nietzschiana propõe uma lógica justamente ao contrário: busca uma superação de si mesmo no presente.

É importante dizer que a filosofia Nietzscheana não busca a Verdade, como muitos filósofos fizeram, já que ela sempre será relativa. A postura crítica de Nietzsche busca uma outra proposição: “para quem e para que a Verdade?” (NIETZSCHE, 2007, p. 104). Desse modo, Nietzsche passa não mais pela relatividade, mas por uma filosofia centrada na recepção de uma determinada Verdade no outro. Não mais o que é a Verdade, mas quais os efeitos que essa Verdade produz nos indivíduos.

O intuito desta dissertação é apresentar uma abordagem niilista de Nietzsche. No entanto, o niilismo é um conceito filosófico bastante amplo e com diversas visões, o que pode ocasionar uma confusão teórica. Assim, nossa intenção está baseada nas seguintes concepções:

A primeira refere-se à própria etimologia da palavra: nihil, “nada” em latim, está ligada ao sentido mais literal, a negação das Verdades estabelecidas. Se pensarmos na história africana e em suas diásporas, verificaremos que a atitude de negar ergueu diversos movimentos revolucionários: como as teorias radicais da violência dos Panteras Negras, por exemplo. Segundo Celestain Monga (2010), o niilismo negro serviu de base para o:

Fermento do nacionalismo pragmático, de Martin R. Delany, militante abolicionista negro americano do séc. XIX e fundador do nacionalismo negro, e ainda que a negritude defina como explosão de cólera positiva e transformadora. (MONGA 2010, p. 36)

A segunda concepção que nos interessa é aquela ligada a um niilismo que celebra o absurdo nada, como defendia Nietzsche. Uma postura que celebrava a incapacidade de transformar a sociedade e ao mesmo tempo ainda refutava a ideia de toda e qualquer ação nesse sentido. Não se trata de uma inércia, mas daquilo que compõe diretamente a metafísica de Nietzsche: a morte de Deus, a decadência dos valores sociais, o pessimismo e o desprezo pela autopiedade. Para serem céticos em relação às ilusões, os africanos não precisam das frases nietzschianas, cultivar um certo ceticismo é uma questão de sobrevivência.

Contudo, podemos ainda pensar numa terceira concepção adotada que é justamente aquela mais ativa, e talvez aquela que esteja mais evidente nos livros de Mia Couto. Ativa porque, independentemente da morte, da consciência de nossa finitude, é necessário dar sentido à vida, ou seja, é preciso construir uma filosofia forte o suficiente que nos possibilite viver apesar da constante eminência da morte. Nesse caso, o niilismo é uma postura filosófica que nos permite agir contra os mecanismos que podem oprimir nossa maneira de viver.

Portanto, pensar a negritude como um passo importante dentro da revalorização do mundo negro é tão importante quanto rejeitar a sua caricaturização promovida pela mídia, reduzida quase sempre a um imaginário de mazelas, sofrimento e guerras.

Se os personagens de Mia Couto não discutem a metafísica ou a epistemologia de Nietzsche, não quer dizer que suas ações não sejam uma forma cética de questionar os valores morais de uma sociedade, como é o caso da reflexão da personagem Rosie ao dizer: “estou cansada de ter pele” (COUTO, 2009, p. 296). Nos parece um desabafo que só pode ser alcançado após uma reflexão muito particular e atenta que permite decifrar o absurdo de ser julgado pelo único fato de ter uma pele negra.

Para Nietzsche, a negação de si mesmo enquanto sujeito afetado historicamente é a condição para buscar suas próprias verdades. A superação do homem passa por aquilo que Nietzsche vai definir como Super-homem, um ser capaz de ir para além do bem e do mal, sem culpas, sem desejos, um homem acima dos outros homens, no entanto, o super-homem de Nietzsche é, senão, uma idealização que jamais poderá ser alcançada. Para Nietzsche o homem deve caminhar na busca de ser o máximo de si. Isso também é uma idealização na medida em que não sabemos quando chegaremos ao nosso máximo.

Com efeito, é o método nietzschiano que iremos nos ocupar já que sua teoria nos permitiu fazer uma análise das personagens que nos dessem condições de problematizar as questões raciais e étnicas e, conseqüentemente, as questões identitárias que envolvem os traços da globalização e pós-modernidade, visto que as relações étnico-culturais na contemporaneidade têm mudado nossa percepção em relação ao outro e a nós mesmos.

Talvez falar de “percepção” seja a forma mais adequada para iniciar esta questão, na medida em que Mia Couto se propõe a fazer, através da literatura, uma espécie de revisionismo das mentalidades sobre a África. E é dentro desse revisionismo que podemos identificar a postura niilista em sua obra.

Por muitos séculos a ordem de um discurso ocidental sobre o continente africano prevaleceu, mostrando uma visão simplista e homogeneizadora de sua cultura. Assim, nos parece que toda a obra de Mia Couto caminha para a contestação desse discurso, demonstrando que a África é um continente marcado por histórias locais diversas, de povos caracterizados pela multiplicidade étnica e cultural.

É importante pensarmos que quando o expansionismo europeu começou a travar contato com a África, havia uma outra realidade bastante diferente daquela imaginada: nações míticas movidas por costumes primitivos. Toda a história africana anterior ao colonialismo foi solapada de tal modo que o imaginário sobre a África ainda possui um caráter estático. Neste sentido, Joseph Ki-Zerbo chama a atenção para o seguinte:

A história africana era desconhecida no ocidente. Fiz meus estudos no âmbito francês, com manuais franceses. Não havia nada no programa que tratasse da África. Ainda pequenos, tínhamos de utilizar um livro de histórias francês que começava assim: “Nossos antepassados gauleses...” Assim, no início da nossa formação, houve deformação (...) Nós, os historiadores africanos, realizamos a mudança indo mais longe. Afirmamos a necessidade de refundar a história a partir da matriz africana (...) Foi por esta razão que nós dissemos que tínhamos que de partir de nós próprios para chegar a nós próprios. (KI-ZERBO, 2009, p. 14-15)

Como se pode ver, o sistema educacional colonial do Ocidente contribuiu em larga escala para a ideia de uma África intacta, presa no primitivismo, assim como o apagamento progressivo de sua história. Nos primeiros contatos com o continente africano, o que os europeus encontraram, portanto, foi um continente que já tinha mais de cinco mil anos de história, depararam-se com uma África híbrida, marcada por um longo histórico de contatos com outras civilizações. Segundo Ana Lúcia Danilevicz Pereira (2007) antes mesmo da chegada dos europeus, os africanos mantinham contato com o mundo exterior:

Na África Ocidental, surgiu uma série de reinos de população negra, cuja base econômica estava no controle das rotas comerciais transarianas. A antiga Costa do Ouro, atual Gana, deve o seu nome moderno ao de um antigo império que dominou a África Ocidental durante o período que corresponde à Idade Média européia. Reino de Gana ficava a muitos quilômetros ao norte do atual, entre o deserto do Saara e os rios Niger e Senegal. (...) Por volta do X os comerciantes árabes estabeleceram-se na África Oriental, aprenderam línguas locais, e tornaram-se intermediários, comprando mercadorias dos africanos e repassando aos comerciantes do mar. No século XI, as guerras na Pérsia e na Arábia forçaram muitos árabes a ocuparem definitivamente áreas da África Oriental. A miscigenação cultural e o casamento desses árabes com mulheres africanas locais geraram algum tempo depois, uma nova cultura. (PEREIRA 2007, p. 34 – 35)

No entanto, não se quer aqui negar algumas características de ordem animista que alguns países africanos apresentam. É certo que em alguns locais

os nativos nascem, vivem dentro de um sistema tradicional onde os costumes de cunho ancestral revelam um caráter místico.

O perigo reside em acreditar que essa é a única característica possível dos africanos. Não se pode negar o caráter heterogêneo que a diversidade social apresenta no mundo contemporâneo, ou seja, é necessário pensarmos numa coexistência de estilos de vida, justamente porque o processo de urbanização dentro da sociedade africana forçou a convivência com a globalização de tal maneira que os avanços tecnológicos e a economia das grandes corporações passaram a fazer parte do cotidiano dessas pessoas, como em qualquer outra parte do mundo.

Dessa forma, intelectuais como Mia Couto também estão inseridos num contexto de sociedades bastante complexas, em que a Europa e a América dialogam a todo momento com a cultura africana. O que resulta dessa heterogeneidade é uma identidade que está sempre num processo de mudança. Como bem explica Walter Mignolo:

Mesmo nas mudanças aparentemente mais incisivas de identidade individual, permanecem as experiências anteriores, embora reinterpretadas com outros significados. Entre um self fixo e imutável, por de trás das aparências e uma plasticidade total, procuro captar o jogo da permanência e da mudança. (MIGNOLO, 2003, p. 120-131)

Captar este jogo de permanência e de mudança na formação da identidade tem sido um dos temas frequentes nos livros de Mia Couto, como um modo de contrapor a ideia de que o “outro” deve ser lançado numa condição de eterno estranhamento, guardado num imaginário sempre exótico, mantido à distância, enquadrado numa categoria de estranho, em que não há espaço para singularidades. Em Mia Couto, percebe-se claramente um discurso que procura revelar um estilhaçamento dessas mentalidades coercitivas, um discurso que abre possibilidades de pensarmos, em primeiro lugar, nas pessoas, para depois partirmos para o sujeito social.

Mas acredito que antes de discutir as questões raciais em “O outro pé”, se faz necessário discutir um livro bastante significativo em sua obra: “Cada homem é uma raça”. Nesta obra o que predomina nos contos é a difícil relação colonialista em Moçambique, dado o choque cultural entre os portugueses e africanos. Nos contos vemos a sabedoria dos velhos

responsáveis pelo repasse das tradições e as crianças que absorvem as experiências passadas e assim reinventam suas próprias raízes, a partir disso o que temos é o conceito racial deslocado para além da epiderme. A raça passa a ser da ordem da existência. Na epigrafe que abre o livro:

Inquirido sobre sua raça, respondeu:
- a minha sou eu, João Passarinheiro.
Convidado a explicar-se, acrescentou:
- Minha raça sou eu mesmo.
A pessoa é uma humanidade individual.
Cada homem é uma raça, senhor polícia.

Do livro *Cada Homem é uma Raça*

Percebemos que a questão identitária e a consciência hierárquica estão numa situação de confronto justamente porque a fala é dita dentro da ordem de intolerâncias raciais. No conto “O embondeiro que sonhava pássaros”. Descreve um vendedor de pássaros, João Passarinheiro, que seduz a cidade dos brancos com aves encantadas, despertando a admiração das crianças e a desconfiança dos adultos. O menino Tiago começa a freqüentar a casa de João, que na verdade é uma grande árvore. A partir de então os brancos passam a não suportar mais a invasão de um homem negro que passeia de pés descalços pelas ruas.

Os homens da cidade decidem dar fim naquela situação. Decidem ir até o embondeiro e ateiaram fogo. No entanto, descobrem que quem estava lá dentro era o menino Thiago. A morte de Thiago representa o choque cultural entre portugueses e africanos. Passarinheiro simboliza o antes da colonização, ou seja, é através dele que vemos o despertar das tradições e a manutenção da memória cultural, através da magia, do encantamento. O menino Thiago parece representar o “depois” da colonização, pois se os velhos detêm a sabedoria e são responsáveis pelo repasse das tradições, são as crianças que absorvem as experiências passadas, ou que são capazes de reinventar suas próprias raízes.

Desse modo, o conto, assim como os outros textos do livro, apresentam uma visão em que a discussão étnica se dá numa outra instância, não a de

propor um acerto de contas entre raças, mas a de promover a visão humanística, algo que pode ser lido mais precisamente em Fanon:

O negro é um homem negro; isto quer dizer, devido a uma série de aberrações afetivas ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo. O problema é fundamental. Pretendemos nada mais nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo. Não teremos nenhuma condescendência pelos antigos governantes, pelos antigos missionários. Para nós, aquele que adora os negros é tão “doente” quanto aqueles que os execra (...). O essencial é deixar o homem livre. (FANON,1983, p. 10)

O conto “O apocalipse privado do tio Geguê” conta a história de Geguê e seu sobrinho. Tudo começa quando Geguê encontra uma bota. Dizem-lhe que deve livrar-se dela, e ele a joga no pântano. Naquela mesma noite, Zabelani, também sobrinha de Geguê, chega à casa em que moram os dois. O rapaz envolve-se com Zabelani. Então Geguê leva a moça de casa e a esconde, dizendo ao jovem que somente lhe será permitido recuperá-la se ele estiver disposto a obedecer a suas ordens. A partir daí, o sobrinho passa a protagonizar maldades, roubos e outros delitos, às escondidas, à noite. Durante o dia, ele e Geguê desempenham a função de vigilantes da guarda revolucionária, na qual também provocam confusão, utilizando-se de métodos violentos. Um dia, passando pelo pântano, o jovem encontra a bota abandonada e resolve procurar Zabelani. Quando descobre o paradeiro de sua prima, ela já fora levada pelo tio. Então ele volta a casa e, com a arma que Geguê lhe dera, dispara contra seu tio, a pedido deste. Depois foge, sem saber o destino do projétil.

A situação do povoado desse conto representa, de maneira alegórica, o estado do país nos anos subseqüentes à libertação do domínio português, em que se instalou uma grande desordem devido à guerra civil.

Um outro conto bastante emblemático, “A princesa russa”, narra a chegada de uma russa, chamada Nádia, na vila Manica e sua relação de amizade com Fortin. Nádia é casada com o dono de uma Mina. Fortin é um dos empregados que fica encarregado de cuidar de Nádia. Aos poucos a russa vai se inteirando das condições desumanas que os operários das minas enfrentam. Após o desabamento da Mina matando dezenas de homens, Nádia adoece ao ver tamanha tragédia. Assim, acaba revelando a Fortin que seu grande amor está na Rússia e se chama Anton. Cria-se a partir de então um

laço estreito de amizade baseada em confissões de dores e saudades. Mostrando que o sofrimento é comum a todos as raças.

Assim, passou-se o tempo. A senhora só piorava das forças. Eu entrava no quarto e ela muito me olhava, quase me furava com aqueles olhos azuis. Nunca perguntou se tinha chegado resposta. Nada. Só aqueles olhos roubados do céu me inquiriam e mudo desespero. (COUTO, 1999, p. 87)

O conto também avança na discussão sobre as questões étnica, demonstrando que deve haver uma espécie de comunhão entre as raças:

Ela tinha a pele branca que era minha, aquela boca dela me pertencia, aqueles olhos azuis eram ambos meus. Era como se fosse uma alma distribuída em dois corpos contrários; um preto e um branco. (...) Mas se eu era ela, então, estava eu a morrer no meu segundo corpo. Assim, me senti enfraquecido, desistido. Caí ao lado dela e ficámos os dois sem mexer. Ela, os olhos fechados. Eu evitando a sonolentidão. Sabia que se fechasse os olhos, nunca mais havia de abrir-me. (COUTO, 1999, p. 91)

Desse modo, “Cada Homem é uma raça” provoca uma reflexão que vai numa direção humanista. No entanto, isto não quer, de maneira alguma, causar o apagamento ou maquiagem as ações racistas produzidas nas ex-colônias. Acredito que essa discussão está de acordo com os estudos de Frantz Fanon, que no livro *Pele negra, máscaras brancas* (1983) desenvolve a tese de que a alma negra é uma criação dos homens brancos e analisa o que ele denomina de duplo-narcisismo, a idéia de que os brancos tornaram-se escravos de sua “branquidade”, assim como os negros tornaram-se escravos de sua “negrura”. Por fim, Mia Couto aponta para as discussões sobre etnias, fazendo questionamentos que, por sua vez, apontam para uma convivência mais justa entre as pessoas, independentemente da sua condição étnica.

Em *O outro pé* a organização estética dos personagens procura desconstruir alguns discursos de afirmações de raças e de etnias. Isto significa dizer que toda e qualquer afirmação étnica e racial pode ser nociva, portanto precisa ser sempre observada de perto. Neste jogo ideológico fica subentendido que o problema racial não foi resolvido, ao mesmo tempo em que é preciso avançar nas discussões. Sobre isso, o próprio Mia Couto³ nos esclarece:

³ FELINTO, Marilene. *Mia Couto e o exercício da humildade*. Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/1393,2.shl> Acesso em: 25 nov. 2010.

O racismo colonial era contra os mulatos, e os pretos. [...] Era um sistema que discriminava mais os pretos. Mas criou-se uma porta que determinou a diferença na comparação com a colonização inglesa. Aqui tu podias, sendo preto, ser branco. Podias ser assimilado. E passar a ter privilégios que tua raça não tinha. Se abdicasses daquilo que seria tua cultura, tua religião, o teu nome, porque tinhas que mudar de nome. O fator raça era um fator, mas não era o fator. Era um fator pelo qual se podia transitar. Essa é a diferença do racismo inglês, que tu sendo preto não tens saída és preto sempre.

A contestação de Mia vai nessa direção: a de apontar um caminho que possa libertar todos os homens de sua cor, mostrando que é possível viver para além das raças. Se Simone Beauvoir acrescenta em sua célebre frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”, parafraseando Simone, o que Mia parece nos dizer é que “não se nasce negro, torna-se negro”.

Para alguns personagens de o *Outro pé*, a cor da pele não é fixa, ela é transmutável, movente. O que revela que em todas as construções identitárias existem diversas maneiras de existir. Dentro dessa ótica temos alguns indícios desta possibilidade a partir de alguns discursos produzidos, como por exemplo, do personagem padre Manoel, um dos religiosos a bordo do navio negroiro:

- Acho que estou ficando negro, padre.
- Negro?
- Sim, um cafre.
- Agora começo a achar que você deveria falar com um médico.
- Falo sério, Vossa Reverência, sinto que estou mudando de raça . Até 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 as suas mãos obscurecendo. Mas agora era a pele inteira que lhe escurecia, os cabelos se encrepavam. 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, 2009, p.166-67)

O fragmento aponta para uma perspectiva que vai além do imaginário fixo de raça, isto é, subverte a ideia de que as raças são imutáveis. Pois, como comprovamos em Stuart Hall (2005), a raça como um conceito científico não se sustenta, porque ela é um conceito discursivo, e todo o discurso é ideológico. E a ideologia tende, por natureza, a obscurecer a origem do discurso que, na maioria das vezes, nasce engendrado no seio de uma estrutura opressora e exploratória e, neste caso, produz o racismo.

Sob esta perspectiva, optamos por uma visão que nos possibilitou avançar na problemática étnica. Nosso recorte também abarca o embate cultural entre a diáspora africana e os próprios nativos da África na discussão sobre a identidade, como podemos verificar no fragmento abaixo:

- Uma coisa é certa, disse Southman, vocês, daquele lado, e nós, deste lado, temos uma única luta, a afirmação dos negros. Foi lenha atirada à fogueira. O barbeiro, navalha em riste, argumentou:
- Irrita-me, senhor Benjamin, esse discurso da afirmação dos negros.
- Irrita-o por quê?
- O que diria você se encontrasse uns brancos proclamando o orgulho de serem brancos: não diria que eram nazis racistas?
- Não pode comparar, meu amigo, são percursos diferentes...
- Ora, diferentes, diferentes... por que somos tão complacentes conosco próprios?
- A verdade é só uma, afirmou Benjamin, nós, os negros, temos que nos unir...
- É o contrário.
- O contrário, como? Sugere que nos devemos desunir?
- Nós temos que lutar para deixarmos de ser pretos, para sermos simplesmente pessoas. (COUTO, 2009, p.188)

Verificamos que os diálogos refletem as questões tangíveis das identidades, de acordo com a perspectiva de personagens com trajetórias culturais diferentes. No caso acima, temos o personagem Arcanjo Mistura, o Barbeiro de Vila Longe, desconstruindo todo um imaginário sobre a afirmação de raças, sobre a falsa ideia de que o reforço de etnias e a formação de guetos manterão os negros em suas raízes, em suas identidades, e que é sempre preciso levantar a bandeira da negritude.

Creio que aqui seja necessário chamar a atenção para a palavra “negritude”. Segundo o pensador camaronês Celestin Monga (2010), a palavra está emperrada historicamente. Monga lembra que a palavra surgiu pela primeira vez com Aimé Césaire, em 1935, num artigo da *Revista L'Étudiant noir*, segundo este artigo, negritude significa o conjunto de valores culturais do mundo negro.

Tais valores, segundo Léopold Sedar Senghor (2000 p.43), têm a intenção de revalorização da humanidade reivindicada pelos povos negro-africanos. A negritude é, segundo Monga, ao mesmo tempo uma atitude filosófica e um movimento intelectual político que reconhece a opressão oriunda do processo colonial. Assim, a negritude tem sua origem numa

tentativa de reapropriação da dignidade dos povos oprimidos. Monga esclarece mais ainda:

Ao se posicionar como movimento de reação à dominação branca, a negritude se apoiava na visão idílica e luxuosa de um mundo negro que, na realidade, nunca existira. A negritude, como simples recusa do sofrimento e exaltação da alegria de dançar e de reivindicar a “personalidade negra”, permitia aos novos líderes políticos e às elites africanas oferecer-se um lugar ao sol. Mas, precisamente porque focalizava a questão da raça e ocultava, por exemplo, os problemas de classe. (MONGA, 2010, p.27)

Justamente, como já foi mencionado por Stuart Hall (2005), sob o ponto de vista biológico, as raças não se sustentam, porque a raça é antes de tudo um discurso e todo o discurso é ideológico. Por outro lado, a afirmação de uma negritude permitiu que bandeiras de resistência fossem erguidas, pois, como disse Césaire: “Ninguém é negro impunemente, e seja ele francês ou americano. Há um fato essencial, a saber, que ele é negro, e é isso que vale. Eis a negritude. É uma afirmação de solidariedade.” (CÉSAIRE, 1971, p.43). A negritude seria então uma experiência partilhada de vidas dos próprios povos disseminados pela África. A negritude é uma restauração filosófica e necessária de todo o imaginário africano ferido pela experiência traumática da colonização.

No entanto, o tempo tem mostrado que é preciso avançar neste sentido, talvez Mia Couto esteja tentando construir uma outra forma de pensar as relações de raças, pois na contemporaneidade nem todos os negros sentem-se abrigados pelo discurso da negritude. Assim esclarece Monga:

O que tem a ver a filosofia de vida de um milionário afro-americano de Chicago como Oprah Winfrey e a dos senegaleses emigrados que vendem bibelôs nas ruas de Nova York ou Dacar? O que há de comum entre um Barack Obama – filho de um pai queniano que praticamente não o conheceu e de sua mãe norte-americana do Kansas, que o criou no Havaí e na Indonésia- e seus primos de Nairóbi dos quais ignorava a existência e com quem nunca se relacionou? (MONGA, 2010, p. 28)

Assim, as identidades na pós-modernidade são sempre difusas e fragmentadas. Qualquer indivíduo pode ser um cidadão do mundo sem precisar deixar sua terra natal. Por isso, torna-se necessário questionar o mito da homogeneização racial do mundo negro. As demandas identitárias da pós-

modernidade, cada vez mais dinâmicas, impedem de compreender a negritude como filosofia de vida de tempos atrás. É ainda interessante compreendermos o modo como o próprio Monga se define:

Eu me defino, portanto, como cidadão do mundo, mas, apesar de tudo, africano. É a partir da perspectiva dessa “africanidade” sincrética (ou se preferirem, dessa nova negritude) que ajo, observo meus semelhantes e interpreto seus pensamentos. (MONGA, 2010, p. 31)

Na verdade, Monga se propõe a pensar não um amalgamento acrítico com a globalização e a pós-modernidade, mas um agir dentro de suas próprias crenças filosóficas sendo elas basiladas ou não no Ocidente. Isto significa questionar os critérios que definem o que é ser africano. E, mais do que isso, questionar-se porque tal proposição ainda é feita na medida em que sabemos que identidade não é algo estanque.

Se a negritude foi uma bandeira necessária para chegarmos à igualdade, já que ser diferente significava ser menor, passados alguns anos, é preciso agora pensar numa africanidade sincrética que já não se quer mais como um discurso de igualdade, mas que busca uma afirmação pela diferença, uma vez que a homogeneização da cultura vem apagando as particularidades.

Não se trata, de maneira nenhuma, de negar a herança que o discurso da negritude deixou nas mentalidades dos cidadãos da África e de suas diásporas, pois ainda que os personagens de Mia Couto endossem uma postura com um tom discursivo niilista, não há como refutar a existência da ideia de que uma cultura africana, sendo ela estanque ou movente, serve como base às identidades.

O livro de Mia não é um julgamento que recusa totalmente a ilusão de um pertencimento identitário, mas é a possibilidade que permite mostrar *que os africanos são africanos quando querem ser*. Dessa forma, Mia Couto, utilizando uma linguagem irônica, sugere que os africanos, em muitos casos, têm plena consciência do imaginário criado pelo Ocidente:

- Você é um confusionista, Arcanjo Mistura. Essa escravatura era outra coisa e não tem que vir agora ao caso. Está a perceber?
- Não, não entendo. Para mim, escravatura é escravatura...

- Mas essa escravatura era entre os pretos. Estás a perceber? Os afro-americanos querem saber só dos brancos que nos levaram para a América...
- Mas nós nunca fomos para a América...
- Não nós, aqui. Mas nós, e faz um gesto largo com as mãos, os pretos, sim.
Cauteloso, Zeca Matambira ainda ousou:
- Mas aqui em Vila Longe, houve quem fosse levado nos navios? Eu acho que não...
- Acha? Pois vai passar a achar ao contrário. Nós vamos contar umas histórias aos americanos. Vamos vender-lhes uma grande história. (COUTO, 2009, p. 133)

A grande história a que o personagem Casuarino se refere é aquela que o Ocidente traz em seu arcabouço cultural estereotipado. Por outro lado, não se pode esquecer que Casuarino é um empresário, e que está imbuído daquele sentimento capitalista que afeta todos que estão entrelaçados no mundo globalizado, ou, como melhor explica Ki-Zerbo:

Do ponto de vista africano, a globalização é o desenvolvimento lógico do sistema capitalista de produção. Este atingiu um patamar a partir do qual deve necessariamente adquirir dimensões planetárias (...) Os conceitos de competitividade e rentabilidade levam a uma espécie de darwinismo econômico. Resultado: só os mais aptos sobreviverão (KI-ZERBO, 2009, p. 23)

Portanto, Casuarino, sendo o único empresário de Vila Longe, vê uma maneira de lucrar com isso, ou seja, quer tirar proveito através dos elementos culturais, vendendo exatamente o que os estrangeiros querem: o exótico, o diferente, como é também o caso do diálogo abaixo:

À saída da sala de espera, Casuarino enxotou os miúdos que se aproximavam para pedinchar e sorriu embaraçado para os visitantes como se pedisse complacência.
- Meu afro-brada me desculpe, mas agora já começo a precisar daquela coisa...
Casuarino falava, mas era o gesto dos dedos que sugeria mais alto. O americano entendeu de imediato e, lançando um enfático “of course”, retirou do bolso um envelope que passou para as mãos do moçambicano. Ocultando-se num vão de escadas, Casuarino foi conferindo os dólares, somando os valores às quantias. Deteve-se mais tempo do que seria seguro. Mas ele deleitava-se em manusear notas que permaneciam lisas, intactas e cheirosas. O empresário não pôde deixar de comparar o estado daquelas notas com o dos meticais que circulavam sujos, rasgados e amassados. (COUTO, 2009, p.139)

O trecho citado também abre para essa possibilidade dos próprios habitantes decidirem quando querem “vestir” o discurso ocidental sobre os

africanos, mesmo que essa atitude possa reforçar o imaginário sobre os africanos. O fato é que os nativos se aproveitam dessa “folclorização” que os estrangeiros tanto buscam e lhes vendem justamente aquela África desejada por eles. Isso, de certa forma, sugere que os indivíduos africanos parecem ter consciência daquilo que se imagina deles e por isso mesmo procuram tirar vantagem, ao mesmo tempo tomam o poder e a liberdade de acreditar ou recusar um determinado discurso sobre sua própria identidade.

Há também um outro trecho em que o narrador se utiliza da ironia para desconstruir o imaginário da África como a grande Mãe:

- What is happening?
- Em português, por favor, eu falo português, avisou o recém-chegado.
- O que se passa, mano, uma tontura?
- Eu só queria beijar a nossa mãe...
- Qual mãe?
- Queria beijar o chão de África...
- Ora o chão, pois o chão de África, mas veja, meu brada, o melhor chão para ser beijado é noutro local que lhe vou indicar, este chão, aqui, é melhor não... (COUTO, 2009, p. 138)

O gesto de beijar o solo africano parece um sintoma que procura atender à mercantilização da diferença enquanto representação do exotismo e do folclore. Há certamente um mundo negro, porém, antes disso, há o homem com sua subjetividade única. Se o discurso da negritude surgiu como uma oposição ao mundo branco, agora reagir a esse imaginário da África como um todo homogêneo, como um lugar “autêntico” da cultura africana, é o que permitirá viver para além da raça.

Por outro lado, a grande crítica do *O Outro pé* é a busca de uma identidade perdida dos personagens afro-americanos. Busca essa que também passa por questões étnicas. E nessa procura exasperada de uma identidade que acredita estar em África o personagem Southman literalmente perde-se em Moçambique:

Confirma-se o desaparecimento do agente Benjamim Southman, que investigava a explosão da nave de espionagem no norte de Moçambique. Existiam já suspeitas de que a região albergava movimentações inimigas, mas, agora, os nossos serviços estão certos da necessidade de uma intervenção rápida. (COUTO, 2009 p. 320)

É preciso entender que Benjamin Southman é motivado a encontrar sua identidade por um sentimento interior de pertencimento. Como se o fato de ser negro fosse suficiente para que sua identidade pudesse ser abrigada pelo continente africano:

Aquela viagem era a realização de um sonho maior. África, para ele, não era um lugar. Mas um ventre. O seu primeiro e derradeiro lugar. Mãe e terra. Sangue e pó. Uns batizam-se na água. Benjamin batizava-se nesta viagem, pronto a renascer, mais puro, mais vivo. (COUTO, 2009 p. 151)

Desse modo, reencontrar o passado vem, desde o início, amalgamado às ideias pré-concebidas de Southman. Isto é, a história africana, e os próprios africanos já estão construídos na mentalidade do historiador e é por essa história inventada e idealizada que ele pretende encontrar, numa forma de se encontrar a si mesmo, de encontrar a sua identidade numa história que não é sua, mas à qual quer pertencer. Por haver esse apagamento da história que Ki-Zerbo ainda esclarece que:

Era preciso procurar novas fontes da história africana, particularmente a tradição oral. Provei que a expressão “pré-história” era inadequada. Não vejo por que razão os primeiros humanos, que inventaram a posição ereta, a palavra, a arte, a religião, o fogo, os primeiros utensílios, os primeiros habitats, as primeiras culturas, deviam ficar de fora da história. Ninguém me contradisse. Onde quer que haja humanos, há história, com ou sem escrita. (KI-ZERBO, 2009 p. 15)

Ki-zerbo nos mostra que era preciso desconstruir desde o início a metodologia utilizada na categorização organizada pelo Ocidente, para que se pudesse trazer à tona os equívocos que história cometeu. Mas para Southman, a história estudada por ele não foi sequer contestada, bastava que estivesse em solo africano para que já soubesse tudo sobre a África.

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 antepassados tinham sido arrancados pela violência da escravatura. Era preciso esse regresso para que Benjamin Southman, historiador afro-americano, se reconstituísse, ele que sentia como um rio a quem houvesse arrancado a outra margem. (COUTO, p. 137, 2009)

A posição niilista de Mia Couto enquanto pensador da cultura africana revela um esforço de contestar o imaginário ocidental sobre a África, mas, por outro lado, também sugere que os próprios africanos devem deixar de culpabilizar os estrangeiros por isso. Em seu artigo “Os sete sapatos sujos”, do livro *Se Obama fosse africano* (2009), Mia traz questionamentos sobre o porquê da dificuldade dos moçambicanos atingirem aquele futuro melhor que tanto anseiam:

A pergunta crucial é esta: o que é que nos separa desse futuro que todos queremos? Alguns acreditam que o que falta são mais quadros, mais escolas, mais hospitais. Outros acreditam que precisamos de mais investidores, mais projetos tudo isso é necessário, tudo isso é imprescindível. Mas para mim há uma outra coisa que é ainda mais importante. Essa coisa tem um nome: é uma nova atitude. (COUTO, p. 29, 2009)

Mas adiante Mia Couto esclarece a que nova atitude ele está se referindo:

Falo de uma nova atitude, mas a palavra deve ser pronunciada no plural, pois ela compõe um vasto conjunto de posturas, crenças, conceitos e preconceitos (...) às vezes pergunto-me: De onde vem a dificuldade em nos pensarmos como sujeitos da História? Vem sobretudo de termos legado sempre aos outros o desenho da nossa própria identidade. Primeiro os africanos foram negados. O seu território era a ausência, o seu tempo estava fora da História. Depois, os africanos foram estudados como um caso clínico. Agora, são ajudados a sobreviver no quintal da História. (COUTO, p. 29, 2009)

Para Mia a nova atitude passa também por uma autocrítica, ou seja, refletir e agir na direção de uma postura dos moçambicanos que possibilite exercer sua própria identidade, uma identidade ditada não mais pelos outros, mas por eles mesmos. No entanto, alcançar isso é uma tarefa que consequentemente necessitará uma revisão subjetiva e honesta ao mesmo tempo. Não basta negar o discurso ocidental, é preciso negar a si mesmo, travar uma guerra dentro de si como forma de vencer as barreiras internas, ou, como diria Paul Valéry, em *Monsieur Teste*: (1999, p. 93) “É preciso entrar em si mesmo armado até os dentes”

Portanto, nos parece imprescindível refutar as ilusões de formas distintas de produção de cultura, ao mesmo tempo que é preciso analisar os

modos de gestão psicológica do mundo negro que anos após anos vem sendo amalgamados na cultura africana e em cada indivíduo.

A nação

4. MINHA NAÇÃO É UMA VARANDA: A PÁTRIA IMAGINADA E OUTRAS INVENÇÕES

O importante não é casa onde moramos.
Mas onde, em nós, a casa mora
(Avô mariano)

Segundo Benedict Anderson (2009), toda a nação é uma comunidade inventada, possui um caráter mítico e abstrato. Para que uma nação exista é preciso que haja, além das fronteiras geográficas, um acordo tácito entre suas imaginações. No entanto, embora tácitas, essas invenções devem ser suficientemente fortes para que os habitantes sintam-se pertencentes a essa nação. Anderson ainda adverte que:

as comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas. Os aldeões javaneses sempre souberam que estão ligados a pessoas que nunca viram, mas esses laços eram, antigamente, imaginados de maneira particularista – como redes de parentesco e clientes com passíveis de extensão indeterminada. (ANDERSON, 2009, p. 33)

Isso significa dizer que a ideia que nós temos hoje de pátria é diferente daquela de alguns séculos atrás. Sobretudo após a explosão demográfica mundial iniciada ainda no período da Idade Média, ou seja, aquela noção em que a pátria podia caber numa paisagem desaparece. É neste momento que a pátria deixa de ser uma experiência com pessoas e passa a ser uma convivência imaginada. A pátria deixa de ser concreta e passa a ter um caráter abstrato.

No entanto, segundo o filósofo Renan, para que essa ilusão sobre pátria funcione é necessário que: “a essência de uma nação consista em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que tenham esquecido muitas coisas.” (RENAN, 1987, p. 67). A memória e o esquecimento são os constituintes necessários para que uma nação exista. Neste sentido, Paul Ricœur esclarece sobre a relação entre memória, história e esquecimento:

Sobre esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento. Heródoto ambiciona preservar do esquecimento a glória dos gregos e dos

bárbaros. E nosso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer. Porém ao mesmo tempo, e no mesmo tempo espontâneo, afastamos o espectro de uma memória de que nada esqueceria. (RICOUER, 2010, p. 424)

Ricoeur analisa o caráter seletivo da memória. Para ele a memória é auxiliada pelas narrativas, isso significa entender que os mesmos acontecimentos não podem ser memorizados da mesma forma em períodos diferentes, porque a fronteira entre a memória objeto de história e a memória efetiva dos indivíduos e das comunidades históricas, esboroa-se. O caso de narrativas de um determinado período pertence à história como fenômenos culturais específicos.

Pode-se ainda pensar que as primeiras ideias que surgiram sobre a globalização apontavam para uma aldeia interligada em que todos os membros da espécie humana fariam parte de uma mesma nação, assim como na época em que os cristãos queriam um mundo totalmente cristão. Na verdade, é a partir deste mosaico “esburacado” da narrativa da história que a nação vai se constituindo entre memória e esquecimento. Essa reflexão é importante porque em *O Outro pé*, temos um espaço, uma cidade chamada de Antigamente. Parece-nos que a escolha desse nome leva a inferir uma metáfora sobre a influência do passado na constituição do presente. Isto é, o antigo como um símbolo arcaico está presente numa narrativa repleta de elementos modernos e globalizantes.

Mesmo que as nações sejam imaginadas elas serão sempre limitadas, adverte Anderson (2009), porque possuem fronteiras definidas, ou seja, mesmo que não tenhamos acesso a esses limites, imaginamos uma nação cercada e vigiada por um estado maior. No entanto, o grande problema dessa ilusão sobre a pátria consiste em desconsiderar a subjetividade que envolve cada indivíduo. Assim, o Estado desconsidera a maneira como cada pessoa exerce a complexa ideia de identidade. É aí que nos deparamos novamente com a postura niilista de Mia Couto, pois seus personagens exercem essa subjetividade mesmo que o discurso da nacionalidade opere sobre eles.

Todo o projeto de nacionalidade é um projeto do Estado. Sendo um projeto do Estado faz com que haja um apagamento das particularidades, já que é preciso dar unidade a um país. Na era pós-moderna os personagens de

Mia experimentam aquilo que até pouco tempo atrás seria impensável: representar situações de desenraizamento causados principalmente pelas políticas e econômicas específicas dentro de seu próprio país, ou seja, são personagens que assumem características da cultura local ao mesmo tempo em que a combatem. Estas atitudes de afirmação e negação dos construtos identitários são consequências inevitáveis da globalização.

Os romances de Mia Couto pensam as questões identitárias no limite. Livros que representam a identidade em crise também daqueles que partem e depois regressam à pátria de origem como é o caso do inspetor Izidine Naíta de *A varanda do Frangipani*(2007), um “retornado” que saiu de Moçambique para estudar fora e perdeu o contato com a cultura local, com as pequenas comunidades:

Agora, sentado junto à rebentação das ondas, o inspetor lembrava as palavras da enfermeira. E sorria. Quem sabe Marta tinha razão? Ele estudara na Europa, regressara a Moçambique anos depois da independência. Esse afastamento limitava o seu conhecimento da cultura, das línguas, das pequenas coisas que figuram a alma de um povo. Em Moçambique ele ingressara logo em trabalho de gabinete. O seu quotidiano reduzia-se a uma pequena porção de Maputo. Pouco mais que isso. no campo, não passava de um estranho. (COUTO, p. 44, 2007)

No entanto, é o próprio inspetor que terá de ouvir as histórias dos velhos e assim passar a regressar às tradições, aos costumes e, dessa forma, passar a questionar sua própria identidade. Assim, vemos em Mia Couto um esforço de seu projeto literário em demarcar o espaço da nação, não só aquela que envolve as questões do estado, mas principalmente aquela que podem caber numa varanda. A nação como algo mais particular, como uma casa.

Isso quer dizer que a ideia de família para os africanos é bastante importante e não apenas composta por pai, mãe e filhos, mas aquela família que considera também um sistema que envolve a ampliação do parentesco e etnias e grupos sociais. Portanto, a concepção de nação não passa, muitas vezes, por um projeto de governo, mas justamente por esses laços parentais e étnicos. Em *Vinte e zinco* (1999), o personagem revolucionário, Marcelino, escuta as palavras do tio Custódio, que está prestes a morrer: “Veja Marcelino, quanta família há nestas pessoas. Você fala muito de pátria, acreditando ser

coisa de muita dimensão. Mas essa gente, nesta pequena roda, esta é a sua única pátria.” (COUTO 1999, p. 55)

Para aquilo que Mia Couto se propõe a refletir, a nação pode ser uma varanda. Mesmo que a ideia de varanda seja aquela que nos possibilite olhar para fora estando em casa. Em “Venenos de deus, remédios do diabo” (2008) a casa tem uma grande ligação com a ideia de nação, já que o personagem Bartolomeu percebe a própria casa como sua nacionalidade, “aquela casa era a sua nação. As dimensões dessa nação não cabiam em mapa métrico. Todos sabem: a casa só é nossa quando é maior que o mundo” (COUTO, 2008, p. 50). A casa representa a pátria particular de cada família, como se ela fosse o centro do mundo, um lugar onde o Estado não chega e onde as leis são outras e específicas.

Encontrar a ideia de nação em *O Outro pé*, num sentido restrito de soberania do Estado, ou mesmo a casa como pátria é uma tarefa difícil, pois a narração a todo tempo aponta muito mais para o deslocamento dos personagens do que para sua fixidez. Pensemos primeiramente na travessia da personagem histórica, D. Gonçalo da Silveira, que pretende levar a imagem da santa, de Goa ao reino de Monomotapa, em Moçambique. Gonçalo tem o sonho de levar a palavra sagrada do cristianismo com o intuito de converter o continente. Neste movimento podemos perceber que *O Outro pé* é um romance de deslocamentos, em que não importam, naquele momento da travessia, as linhas geográficas, nem tampouco a fixidez de uma casa, mas o próprio navio. O mar como ideia de contaminação, mistura e movimento.

Esse fluxo marítimo entre países e de continentes cria uma rede que entrelaça o local e o global. Neste sentido, o navio negreiro ganha uma importância histórica por ter sido o principal veículo da diáspora. Na verdade, o navio pode ser uma representação de um sistema vivo, microcultural, micropolítico.

O navio em *O Outro pé* é uma espécie de microcosmo de uma nação que travava seus primeiros contatos entre escravos e religiosos. Portanto, é um movimento que coloca em circulação ideias, artefatos culturais e

políticos: “um lugar onde as culturas se afetam porque o navio é uma ilha habitada por homens e seus fantasmas” (COUTO, 2009, p. 54), nessa ilha em constante deslocamento ocorre a troca cultural. Quando o escravo Nimi Nsundi foi apanhado no convés do navio rondando o camarote do missionário Manuel Antunes, o padre pede para que o escravo não seja punido e conversa com ele:

- És cristão? Começou por perguntar Manoel Antunes depois emendou a pergunta: És crente em Deus?
 - Deus não desce lá baixo.
 - Lá em baixo onde?
 - Lá em baixo, onde dormimos nós, os escravos. Já desceu lá?
 - Por que razão transportavas Nossa Senhora?
 - Ela é Kianda... não é... vocês não sabem...
 - Não se percebe nada do que estás a dizer.
- (COUTO, 2009, p. 44)

Desse modo, as culturas no navio vão criando laços através do sincretismo religioso entre os religiosos e os escravos. Porque as nações se formam também por sua diversidade. Podemos perceber claramente que, desde o início de seu projeto literário, Mia Couto tem discutido, em alguma medida, o espaço da nação de modo metaforizado. As imagens dessa construção metafórica passam pela a terra, pela água, pelos costumes e mitos. Por outro lado, ao tratar desses assuntos, Mia propõe, através de um movimento niilista, imagens que contestam esse mesmo projeto e que mostram a impossibilidade de unicidade, de uma homogeneização das pessoas perante o Estado. Deste modo, há também uma negação do discurso sobre a nação, demonstrando que uma pátria não se constitui senão como um conjunto de diferenças, como a convivência contraditória e, sobretudo, através das negociações identitárias.

Há nas narrativas de Mia determinadas passagens que nos remetem à origem sagrada dos mitos. Todas as nações possuem um mito fundador. E esse mito fundador exerce um papel exemplar e regulador nas sociedades arcaicas. No caso de *Outro pé*, o mito tem a função de harmonizar tempos diferentes – o imemorial e o presente. Vemos, na obra de Mia Couto, essa intenção de ligar os tempos: a viagem em 1560 e a moderna sociedade dos anos 2000. O interessante é que o argumento religioso se dá sem a ilusão de uma volta à pureza das origens, pureza sempre presente nas estratégias de

fabricação do projeto nacional. No entanto, no fragmento a seguir vemos uma importante reflexão de Mia aproximando a religiosidade e a ideia de pertencimento identitário:

Na penumbra do quarto de hóspedes. Mwadia Malunga descobriu Benjamin Southman orando perante a estátua da Virgem. Quando terminou, ele corrigiu o vinco das calças e aproximou-se de olhar vago:

- Vou lhe confessar uma coisa, minha irmã.

- Fale Benjamin.

Por um instante, Mwadia receou que o estrangeiro estivesse ? ensaiando uma aproximação mais íntima. Por isso, quase respirou de alívio quando o outro murmurou:

- Às vezes sinto saudade da América.

Mwadia sabia de saudade. Todos aqueles anos em Antígama tinham sido uma escola no assunto. A saudade é uma tatuagem na alma: só nos livramos dela perdendo um pedaço de nós.

- É natural que sintas saudade, aquela é a sua terra.

- Não, a minha terra é esta. Foi aqui que nasci antes mesmo de começar a viver.

- Pois ainda bem que deixei aqui a estátua de Nossa Senhora.

- Só sei que venho aqui, me ajoelho perante a Virgem e reencontro sossego.

- É natural, o senhor é religioso.

- Não é só isso. O mais surpreendente, Mwadia, é que nesses momentos de reza que mais encontro essa África que sempre sonhei.

(COUTO, 2009, p. 192)

Aqui o divino assume uma relação direta com a pátria. A África sonhada de Benjamin não pode ser encontrada na realidade que o cerca senão numa outra temporalidade, a temporalidade do sagrado. O jogo que se dá no livro é uma espécie de contradição, que, de certa forma, subverte o mito, ao mesmo tempo em que ele é valorizado. Trata-se de um ponto de vista que possibilita agregar novos sentidos sobre a religiosidade como um construto identitário de uma nação. Estamos falando não mais de uma ou outra margem, mas de uma terceira margem. Um “entre-lugar” incômodo e contraditório, mas que constitui uma visão mais enriquecedora sobre a ideia de nação, revelando a fragilidade discursiva de um projeto harmonizador proposto pelo Estado.

A proposta literária de Mia apresenta para o seu leitor uma narrativa construída em permanente tensão: ou seja, os rituais servem para preservar e venerar a terra, que é na verdade uma metonímia da nação, ao mesmo tempo em que há uma convivência, em conflito, com a diluição da fixidez de lugares e tradições. *O Outro pé* é uma contestação dos processos globalizados e da modernização violenta do mundo.

A narrativa de deslocamentos subverte a ideia de casa, como um lugar de permanência, e a transforma num lugar aberto, ligado não mais a uma nação fechada, mas ao cosmo. Por isso há a mistura, porque é através do sincretismo que outros elementos em trânsito são agregados. A Viagem, que é uma marca de quase todos os seus textos, corrobora para a ideia da impossibilidade de fixação e preservação de uma pátria. A viagem para Mia só é válida se for feita por dentro. Uma viagem íntima e particular já que:

A viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessam as fronteiras interiores. A viagem acontece quando acordamos fora do corpo, longe do último lugar onde podemos ter casa. (COUTO, 2009 p. 65)

A viagem em Mia Couto é, contudo, a subversão da ideia de pátria, pois é pelo filtro da errância, do movimento que a narrativa fará a crítica ao presente se utilizando da viagem real, do deslocamento imaginário e do cruzamento de tempos.

Não é de hoje que escritores têm se ocupado das representações simbólicas da nação. Se pensarmos em nossa própria literatura brasileira, especialmente no movimento romântico, havia uma grande preocupação quanto à “construção da nação brasileira”. Segundo Antonio Candido (1990), essa atitudetratava-se de uma estratégia para “uma literatura empenhada”, ou seja, o empenho dos românticos era o de buscar uma identidade própria através da afirmação de valores de uma pátria.

De certo modo, Mia Couto retoma esta intenção, mas não no sentido de buscar uma verdade sobre a identidade. O autorexerce um papel importante dentro das literaturas luso-africanas, na medida em que desconstrói a pátria romantizada. Na verdade, é uma construção que procura contestar o discurso fundador, afirmando dessa maneira a impossibilidade de um regresso às origens, ou mesmo a impossibilidade discursiva que expresse um nacionalismo que possa dar conta de todos os habitantes de uma nação.

Também há em *O Outro pé* uma grande predileção pelos discursos simbólicos e míticos, onde os elementos da tradição são sempre recuperados, por outro lado nos parece uma estratégia para justamente romper o tempo e o espaço da nação, isso significa dizer que a literatura atual de língua portuguesa procura interferir nas linhas geográficas estipuladas pelo sistema colonial.

Mia Couto é um dos autores empenhado em construir histórias nacionais, reinventando as fronteiras artificialmente criadas pelos portugueses. As fronteiras não cabem numa obra literária, a geografia dos mapas é ainda resquício dos europeus que partilharam o continente africano. Por isso, pensar a nação em tempos de pós-colonialismo exige uma outra atitude, a atitude de “reinventar” as fronteiras.

Se as nações são inventadas, como sugere Anderson, nos parece que o trabalho da ficção é o de criar outras interpretações capazes de ir para além dos mapas. Dessa forma é que os mitos fundadores são recuperados. Trata-se, antes, de uma estratégia política por meio da literatura de afirmação, de uma África que se quer múltipla, embora respeitando suas individualidades nacionais, tanto para africanos como para o mundo globalizado.

O Outro pé procura, através da ironia e da comicidade, tornar visíveis os erros da história, confrontando o imaginário ocidental com o tecido da memória. É um olhar agudo e atento quanto à intenção ideológica inserida num contexto pós-colonial. Podemos notar esse movimento quando os nativos de Moçambique começam a narrar a memória da escravatura que o estrangeiro Afro-americano tanto quer ouvir:

Southman pediu licença antes de carregar no botão do gravador e, depois, lançou a questão:

- Pois queria saber se ainda existem memórias da escravatura neste lugar?

- Está cheio, meu amigo. É tudo memórias por aí a fora, levante-se uma pedra e sai uma memória de escravos.

- Eu não percebi muito bem qual o seu objetivo, intrometeu-se o barbeiro.

O empresário fez questão em sugerir que intrusões não eram bem-vindas. Ele era o inquirido, aquela era uma “entrevista estruturada”. Mas o americano não achou inconveniente em abrir o diálogo. E foi ele que incentivou a participação de todos.

- Queríamos que nos dissessem tudo sobre a escravatura, desses tempos de sofrimento...

- Ah, sim, sofremos muito com esses vangunis, disse Matambira.

Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para anotar no seu caderno. (COUTO, 2009, p. 133–32)

A relação que o americano Benjamin estabelece com a África é construída por um conceito bastante ingênuo, um conceito que ele adquiriu de uma matriz cultural euro-americana. Em consequência, suas respostas às questões da identidade africana encontram-se enraizadas na visão

arquetípica e romântica. Por isso, ao satirizá-lo, Mia Couto tenta encontrar o espaço de construção de uma identidade moçambicana. Além disso, temos acesso a um outro discurso sobre a memória escravagista:

Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para anotar no seu caderno de pesquisa.

- Como lhe chamou? Vagumis?

- Vanguní, retificou o pugilista.

- Deixe-me anotar. Portanto, era esse o nome que davam aos traficantes de escravos?

- Exacto.

- E diga-me: há lembrança de nome dos barcos que eles usavam?

- Como a pé? Como é que transportavam a carga humana lá para terra deles?

- A terra deles era aqui, eles nunca saíram daqui. Nós somos filhos deles.

Incrédulo, Benjamim Southman deixou cair o caderno. Casuarino tentou corrigir, mas o americano não permitiu. Aproximou-se de Zeca Matambira e, com um tom paternal, quase doce, lhe inquiriu:

- Diga-me, meu amigo, você está a falar dos portugueses?

- Portugueses? Naquele tempo, nós éramos todos portugueses...

- Estás a falar dos brancos?

- Estou a falar de pretos. Desculpe, negros.

- Mas fale desses negros, desses vangunis...

- Esses negros vieram do sul e nos escravizaram, nos capturaram e venderam e mataram. Os portugueses, numa certa altura, até nos ajudaram a lutar contra eles.

(COUTO, 2009, p. 135)

Em entrevistas concedidas recentemente, durante sua passagem pelo Brasil, Mia Couto disse pretender ironizar e questionar alguns arquétipos sobre o homem africano, principalmente a ideia de pureza ou autenticidade, bem como os lugares-comuns em sua representação

História e ficções, relatos e mitos se misturam para construir processos de negociação de sentidos para a nação. Por isso, essa literatura errante, sem pouso e construtora de espaços múltiplos, simultaneamente locais e universais. Ao mesmo tempo, esse “empenho”, mesmo que conscientemente ineficaz, exerce função política na atuação dos escritores africanos como intelectuais, como jornalistas, nas temáticas trabalhadas em seus textos. O que Mia faz é “errar” a história, deslocar os lugares comuns como vemos neste outro trecho, quando a personagem Mwadia revela a Benjamin Southman quem foi o primeiro familiar africano a ir para América:

A possuída ergueu os braços e agitou o corpo, como um pêndulo cego. O americano acompanhava o balanço em patética dança,

espreitando o rosto da moça a adivinhar, nos seus esgares, a ansiada revelação. Como Mwadia tardasse em falar, Benjamin Southman insistiu:

- O primeiro familiar africano que veio para a América foi Nimi Nsundi? Por amor de Deus, eu quero saber!

- Você não pode perguntar-lhe a ela, comentou Jesustino.

- Deixe, deixe, o nosso brother não é um qualquer. Ele tem os direitos especiais, afirmou Casuarino.

O empresário reiterou: deixassem a moça concentrar-se em sua viagem pelo passado. Southman debruçou-se sobre o leito onde Mwadia se reviravolteava:

- Pois me diga, Mwadia, esse homem africano que saiu para a América...

- Não era nem homem, nem africano, cortou a possuída.

- Como assim?

- Era mulher e indiana.

Era como se tivesse anunciado o fim do mundo. Cabisbaixo, Casuarino rezava para que ele mesmo entrasse em transe e fosse levado dali para fora. Ninguém ousava fitar o americano. A voz de Mwadia voltou a fazer-se escutar:

- Quem veio para América foi a indiana Dia Kumari.

- Não é possível...

- Trazia com ela o filho que tivera de Nimi Nsundi.

(COUTO, 2009, p. 267-268)

Assim, Mwadia é chamada a evocar e encenar transes, visitar os espíritos, como um modo de impressionar os americanos. E para convencê-los, de dia, lê os velhos documentos de D. Gonçalo, encontrados com a santa; e depois à noite, vai ao quarto dos americanos e lê os papéis do casal, além de visitar a biblioteca que o padrasto havia herdado. O efeito da encenação é imediato: “Como Casuarino previra, os americanos ficaram fascinados com a sessão de transe (...). Eis a África autêntica, repetiam, deleitados” (COUTO, 2009, p. 236). A questão da feitiçaria é tematizada em sua relação com as transformações sociais, uma vez que, graças a questões econômicas, perde a sua característica religiosa e passa a fazer parte de uma pantomima comercial.

Embora Mwadia fizesse parte de um grande engodo, ela estava, de certo modo, também desconstruindo o imaginário que Benjamin tinha em relação às origens da diáspora, demonstrando com isso que o continente sempre foi marcado pela diversidade.

Ao longo do romance, percebe-se claramente a imbricação entre o real e o imaginário, entre o fantástico e a realidade, que, segundo o próprio autor, é algo completamente presente na realidade moçambicana, que é regida segundo uma outra ordem de racionalidade. Ao criar um mundo ficcional em que só o impossível é natural, Mia Couto revisita suas raízes, provando que a

palavra é o lugar da construção da identidade, pois é onde a memória é preservada. Ao invés de dar três voltas à volta da “árvore do esquecimento”, como as personagens do romance, o autor opta por outro tipo de questionamento: compete ao homem decidir o que deve ou não ser lembrado. *O outro pé da sereia* é, afinal, o que propõe ser a partir do contexto histórico que lhe serve de base: uma história de viagens, onde a pátria não é senão aquilo que cada um carrega, cada homem é um país em viagem.

Sob esta perspectiva temos uma possível saída para tempos tão difíceis no mundo contemporâneo, em que as fronteiras das nações repelem o diverso. Portanto, se as nações são imaginadas, inventadas, é preciso adaptá-las e transformá-las. Roland Barthes afirmou que “a língua é simplesmente fascista, porque ela não proíbe de dizer, mas obriga a dizer” (1996, p. 84), além disso, continua Barthes, na língua há sempre um jogo de poder entre opressores e oprimidos, de modo que a única solução de fugirmos do jogo de poder na linguagem é o de justamente lubridiar, enganar, errar a língua. E o nome disso se chama literatura⁴.

Mia Couto consegue “errar” a ideia de nação fechada, porque, mesmo em tempos atuais, há de se desconfiar que o conceito de globalização tenha de fato transformado a consciência nacional, ou seja, ainda é difícil acreditarmos que as invenções sobre a nação não estejam mais a serviço do patológico nacionalismo, em que cada vez mais o ódio ao Outro encrava suas raízes no racismo e na xenofobia.

A tarefa de Mia é ainda mais difícil na medida em que há em seus livros a representação de povos que sofreram o duro processo de colonização e que, portanto, teriam todos os motivos para alimentarem o ódio aos países imperialistas. Embora pareça que inverter a condição nacional para algo mais particular e subjetivo seja um tanto utópico, esse é, por outro lado, um modo de contestar a pátria como uma entidade soberana, sobre isso Anderson nos esclarece:

É verdade que, nesses últimos vinte anos, tem-se escrito muito sobre a ideia da família como estrutura articulada de poder, mas essa concepção é, certamente estranha à maioria da humanidade. Pelo contrário, tradicionalmente concebe-se a família

⁴ Aula proferida por Roland Barthes em 1975, na École de France.

como o campo da solidariedade e do amor desinteressado. De modo que, mesmo que historiadores, diplomatas, políticos, cientistas sociais estejam plenamente a vontade com a ideia do “interesse nacional”, toda a questão da nação, para maioria das pessoas comuns de qualquer classe social, é que ela é desinteressada. E exatamente por essa razão ela pode pedir sacrifícios. (ANDERSON, 2009, p. 202)

A literatura de Mia Couto, no entanto, não celebra a morte pela pátria, mas o encontro entre as pessoas. Parece-me que esta é a força de suas obras literárias: a de deslocar a ideologia que enxerga o outro como uma constante ameaça.

No capítulo anterior tratei da negritude e de suas armadilhas no livro *O outro pé*. Cabe aqui analisarmos a relação estreita que há entre o nacionalismo e o racismo. Assim, mais uma vez Anderson esclarece sobre a diferença desses dois conceitos:

O fato é que o nacionalismo pensa em termos de destinos históricos, ao passo que o racismo sonha com contaminações eternas, transmitidas desde as origens dos tempos por uma sequência interminável de cópulas abomináveis: fora da história. Os negros devido à nódoa invisível ao sangue serão sempre negros, os judeus, devido ao sêmen de Abraão, serão sempre judeus, não importam os passaportes que usem ou que falem ou leiam. (ANDERSON, 2009, p. 209)

Assim podemos perceber que a ideologia racista tem origem, segundo Anderson, nas relações de classe, e não nas relações de nação. Ou seja, as disputas que envolvem divindades, totens e linhagens no interior de uma comunidade parecem provocar e estimular mais o racismo que as diferenças entre as nações. Dessa forma, a origem do racismo e do anti-semitismo se deu dentro, e não fora das fronteiras nacionais. No entanto, o racismo moderno, obviamente, se utilizou desse discurso para justificar as ações racistas. Não é raro escutarmos que *os próprios negros têm preconceito com negros*. Ou mesmo que não são unidos. Que não gostam de sua cor.

É uma síntese redutora e nociva, já que é preciso entender não só as relações de classe, mas também as relações humanas. Por certo, é disso que Mia está falando quando o personagem Arcanjo Mistura responde ao afro-americano Benjamin Southman quando este lhe diz que os negros devem se unir: “É ao contrário - diz Arcanjo -. Nós temos que lutar para deixar de sermos pretos, para sermos simplesmente pessoas” (COUTO, 2009, p. 188), ou ainda:

“Para muitos brancos será impossível deixar de ter raça, porque há muito que eles aprenderam a gostar de ser brancos.” (COUTO, 2006, p. 189).

O livro de Mia sugere muito mais uma luta interior do que a busca de um território concreto que podemos chamar de pátria. Quando estamos à procura de algo, e talvez esta seja a minha aprendizagem enquanto pesquisador é preciso nos perguntamos *por que e para que* estamos procurando. Procurar também é perder: “O que me faz sentir pena não é o que você procura em África, mas é o que perdeu lá de onde vem” (COUTO, 2009, p. 190), e Mia complementa novamente com o personagem Arcanjo Mistura dizendo aos afro-americanos: “voltem para a América, lá é que a vossa casa. E vocês tem que lutar não para serem africanos. Tem que lutar para serem americanos. Não afro-americanos, mas americanos por inteiro” (COUTO, 2009, p. 190). Por fim, a postura niilista que Arcanjo assume revela algo importante que talvez justifique a trajetória desse capítulo: o de conceber a pátria, seja em Antigamente ou em Moçambique, como uma nação que só pode caber dentro de cada pessoa, pois; “Essa África ele tem de procurar na America, ou dentro dele.” (COUTO, 2009, p. 294)

A dor não nos matará

5. QUANDO É SER AFRICANO? A SUBJETIVIDADE NO LIMITE NA ERA DA TÉCNICA

Quando a terra se converte num altar,
a vida se transforma numa reza.
(Padre Nunes)

Antes de adentrarmos na questão proposta neste capítulo, é preciso que façamos uma reflexão sobre dois eixos que podem nos dar pistas quanto à contestação niilista de Mia Couto na formação da identidade africana, são eles: a religiosidade e o modelo tecnicista do mundo globalizado. Tais eixos nos parecem importantes na medida em que ambos são temas bastantes discutidos em *O Outro pé*. A abordagem destes temas, nesse capítulo final, nos permite observar a sua contestação frente a um mundo globalizado e cada vez mais tecnicista. Além disso, a ideia de religião no livro de Mia é o fio condutor da narrativa e também responsável pela ligação temporal da história. Podemos ainda perceber que o tom niilista da narrativa não passa pela simples negação de uma religião, seja ela católica ou de raiz africana, mas passa pelo sincretismo como forma de buscar uma liberdade religiosa.

A religiosidade em *O Outro pé* é o que encontramos de mais subjetivo em suas personagens. Na verdade, pensar a religião nos abre para uma outra questão: até onde se pode ir com nossa subjetividade levando em consideração as forças externas, como a globalização, as questões étnicas e raciais e o nacionalismo? Em outras palavras, até que ponto é possível exercer nossa subjetividade e não sermos atropelados e achatados pela era pós-moderna? No caso da religiosidade, nos parece que o sincretismo é na verdade uma tentativa de exercer aquilo que Kwame Anthony Appiah (2008) descreve como “Ciudadano del mundo”:

No coração do cosmopolita moderno está o respeito pela diversidade da cultura, não porque as culturas sejam importantes em si mesmas, mas porque as pessoas são importantes e a cultura importa a elas (APPIAH, 2008, p. 23)

O cosmopolitismo que Appiah está se referindo é aquele que permite a todas as pessoas manter o respeito pelo diverso, esta atitude provém de um modo mais humano e solidário, ou seja, há uma obrigação de cuidarmos uns dos outros, mutuamente, através da tolerância diante das diferenças quanto às

crenças e ao estilo de vida. Para Appiah, o mais importante para que haja a tolerância é o diálogo entre essas diferenças, sejam elas religiosas, éticas, raciais ou de nacionalidades. Significa compreender que todos nós fazemos parte de um mesmo mundo e, portanto, somos todos responsáveis uns pelos outros. Apenas com o diálogo poderemos estar abertos para as aprendizagens com os outros, “inclusive com pessoas que têm ideias incompatíveis com as nossas” (APPIAH, 2008, p. 24), como podemos ver no seguinte trecho:

E também vale a pena porque, se aceitamos a ideia de que vivemos em um mundo com pessoas muito diversas e nos propomos a conviver com os demais em respeitosa paz, necessitaremos nos entendermos mutuamente, inclusive se não estamos de acordo. (APPIAH, 2008 p. 27)

A teoria cosmopolita de Appiah pode parecer até certo ponto ingênua, na medida em que propõe como solução a conversação sem fim, uma conversação que não irá nos levar à resolução dos problemas religiosos ou étnicos, mas poderá oferecer um enriquecimento quanto à convivência de todos os envolvidos nesse processo. No entanto, acredito que seja necessário observar mais de perto por que a teoria cosmopolita pode nos parecer ingênua.

Desse modo, vamos voltar ao estudo do geógrafo Milton Santos, onde, temos um quadro da globalização que poderá nos ajudar a refletir sobre a ideia de cidadão do mundo de Appiah e sua aparente ingenuidade: para Santos (2004) existem três espécies de globalização. A primeira diz respeito àquele mundo que nos forçam a ver e em que nos fazem acreditar, ou seja, o mundo como fábula, como uma fantasia e como reforço dos mitos como a comunicação universal (internet, por exemplo), o fim do Estado e a aldeia global:

Este mundo globalizado, visto como fábula, erige como verdade um certo número de fantasias, cuja repetição, entretanto, acaba por se tornar uma base aparentemente sólida de sua interpretação (Maria da Conceição Tavares, Destruição não criadora, 1999) (SANTOS, 2004, p. 18)

A segunda espécie se refere à globalização perversa, aquela que afeta principalmente os países pobres, provocando miséria, fome e doenças. Segundo Milton Santos (2004), não há como negar que a globalização é produzida por diversos meios que lhe dão uma unicidade técnica capaz de

fazer com que todos tenham acesso às últimas tecnologias, com isso cria-se a lógica da competição das grandes corporações

De fato, para a grande maior parte da humanidade a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades. O desemprego crescente torna-se crônico. A pobreza aumenta e as classes médias perdem em qualidade de vida. O salário médio tende a baixar. A fome e o desabrigo se generalizam em todos os continentes. Novas enfermidades como a SIDA se instalam e velhas doenças, supostamente extirpadas, fazem seu retorno triunfal. A mortalidade infantil permanece, a despeito dos progressos médicos e da informação. A educação de qualidade é cada vez mais inacessível. Alastram-se e aprofundam-se males espirituais e morais, como os egoísmos, os cinismos, a corrupção. (SANTOS, 2004, p.20)

Assim, na lógica capitalista, temos uma grande diferença em relação àquilo que Appiah defende. Na era da globalização, nos parece difícil ser um “cidadão do mundo”, na medida em que o mercado nos impõe uma postura de “consumidor do mundo”, onde o sistema econômico, muitas vezes, estimula o protecionismo dos países. As fronteiras mesmo porosas parecem se fechar cada vez mais aos imigrantes. Trata-se de uma postura que é movida principalmente pelas forças do marketing e do design, impostas pelas leis de mercado. Ee a terceira espécie?

É daí que vemos nascer a violência estrutural e a perversidade sistêmica, onde a competitividade é base da ideologia neoliberal predominante, como entende Milton Santos:

A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização. (SANTOS, 2004, p. 43)

Para Fredric Jameson, em *A lógica cultural do capitalismo tardio* (2001), o sistema econômico na pós-modernidade é praticamente imbatível e, dessa forma, torna o capitalismo bastante flexível e maleável, isto é, seja qual for o discurso contra esse sistema, o capitalismo nunca baterá de frente com ele, pois o capitalismo incorpora até os seus algozes.

O capitalismo valora tudo: as mentalidades, os sonhos e a nossa própria ideia de identidade. O mercado tornou-se o próprio substituto da cultura e,

assim, juntamente com o avanço capitalista, o pós-modernismo passa a ser o consumo da própria produção de mercadorias como processo:

O pós-modernismo não é a dominante cultural de uma época?, mas é apenas reflexo de aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo. O capitalismo tardio marca uma continuidade em relação ao que precedeu e não uma quebra, ruptura ou mutação. (JAMESON, 2000, p. 27)

Jameson confere ao capitalismo um desenvolvimento cíclico: a *implantação, o desenvolvimento e a saturação*. Neste último estágio de saturação temos a emergência de novas formas de organização das empresas multinacionais ou transacionais. Além disso, há uma nova divisão internacional de trabalho, uma nova dinâmica vertiginosa de transações bancárias internacionais e das bolsas de valores, computadores, a automação, assim como a fuga da produção para áreas desenvolvidas do terceiro mundo.

O mais preocupante disso tudo é que o capitalismo tardio que Jameson aponta marca uma continuidade em relação ao que o precedeu. Nunca há uma quebra, ruptura ou mutação. O sistema capitalista é um fenômeno contínuo e ininterrupto. Ainda segundo Jameson, o pós-modernismo é a teorização que permite observar os deslocamentos do sistema capitalista e as mudanças inexoráveis quanto à representação dos objetos e quanto ao modo como elas mudam.

Essa mudança implica necessariamente um processo vertiginoso de modernização, uma modernização que está completa num contexto onde a natureza se foi para sempre, estamos diante, portanto, da era tecnicista. O substituto dessa natureza que se foi é a própria cultura. Ao colocarmos a cultura dentro da lógica capitalista, constataremos que ela será incorporada pelo sistema econômico. Os indícios são latentes: o aumento da rede de controle burocrático; a interpenetração do governo e do Big Business. Além disso, o capitalismo tardio tem implicações bastante nocivas quanto ao setor estatal, justamente porque esse processo de burocratização faz parecer que é um “simples” fato da vida cotidiano, ele é incorporado ao dia-a-dia das pessoas.

Por isso é preciso compreender que tanto Milton Santos quanto Jameson alertam que o capitalismo, como sistema econômico da globalização,

não pode ser tratado como uma mera emergência de novas formas de organização das empresas multinacionais ou transacionais, mas deve ser tratado, acima de tudo, com a visão de um sistema fundamentalmente diferente do antigo imperialismo. Nele é agregada, além dos processos econômicos predatórios, uma celebração, um culto à simultaneidade temporal. As sociedades têm tido percepções cada vez mais efêmeras do seu passado e uma total descrença na transformação da sociedade a longo prazo, como se o presente estivesse encerrado e o futuro é visto como um desastre ecológico. Portanto, o tempo parece estar reduzido à ideia de instantaneidade.

Em seu artigo “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” (1984), o sociólogo Boaventura de Souza Santos procura estudar, através de uma reflexão teórica e epistemológica, alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global. O estudo procurou determinar em que medida tais alternativas estão de fato sendo reproduzidas em países pobres como Moçambique, por exemplo. As primeiras conclusões de Boaventura apontam que:

Em primeiro lugar, a experiência em todo mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar essa riqueza está a ser desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as idéias que proclamam que não há alternativas, que a história chegou ao fim. (SANTOS, 2010 p.113)

Portanto, as causas para o discurso do fim passam, segundo Boaventura, pela ideia de que a compreensão do mundo excede a compreensão do mundo visto pelo Ocidente. E é através dessa compreensão ocidental que os discursos legitimam o poder social que rege as compressões do tempo e da temporalidade. Desse modo, Boaventura ainda afirma que:

A característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o fato de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro. A contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, transformou o presente num instante fugidivo, entrincheirado entre o passado o futuro. (SANTOS, 2009 p.19)

Essa contração do presente esconde uma grande parte das riquezas de nossas experiências. Walter Benjamin detectou o problema, mas não as

suas causas, como afirma Boaventura. A pobreza da experiência não significa uma carência, mas uma atitude de arrogância que não pensa o contexto que nos cerca nem o valoriza, apenas porque é um presente localizado fora da compreensão da razão, que julga seu valor a partir de uma única visão.

A propagação desta visão nos leva, portanto, a decretar o fim dos tempos, pois a circulação do conhecimento hegemônico produz um pensamento arrogante sobre o futuro, como se soubéssemos tudo sobre ele. Na verdade, a consolidação do Estado liberal no Ocidente, as revoluções industriais, a ideia de progresso, o avanço do capitalismo, o colonialismo e, por conseguinte, o imperialismo contribuíram enormemente para a construção de um discurso robusto sobre a extinção de tudo, criando uma ilusão do fim, como aponta Jean Baudrillard:

Nossa obsessão do tempo real, da instantaneidade da informação, não deixa de corresponder a um milenarismo secreto: anular a duração, o tempo deferido, o que está para além do acontecimento, antecipar o seu fim, abolindo o tempo linear, agarrar as coisas quase antes de acontecerem. Neste sentido, o tempo real é um artifício muito maior do que o tempo deferido, mas ao mesmo tempo é a sua negação; se queremos vivê-lo no instante, como se lá estivéssemos, é porque não temos mais a confiança no sentido ou finalidade do acontecimento (BAUDRILLARD, 1992, p. 19)

A obsessão que Baudrillard aponta revela um sintoma coletivo de que o tempo terá um fim, pois a perda de um passado glorioso, de uma história cheia de grandes feitos tornou o presente inócuo, já que a história vista a contrapelo, como sugeriu Benjamin⁵, mostra uma outra perspectiva; a dos derrotados, a dos que perderam. Portanto, o acontecimento grandioso, cinematográfico já não existe mais. Na era pós-moderna é preferível alimentar o pressentimento do fim apocalíptico a olhar para a história das próprias feridas, como esclarece Baudrillard:

Em vez da fuga para frente, preferimos o apocalipse retrospectivo e o revisionismo em todas as coisas – todas as sociedades se tornam revisionistas, repensam tudo pacificamente, branqueiam os crimes políticos, os escândalos e também as feridas, alimentam o seu fim. (BAUDRILLARD, 1992, p. 39)

⁵ *Obras Escolhidas*, v. I, *Magia e técnica, arte e política*, trad. S.P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985.

Portanto, seja através do revisionismo ou da manipulação da história, o que nós temos é sempre uma tentativa de apagamento da memória, liquidando-a de forma lenta e violenta, promovendo esse salto espetacular do tempo e do espaço. Ou seja, o modo de pensar o passado e o presente parece estar sempre deslocado para um sistema baseado numa antecipação negativa dos fatos.

No entanto, apesar desse contexto bastante desanimador do mundo atual e de sua projeção catastrófica do futuro, Jameson faz uma importante reflexão: a de que é preciso entender o capitalismo como, ao mesmo, a melhor e a pior coisa que jamais aconteceu com a humanidade. Ou seja, é preciso pensar que a evolução do capitalismo é, ao mesmo tempo, progresso e catástrofe. Para Jameson, o que está em jogo não é provar se o capitalismo é bom ou ruim. O que está em jogo são os efeitos do sistema econômico nas pessoas.

Diante desse quadro, parece difícil sustentar a ideia de que os africanos são africanos quando *querem* ser, como afirmei no capítulo anterior, pois a estrutura contemporânea não permite que sejamos aquilo que realmente *queremos* ser, ao contrário, limita quase sempre a condição de sermos aquilo que *conseguirmos* ser, ou pior, ser aquilo que o mercado nos diz que *devemos* ser. Não nos cabe aqui discutir *quando é ser africano* sem antes adotarmos outros questionamentos que nos permitam refletir com mais clareza essa perspectiva de circunstância que o advérbio “quando” oferece.

Com efeito, o que parece mais coerente com a proposta dessa pesquisa é o de procuramos, através da proposta nietzschiana, uma outra forma de pensar a identidade que não seja aquela que nos faça cair numa eterna ideia relativista e que talvez não nos leve a lugar algum.

Assim, dentro de uma perspectiva niilista, é possível elaborarmos outras perguntas, porque agora não estamos falando somente em *quando é ser africano*, mas *quando importa ser africano? E para quem isso importa?* Em que contexto vale a pena assumir uma identidade africana dentro dessa conjectura globalizante e capitalista? Se encontrar uma Verdade sobre a identidade não é possível, então é preciso que pensemos até onde podemos ser aquilo que queremos ser e para quem isso de fato importa. O certo é que não há sentido em reivindicar uma identidade africana, nem tampouco defini-la para usá-la em

determinada situação, como uma roupa, pois a identidade é tão líquida (para utilizar a visão de Bauman⁶) quanto profunda. A identidade é uma raiz movente. E é esse paradoxo que a legitima. Ser africano, americano ou brasileiro é por vezes um estado de espírito, e é também uma das milhares de maneiras que temos de existir. Na verdade, ninguém pode ser um africano completo ou um africano típico.

É possível não ser africano mesmo que as pessoas sejam nativas de Moçambique. As pessoas são o que são e isso só diz respeito a elas. Definir suas identidades ou as suas circunstâncias não é nossa tarefa como pesquisadores. Nossa tarefa é a de refletir a importância que o Mercado, o Estado e a Elite capitalista dão para essas definições e quais as consequências disso. Em *O Outro pé* está claro que se definir africano a partir de uma ideologia ocidental pode ser uma atitude bastante nociva:

Em casa de Casuarino não houve tempo para intróitos. Assim que fechou a porta de entrada, o empresário atacou:

- Pois você vai-me dizer que brincadeira é essa de matar o americano!
 - Pensa que me intimida com modos de polícia?
 - Quem o vai interrogar não sou eu, não é a polícia. É Lázaro Vivo que está a chegar aqui não tarda.
 - Já cá faltava, a feitiçaria! Você, caro Casuarino, deu o tiro no pé: essa África que você queria mostrar aos americanos...
 - Foi você, foi você! Interrompeu o empresário. Foi você que tramou tudo, esses ridículos comunicados forjados pela sua letra...
 - Por minha letra?
 - Não me interrompa! Você tramou Vila Longe inteira, até a suspeita de que tínhamos entre nós, africanos, um homossexual, até isso você semeou na cabeça do estrangeiro...
 - Você quer-nos apresentar como criaturas exóticas, vivendo de crenças e tradições. Não era essa imagem que os colonos faziam de nós?
 - Não me venha com politiquices, eu quero explicações concretas.
- (COUTO, 2009, p. 290)

É nociva porque o caráter de exotismo pode ser reforçado. No entanto, é através da politiquice que se pode interferir nesses estereótipos. Além disso, a fé é sempre pessoal. Como podemos ver nesse diálogo entre as personagens Rosie Southman e uma nativa de Moçambique, o que não significa contribuir para a manutenção do discurso exótico sobre a religiosidade dos africanos: “- Diga-me uma coisa, perguntou a brasileira, há mesmo um

⁶ *Vida Líquida (Liquid Life)*. Cambridge: Polity Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. São Paulo. Jorge Zahar Editor, 2005.

deus que mora no rio?- Deus mora nos lábios de quem reza.” (COUTO, 2009, p. 296)

Neste caso, Mia Couto não está discutindo a religião, nem tampouco a existência de Deus. Essa discussão nos parece irrisória dentro da sua proposta literária. Mia está se referindo à religiosidade que permita exercer aquilo que há de mais subjetivo nas pessoas. Com o advento da ciência, a morte de Deus foi decretada, como esclareceu Nietzsche. A sociologia mais tradicional afirma que a religião serviria para explicar o sagrado, ou seja, explicar as experiências misteriosas que ocorrem de modo repetitivo na vida cotidiana.

É um discurso válido até certo ponto, pois é verdade que a religião tenta dar respostas às perguntas existenciais sobre o sentido da vida, sobre como medir nossos atos. Contudo, é preciso perceber também a complexidade e a importância que a religião assumiu. Porque, querendo ou não, a religião ainda continua respondendo as questões mais subjetivas do homem, ajudando os cidadãos a enfrentarem a dúvida sobre o fim, sobre a morte e, desse modo, a afirmarem a própria identidade e a dar sentido às suas vidas, pois conseguem responder também ao:

Peso do sofrimento humano – a doença, a mutilação, a dor, a velhice, a morte. Por que nasci cego? Por que o meu melhor amigo ficou paraplégico? As religiões tentam explicar. O grande ponto fraco de todos os estilos de pensamento revolucionários / progressivos, incluindo o marxismo, é que eles respondem a essas perguntas com um silêncio impactante. Ao mesmo tempo, e de diversas maneiras, o pensamento religioso também dá respostas sobre as obscuras insinuações de imortalidade. Assim a religião se interessa pelos vínculos entre mortos e os ainda não nascidos, pelo mistério da regeneração. (ANDERSON, 2009, p. 37)

Além disso, há na religião um reforço das normas sociais que também servem como um valor ético. A religião ajuda a suportar as grandes dores da alma. Se Deus está nos lábios de quem reza, então a fé não está no pertencimento, senão dentro das pessoas:

- Minha filha, você ainda anda à procura de uma igreja?
- O senhor sabe bem que sim.
- Nunca encontrará nenhuma.
- Não diga isso, defendeu-se Mwadia, com rigor.
- Você não entende: igrejas há, o que falta é a fé.
O barbeiro explicou-se: ele seria um crente, sim, no dia em que a igreja morasse dentro de cada um. (COUTO, 2009 p. 318)

Não é a igreja que importa, mas a religiosidade. Trata-se também de uma crítica à religião dos dominadores que pode ser lida como o catolicismo romano, e, mais precisamente, o missionarismo jesuítico, que, num primeiro momento, proclama o Evangelho cristão, re-afirmando a identidade religiosa e tendo como pretensão a conversão do mundo.

A saída que encontramos em *O Outro pé* é a agregação das diversas crenças e religiões. A obra de Mia nos mostra que o sincretismo surge como uma proposta pós-moderna da religiosidade. Tal saída se deve, sobretudo, ao declínio do catolicismo, como assinala Benedict Anderson:

O século XVIII, na Europa Ocidental, marca não só o amanhecer da era do nacionalismo, mas também o anoitecer dos modos de pensamento religiosos. O século do iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas. A fé religiosa declinou, mas o sofrimento de que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de comunidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostram mais adequadas a essa finalidade do que a idéia de nação. Admite-se normalmente que os estados nacionais são “novos” e “históricos”, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial e, ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino. (ANDERSON, 2009, p. 38-39)

Assim, a partir de então, temos o início do processo de sincretismo envolvendo santos católicos e divindades africanas, tal sincretismo foi iniciado pelos próprios jesuítas e não pela população autóctone. Os jesuítas utilizavam o “teatro pedagógico,” como se sabe, com a finalidade de explicar a doutrina da Igreja Católica, em que adaptavam os mitos africanos e indígenas às crenças e dogmas católicos. Bem ou mal, houve aí um passo importante para que houvesse o sincretismo religioso.

Na verdade, o sincretismo, nestes moldes, acabou servindo muito mais aos colonizados que aos colonizadores, já que, em muitos casos, a conversão não aconteceu, propiciando, dessa forma, a fusão das religiões. Portanto, aquela tentativa de aculturação transformou-se numa ferramenta de resistência e preservação da cultura africana.

É importante lembrar que, quando os jesuítas passaram por Angola, com a intenção de converter a população negra, acabaram colaborando para que as deusas das águas pudessem ser “misturadas” com a Virgem Maria e, assim, fossem perpetuadas nessa ideia.

Em *O outro pé*, a Viagem da Virgem Maria inicia-se na Índia. Enquanto ocorre o carregamento do barco às portas da Igreja de N. Sra. da Penha de França, em Goa, a imagem tomba das mãos de Padre Antunes e cai no Rio. Nsundi, o escravo, se joga para “salvá-la”. Contudo, o escravo alerta D. Gonçalo que a Santa se jogara por vontade própria e revela os motivos dessa atitude: “Essa Senhora, eu já conheço, na minha terra chamam de Kianda.” (COUTO, 2009, p.52).

Assim, podemos observar como, por exemplo, Nsundi, “convertido”, pode assimilar o sincretismo. Ao escolher Kianda ao invés da Virgem Maria, Nsundi revela, na verdade, a intenção de uma subversão ao discurso cristão, ou seja, enegrecer Maria, a “mãe de Deus”, é também uma forma de negar, uma forma de niilismo.

A grande devoção de Nimi Nsundi ao culto da imagem comovia os clérigos, que imaginavam ter diante deles um sucesso de conversão. Todavia, o narrador onisciente revela: “Mal ele (D. Gonçalo) sabia o que essa devoção ocultava.” (COUTO, 2009, p. 55) Tal devoção fez com que Nsundi guardasse a imagem escondida nos porões da caravela, onde os escravos habitavam. É uma grande metáfora, já que Nsundi desce a imagem para um nível inferior na caravela onde vivem os escravos. Podemos dizer, portanto, que se trata de um deslocamento simbólico do Centro para a Margem.

Neste contexto, a religião, que poderia servir de base identitária, acaba não conseguindo exercer grande força sobre o comportamento dos homens. Da mesma forma como as posturas sociais desvinculam-se da religião, o sagrado parece desassociar-se de suas raízes e é o sincretismo religioso que vai caracterizar os personagens e a própria estrutura do romance, misturando em vários momentos o sagrado africano e o sagrado cristão. É aí que reside, como foi dito antes, o niilismo de Mia, que recusa uma determinada religião, preferindo o sincretismo como forma de negar uma Igreja marcada pela dominação e ao mesmo tempo promover a liberdade quanto à busca de uma identidade.

Essa parece ser a equação religiosa de Mia em *O Outro Pé*: a crença nos deuses africanos e nos espíritos dos antepassados que dividem espaço com o culto católico, com as orações e as missas. Mesmo os que parecem ser cristãos acabam por manter algum vínculo com a cultura mística local. A igreja como um lugar para rezas não parece importar, como diz dona Constança, “o que faz uma igreja (...) é o sossego que mora lá dentro” (COUTO, 2009, p. 214), porque no fundo a personagem Mwadia compreende que não é castigada pela santa porque o melhor lugar para ela é no seu coração.

A imagem da santa, na verdade, faz parte do processo de ficcionalização da história a que Mia Couto se propõe. E nesse processo é a personagem Mwadia quem vai inventar histórias ficcionais a partir do passado que aprendeu nos livros e nos papéis antigos. Entretanto, a História só pode ser ficção, não sendo exatamente como o passado realmente foi se pelo menos houver alguma reminiscência importante que se ligue ao presente.

Assim, a história de D. Gonçalo é ligada à Vila Longe, principalmente ao americano Benjamin, por pequenos detalhes na vida dos antepassados. E é desse modo que o passado narrado no romance vai ao encontro do presente, a partir da discussão sobre identidades que passa pela religião e pela história. Entretanto, não fica muito claro o que é passado e o que é presente no romance, pois ao final do livro não é possível saber se tudo o que aconteceu em Vila Longe é o presente da narrativa ou mais uma volta ao passado de Mwadia, uma vez que os moradores da aldeia estão mortos.

Essa volta a tempos passados mostra que há a diluição identitária desde os primeiros momentos da formação de Moçambique, ou seja, voltar significa desconstruir o maniqueísmo que figurava na historiografia oficial, com vítimas e culpados, africanos e portugueses. A prova disso é a própria história do padre Silveira que é contada sob um novo viés, colocando a culpa de sua morte nos próprios portugueses.

A ficcionalização da História não se reduz à esfera literária, para Nietzsche a História é, na verdade, oriunda de um pensamento conceitual. E sendo conceitual, a História é uma rede de valores que se foi sendo produzida ao longo da própria história dos homens. Segundo Roberto Machado (1985), esta malha conceitual que nos enreda a todos está fundamentada numa ficção: a de que existe alguma origem de tudo, algo que seja imutável, estável, único e

singular. A essa coisa é que damos o nome de Verdade. Nietzsche entende essa crença como uma necessidade metafísica de duração, que é um anseio psicológico dos homens. Portanto, o pensamento ocidental de permanência das coisas vai atender a essa vontade humana de duração, uma força negativa que é contra a ideia de mudança, negando, inclusive o curso do tempo e a brevidade da vida. Nietzsche pensa a história como um processo que deve caminhar para o desenvolvimento do niilismo, ou seja, Nietzsche propõe uma substituição da história da vida como Verdade, pela ideia de Verdade, pois para ele é somente na ficção, na ideia, que a identidade pode se sustentar.

Em *Assim falou Zaratrusta*, Nietzsche afirma que vida é vontade de potência “onde encontrei vida, encontrei vontade de potência” (NIETZSCHE, 1989, p.54). Ora, dizer que a vida é vontade de potência significa dizer que toda manifestação oriunda da vida é sempre uma guerra a ser travada. A vida é uma relação de forças, um movimento de combate que tem como principal objetivo a busca da expansão, do crescimento e da superação do homem em si mesmo: “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo” (NIETZSCHE, 2002, p. 134). Em última análise, este é o objetivo da vida para Nietzsche, “o exemplo de todo o ser vivo que permite demonstrar, o mais claro possível, que ele faz tudo não para conservar-se, mas para tornar-se mais” (NIETZSCHE, 1989, p. 76). No entanto, esse *tornar-se mais* encontrará resistências. Para imprimir o “seu modo de ser” é preciso entender que “a vontade de potência só pode manifestar-se em face de resistência” (NIETZSCHE, 2002, p. 247).

Também é preciso compreender que a identidade é uma crença oriunda do medo e da ameaça transitória da vida. Ou seja, é para se afastar dessa ideia de contingência que criamos a ilusão de unidades conceituais, verdades e essências, fornecendo dessa maneira a segurança desejada pelo sujeito.

Sujeito: tal é a terminologia da nossa crença uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos de mais alto sentimento de realidade: entendemos essa crença como efeito de uma causa – acreditamos na nossa crença a ponto de, graças a ela, imaginarmos a “verdade”, a “realidade”, a “substancialidade” (NIETZSCHE, 1974, p. 233)

Para Nietzsche a definição de sujeito passa pela ideia de que ele é constituído por uma interioridade, uma unidade e um princípio. Na verdade,

Nietzsche está se referindo a uma representação da substância ativa dotada de um princípio e de uma vontade. Estamos falando de um mundo interior caracterizado pela atividade e identidade. É a partir desse conceito que o mundo interior estabelece um elo com o mundo exterior. Dessa ligação emerge o sujeito de conhecimento⁷, que é o sujeito que exerce uma postura autônoma e que tem consciência de si.

O sujeito de conhecimento é o resultado de um processo subjetivo, interior, fundamentado na ideia de vontade e princípio ativo. Portanto, na concepção nietzschiana o sujeito é aquele que produz subjetividade. Essa produção está intrinsecamente ligada a três fatores: a vontade, a consciência e o conhecimento. Essas noções nos ajudam a compreender que o mundo interior torna possível interpretar a vida, ou, como nos explica melhor Viviane Mosé refletindo sobre Nietzsche:

O mundo exterior é o mundo interpretado na perspectiva do sujeito que compreende a si mesmo como interioridade. A partir daí o homem não se percebe mais como mundo; ele agora é um agente *no*⁸ mundo, ele atua porque está *em relação*⁹ ao mundo com o mundo. Essa distinção entre homem e mundo, esse distanciamento a partir do qual o homem começa a se colocar como agente no mundo torna-se cada vez mais sofisticado, culminando com a produção de uma subjetividade que se pretende totalmente autônoma em relação à vida. (MOSE, 2005, p.173)

A concepção de que o homem é plural é antiga. Desde Platão tem-se essa noção filosófica. No entanto, o sentimento corporal, muscular, teria ocasionado o equívoco de vincular o conceito e unicidade ao ser humano, como se um corpo material fosse a representação de uma unidade, de uma identidade fechada. Além disso, o surgimento do homem cartesiano, a substituição dos valores divinos e a morte de Deus fizeram com que o sujeito moderno se tornasse um representante máximo da autonomia da substância.

A racionalidade moderna acredita numa ciência que pode explicar tudo. O sujeito iluminado, racional é aquele que já não precisa mais de Deus. Para o homem moderno, um Deus que não pode ser questionado, que é onipresente, não faz mais sentido. Nietzsche vai combater as certezas do homem cartesiano sobre o pensamento, pois, segundo o filósofo, não temos total controle de

⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, cap. “O erro da causalidade”

⁸ Grifo da autora.

⁹ Grifo da autora.

nossos pensamentos, eles vêm quando querem e não quando queremos que eles venham¹⁰. E é justamente dessa tensão que surge a guerra interior, um permanente conflito interior e plural.

Com isso, Nietzsche parece estar afirmando é que é preciso lutar para conquistar “o modo de ser”. Esta é a condição para nos tornarmos aquilo que queremos no momento em que queremos. Querer ser africano ou não está atrelado ao caráter intrínseco de toda a manifestação da vida: a luta, o confronto, o choque produzido pelo movimento de uma cultura dominante que se recusa à constante mudança, à transformação e às identidades provisórias:

Todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força (sua vontade de potência), a repelir tudo que resiste à sua expansão. Mas incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (combinar-se) com os que lhe são suficientemente homogêneos: então conspiram juntos para conquistar a potência. E o processo continua. (NIETZSCHE, 1974, p.216)

Na verdade, a luta não se refere somente aos fatores externos, a luta deve ser interna e incansável, mas o que nos faz recuar é aquela necessidade psicológica a que Nietzsche se referia, ou seja, encontrar uma identidade estável faz parte do desejo de permanência. Foi a busca da estabilidade que nos levou a constituir o mundo como ele é porque encarar a vida sem o filtro religioso, por exemplo, parece algo insuportável ao ser humano. Quando damos forma a nossa identidade, mesmo que a saibamos como provisória, conseguimos dar sentido, passamos a traduzir o misterioso em conhecido, porque assim, a ilusão de estabilidade nos tranquiliza e nos ajuda a enfrentar o caráter absurdo da vida e da morte.

Antes de concluir este capítulo, creio ser necessário ainda chamar a atenção para o conceito metafísico do “ser”. Para Nietzsche, o “ser” é representação da crença na possibilidade de uma identidade que seja permanente. Isto é, toda a identidade do “ser” se quer como verdade primeira, aquela que é incondicional e irreduzível. Assim, o “ser” assume, portanto, um caráter intrínseco ao princípio das causas, à unidade, ao fundamento.

Desse modo, a produção de uma identidade imutável passa pela tentativa ilusória de criar uma vida onde a mudança, o confronto, a luta e a dor

¹⁰ Além do bem e do mal. Cap. 27

não podem existir. E aqui talvez tenhamos chegado ao nó de toda nossa discussão, porque tornar-se aquilo que se quer tornar e no momento em que se quer tornar, implica um aprendizado difícil e perene: o aprendizado da dor: “se é verdade que toda força somente pode manifestar-se contra resistências, há em toda ação uma dose de dor necessária” (NIETZSCHE, 1974, p.136). No entanto, tomar consciência de que é preciso combater a mercantilização, de que o capitalismo nos impede de exercermos livremente nossa identidade e de que a religião pode nos encarcerar quanto à nossa subjetividade, não nos impede de sofrer. Saber disso tudo não impede a dor.

Ou seja, toda mudança é um exercício de despedidas e regressos de nossa posição de “ser”. E mudar implica doer-se. O embate entre as forças que buscam a estabilidade e a vontade de ser mais do que se é pressupõe o desencadeamento de um processo de materialização da dor. Para Nietzsche toda mudança implica uma dose de sofrimento, qualquer tentativa de criar um mundo sem dor é simplesmente lutar contra a vida. Decidir quando se é ou não africano, quando se é ou não moçambicano, deve sempre partir da consciência de que mudar é também a afirmação do sofrimento. *Mas a dor não nos matará*, como escreveu Jonatan Franzen (2012), Porque sofrer faz parte de uma postura autônoma e niilista que nos leva à alegria que é a nossa afirmação diante da vida.

É preciso entender que o “super-homem” a que Nietzsche se refere é, na verdade, um homem frágil, ou melhor, um homem que se sabe e se reconhece frágil. E aí é que podemos voltar a Appiah no sentido de que seu discurso pode parecer ingênuo, talvez frágil. Precisamos compreender que o discurso de Appiah não está negando os conflitos que há entre os povos inseridos no processo capitalista e globalizante, mas afirmando que se pode aprender com esses mesmos conflitos. Neste sentido, o “ser” como ideia de permanência, como unidade estável do indivíduo, só poderá encerrar as pessoas em si mesmas, porque agora surge algo importante e que põe em evidências as nossas fragilidades: o outro.

Para Appiah, preciso pensar o outro como um constituinte de uma rede que paradoxalmente somos nós mesmos. Appiah defende uma concepção cosmopolita, diz ele:

A conexão pela identidade local é tão imaginária quanto a conexão pela pertença à humanidade. A relação dos nigerianos com os bronzes de Benin é uma conexão imaginada, tal como a minha. Não a torna menos verdadeira por isso. É a mais verdadeira conexão que temos. (2008, p. 135)

Assim, podemos perceber que para Appiah a identidade está vinculada ao cosmos. É preciso saber quem são “outros”. Entretanto, ele adverte que para sermos cidadão do mundo temos que nos influir mutuamente, afetar e nos deixar sermos afetados. E para que isso aconteça de fato também é necessário que tenhamos a intenção nietzschiana do super-homem. Em outras palavras, é preciso que, por exemplo, tanto africanos como europeus se reconheçam frágeis e que é preciso aprender com pessoas que tenham ideias diferentes. Appiah propõe que se deve escapar da ideia moderna de que cada indivíduo é responsável por si. No lugar disso, prefere acreditar que não importa quando somos uma determinada identidade, mas o quanto importa ser com as pessoas de modo que ocorram aprendizagens no que diz respeito às pluralidades culturais.

NÓS

6. PARA CONTINUAR A PROCURA: PENSANDO O OUTRO EM NÓS

Em todo o mundo é assim:
morrem as pessoas, fica a história.
Aqui é o inverso: morre apenas a
História, os mortos não se vão.
(O barbeiro de Vila Longe)

Questionar os construtos identitários contidos nos livros de Mia Couto revelou-me, entre outras coisas, que o conceito de identidade implica, sobretudo, a semelhança a si próprio, isto é, a identidade, para além de uma característica temporal, está muito mais próxima de uma postura de reconhecimento do que de conhecimento. Ao que tudo indica são nossas crenças internas que parecem contribuir fortemente para aquilo que nos define, a busca externa de uma identidade quase sempre constitui uma ameaça.

A projeção que fazemos de nós mesmos nas identidades culturais socialmente construídas, cujos valores e significados são parte de nós, conferiria um caráter pretensamente estável ao sujeito e ao mundo (HALL, 2005). Tal projeção revela um movimento bastante conservador, que privilegia a fixidez em detrimento da mudança.

Em Mia Couto tal movimento de busca de origens, de preservação identitária e de ensaio de restauração do espaço nacional responde a um movimento paralelo de desconstrução, assim como o contraponto conferido pelo outro, mesmo em risco, é paradoxalmente o limite do mesmo e a sua possibilidade de expansão, de saída de si.

Vimos também que a escrita de *O Outro pé* muitas vezes parte de fatos históricos, de acontecimentos “reais” e documentados, para, dessa forma, neles inserir vozes que a própria história silenciou e para reler os acontecimentos reinventando seu contexto, envolvendo-os com uma aura de fantasia, hipertrofiando o real ao atravessá-lo pelas visões míticas que marcam seu projeto literário.

Mia Couto, portanto, propõe novas visões do real, trabalhando com uma perspectiva bastante particular, onde consegue articular a visão mítica aos fatos históricos que proporcionam um movimento de contestação. Não assume,

também, o ponto de vista do maravilhoso ocidental. Pauta-se por uma outra lógica, que parte de uma realidade em que a o sobrenatural é dela constitutivo.

O próprio Mia Couto, no entanto, desconstrói, através da literatura, a possibilidade de uma reconstituição de uma história fiel. Sabemos, por exemplo, que os restos mortais da figura histórica de Gonçalo da Silveira nunca foram encontrados. Mia, em entrevistas, revela que o mais estranho é que ele próprio vaticinou isso, dizendo que: “nunca acharão o lugar onde me irão sepultar”, mas para o autor encontrar tais informações é desnecessário. O mais importante é propor uma outra explicação e assim promover a terceira margem da história.

A partir desse fato, historicamente registrado, várias viagens se cruzam no espaço ficcional. A viagem dessa personagem histórica tem como missão levar a imagem da sant, de Goa ao império do Monotapa, em Moçambique. Com ela iria também a palavra sagrada do cristianismo, com o sonho de conversão de todo um continente. As viagens da personagem Mwadia Malunga, que empreende um deslocamento “concreto” de Anticamente para Vila Longe e outros metafóricos constitui na busca de autoconhecimento, na volta impossível à infância, ao passado pessoal, mas também ao passado histórico, ao ter acesso ao baú de lembranças onde estão os documentos sobre a viagem de D. Gonçalo.

Nesse sentido, também o baú é, metaforicamente, uma reserva de memórias. A viagem do casal de afro-americanos, Rosie e Benjamin Southman, constitui a busca de um reencontro idealizado com as origens da mãe África. Ironicamente, o escritor os coloca como pertencentes a uma fundação chamada *Save Africa*, destinada a combater “o afro-pessimismo” (COUTO, 2009 p. 147). As viagens, então, se dão atravessando séculos e espaços, como a do escravo Nimi, também ele tentando recuperar as origens de que foi arrancado, e a do padre Manuel Antunes, que põe em dúvida sua fé. Viajam os escravos no porão do navio, mortos de sede e fome, um deles comendo a própria língua, metáfora da revolta muda contra a opressão. A infeliz Dona Filipa, que viaja ao encontro do marido, espelha-se na aia, a igualmente viajante Dia Kumari, arrancada à sua terra de origem, a Índia.

A metáfora da viagem como a condição humana de transitoriedade é uma estratégia literária que Mia encontrou para pensar o indivíduo e a sua

subjetividade. Tal estratégia pode ser, talvez, a chave conceitual para compreender a tensão presente no nosso mundo contemporâneo, uma vez que perceber o outro que nos habita é perceber a “estrangeiridade” de nossa própria casa e no interior de nossa própria cultura.

Na verdade, desconfiar da nossa aparente maneira ser é uma atitude niilista e importante na construção de uma identidade que é ao mesmo tempo forte e movente. A leitura da vivência interna do outro dentro de minha própria identidade pode ser o conceito mediador de compreensão do mundo que partilhamos, como possibilidade de atravessá-lo mais criticamente.

Nosso estudo verificou a postura cosmopolita de Mia Couto. Para Appiah, cosmopolitismo é um compromisso ético, que pressupõe um esforço em estender nossas realidades até o “outro” mais distante. A globalização não é uma nação única, e acredito que não é essa a saída, mas ela permite considerarmos todos como nossos vizinhos globais. Logicamente que as comunidades locais nos impõem mais necessidades que a comunidade global, assim como a família ou pessoas mais próximas. Appiah explica que:

O cosmopolitanismo é uma aventura e um ideal mas você pode ter respeito pela diversidade humana e esperar que todos se tornem cosmopolitas. As obrigações daqueles que desejam exercer sua legítima liberdade de associação com seus próximos – mantendo o mundo longe, como fazem os Amish nos Estados Unidos – são apenas as mesmas obrigações básicas que todos temos: fazer aos outros o que é moralmente exigido. Ainda assim, um mundo no qual as comunidades são ordenadamente separadas uma das outras não parece mais ser uma opção séria, se algum dia ela foi. As formas de segregação e exclusão sempre foram anômalas em nossa constantemente nômade espécie. O cosmopolitanismo não é trabalho duro, repudia-lo sim.¹¹

Certamente diante de uma discussão epistemológica e política a tese defendida por Appiah talvez pareça não ter a sustentação necessária na academia, até porque há em seus livros uma tensão entre o universalismo, o

¹¹ 3 APPIAH, K. A. *Cosmopolitanism: Ethics in a world of stranger*. New York: W.W.Norton, 2006. p. XX "Cosmopolitanism is an adventure and an ideal: but you can have any respect for human diversity and expect everyone to become cosmopolitan. The obligations of those who wish to exercise their legitimate freedom to associate with their own kind - to keep the rest of the world away as the Amish do in the United States - are only the same as the basic obligations we all have: to do for others what morality requires. Still, a world in which communities are neatly hived off from one another seems no longer a serious option, if it ever was. And the way of segregation and seclusion has always been anomalous in our perpetually voyaging species. Cosmopolitanism isn't hard work; repudiating it is."

relativismo e o comunitarismo. Uma tensão que, segundo ele, pode ser resolvida a partir de um comportamento moral. Neste sentido, Appiah vai tentar abordar as questões relacionadas com objetos de cultura e memória, depois passando para a questão da justificação moral e da tolerância do intolerante. A questão do paradigma da justificação é complexa, mas não exige a epistemologia moral que Appiah parece inserir ali. O que nos parece é que Appiah está preocupado em justificar sua compreensão universal de verdade que é construída no processo político, que pode ser alcançada dialeticamente:

Nós, cosmopolitas, acreditamos também em uma verdade universal, ainda que não estejamos certos de que já a temos. Não é um ceticismo sobre a idéia de verdade que nos guia; é um realismo sobre quanto difícil é encontrar a verdade. Consideramos verdade, no entanto, que todos seres humanos têm obrigações para com os outros. Todos importam: esta é nossa idéia central, e ela define claramente os objetivos de nossa tolerância¹².

Não há como não sermos seduzidos pelo discurso cosmopolita, parece mesmo uma saída que dá mais importância à posição ética e moral de cada indivíduo do que propriamente ao cosmopolitismo. Contudo percebo que toda a discussão feita até aqui nos permite pelo menos continuar à procura do outro pé, creio que a junção entre MacIntyre, Appiah e Nietzsche nos permite avançar um pouco mais nas relações humanas. Considero o discurso de Appiah utópico, mas não ingênuo. E é preciso entender que são através das utopias que avançamos.

Todo o estudo teórico tem, para sua legibilidade, que excluir outros pontos de vistas que poderiam contribuir para a qualidade do trabalho realizado. Muitos autores ficaram de fora desta pesquisa, no entanto, acredito que o nosso objetivo foi o de pensar quais as chaves conceituais que nos fariam compreender melhor a tensão muito presente no mundo contemporâneo.

E nesse mundo há uma preocupação primordial sobre a qual todos temos responsabilidade, uma preocupação que está para além das teorias pós-

¹² APPIAH, K. A. *Cosmopolitanism: Ethics in a world of stranger*. New York: W.W.Norton, 2006. p. 144 "(...) we cosmopolitans believe in universal truth, too, though we are less certain that we have it all already. It is not skepticism about the very idea of truth that guides us; it is realism about how hard the truth is to find. One truth we hold to, however, is that every human being has obligations to every other. Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance."

modernas, das questões étnicas e raciais, das questões do Estado e da nação, uma preocupação que todos que estejam em qualquer parte do mundo devem exercer. E essa preocupação tem um nome: as pessoas.

Isso significa que não há como haver uma outra globalização, aquela mais justa e solidária a que Milton Santos (1988) se refere, se não percebermos que o outro é também aquele que nos habita. Perceber que muitas vezes somos estrangeiros de nossa própria casa, porque somos, por natureza, eternamente deslocados, cada um de nós é uma nação e cada um de nós é a própria cultura. Manter uma postura niilista é, em última análise, manter um olhar sincero sobre a vida, o que significa por em xeque nossos conceitos de identidade e a própria realidade que nos circunda.

Precisamos viajar pelos outros, como sugere o próprio Mia Couto e encontrarmos em cada um o outro pé da sereia, ler a vivência interna do outro dentro da minha própria identidade. Precisamos do outro pé da história para compreender o mundo que vivemos. Afetar e deixamos sermos afetados por aqueles que são diferentes de nós. O mundo é nossa igreja e as pessoas, a nossa religião.

7. AS LEITURAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

APPIAH, Kwame Anthony. *Mi cosmopolitismo*. Buenos Aires: Katz Ed. 2008.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos*. trad. Manuela Torres. Lisboa: Terramar, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo. Ed. Cultrix, 2008.

_____. *Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo. Ed. Landy, 2002.

CÉSAIRE, Aime. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto : Cadernos para diálogo, 1971.

CHABAL, P. *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A Varanda do Frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Cada Homem é Uma Raça*. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.

_____. *E se Obama fosse africano?* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Pensatemplos: textos de opinião*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

_____. *Terra Sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. *Um rio Chamado tempo, uma casa chamada terra*: São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *Venenos de Deus Remédios do Diabo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Vinte e zinco*. Lisboa: Ed. Novo Caminho, 1998.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo. : Ed. Unesp, 2011.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

FRANZEN, Jonatan. *Como viver sozinho*. São Paulo. Companhia das letras, 2012.

GILROY, Paul. *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da diáspora; identidades e meditações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HUTCHEON, Linda. *A poética da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*. Editora Ática, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2009.

_____. *Identidades na pós-modernidade*. São Paulo: Ed. DP&A, 1997.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*, Rio de janeiro: Rocco, 1985.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo. : Ed. Zouk, 2003.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MONGA, Celestin. *Nilismo e negritude*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2010.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

MOURA, Carlos A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. Ed. Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Editora Abril, 1998.

_____. *A Gaia Ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim Falou Zarathustra*, Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1989.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Editora Abril, 1999.

_____. *Obras completas, coleção Os pensadores XXXII*, São Paulo. : Abril Cultural, 1974.

ORTIZ, Renato. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo : Ed. Olho D' água, 1996.

PADILHA, Laura Cavalcanti. *Novos pactos, outras ficções: coleção memória das letras nº 10*, Porto Alegre: Ed. Edipucrs, 2002.

PEREIRA, Ana Lúcia Danilevicz. *Breve história da África*. Ed. Leitura XI, 2007.

PLATÃO. *A república*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª Ed, Fundação Calouste Gulbnekian, 1998.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2010.

SANTOS, Boaventura Souza. *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Porto. Ed Afrontamento, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização; do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro; Ed. Record, 2004.

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

VALÉRY, Paul. *Monsieur Teste*. São Paulo. Ed Atica, 2001.

VENÂNCIO, José Carlos. *O fato Africano: elementos para uma sociologia da África*. Recife, Ed. Massangana, 2009.