

Revista Eutomia - Ano III - Volume 2 - Dezembro/2010

**A Importância da Língua e Literatura na Reconstrução
da Identidade Coletiva em O Outro Pé da Sereia,
de Mia Couto**

Prof. Dr. Rosani K. Umbach¹ (UFSM)

Doutoranda Adriana Röhrig² (UFSM)

Resumo:

Este artigo procura observar elementos da obra literária **O Outro Pé da Sereia**, de Mia Couto, que representem a colonização e a aculturação, bem como evidenciem a (re)construção da identidade individual e/ou coletiva no pós-colonialismo. Busca refletir, nesse sentido, sobre como se constroem identidades, chamando a atenção para as determinantes históricas, geográficas, culturais, sociais, políticas e ideológicas desse processo, destacando a importância da memória coletiva, da língua e da literatura. Visa destacar aspectos narrativos que, no jogo de vazios e preenchimentos de linguagem, revelam, através do léxico, da sintaxe, da paródia, a reflexão sobre a identidade, bem como a desconstrução do discurso hegemônico do colonizador português. Palavras-chave: Literatura Africana, Língua, Memória, Identidade.

Abstract:

This article tries to observe elements of the literary work **O Outro Pé da Sereia**, by Mia Couto, that represents the colonization and acculturation, as well as to show the (re) construction of individual and/or collective identity in the post-colonialism. Wants to reflect, in this sense, how are constructing the identities, calling attention to the historical, geographical, cultural, social, political and ideological issues in this process, highlighting the importance of collective memory, language and literature. Aims to highlight the aspects of narrative that, in the game of empty and fills of language, reveal through the lexicon, syntax and parody, the reflection on identity and the deconstruction of the hegemonic discourse of the Portuguese colonizers.

Introdução

Um número imensurável de cidadãos da sociedade contemporânea, regidos por preceitos (neo)liberais e capitalistas, possui uma concepção extremamente individualista de identidade. Tanto é assim que Jobim observa que “hoje existe uma corrente de pensamento centrada na ideia de que é possível e desejável escolhermos nossa identidade” (JOBIM, 2006. p.01), como se a identidade fosse algo que os indivíduos pudessem adquirir em supermercado, de acordo com seu gosto pessoal e de acordo com a imagem que gostariam de ter e/ou passar de si mesmos. Jobim (2006), todavia, defende que entender a identidade enquanto vontade do sujeito é ilusório, uma vez que a identidade se dá a partir de elementos muitas vezes alheios ao desejo deste.

Apesar de alguns dos elementos da identidade serem subjetivos, eles nem sempre são controlados e controláveis pela pessoa, pois dizem respeito a aspectos do inconsciente, que formam o caráter individual. Outros aspectos são de cunho externo, dizem respeito ao legado histórico, que transcende a história individual ou familiar de determinado sujeito. Trata-se de condicionamentos históricos da coletividade à qual se pertence, já que identidade se configura de maneira coletiva. Isto é, cada indivíduo faz parte de algo maior, que não se encerra em si mesmo e sobre o que, muitas vezes, não se possui poder de intervenção. Apesar disso, cada vez menos o sujeito está disposto a discutir este assunto, tampouco aceita o fato de que ele não é exatamente como quer ser, mas é o fruto de inúmeras contingências de ordem histórica, social, ideológica, cultural... Não reconhecer essas interferências é pensar-se sozinho no mundo, sem passado, sem paternidade, sem legados.

No mundo contemporâneo torna-se cada vez mais evidente a falta de unidade, a ponto de o próprio indivíduo pós-moderno ser tratado e conceituado como um ser fragmentado. Como então concebê-lo e conceber-se parte de um todo (social) que vai além de sua corporeidade, individualidade e subjetividade? Maria de Lourdes Parreiras Horta³ afirma que “a memória individual, assim como a memória coletiva, são na verdade a fonte e a base para o pleno exercício de nossa vida consciente e de nossa inserção na vida social”. (Horta, 2000. p. 28) E faz menção sobre a função da memória e como ela funciona, segundo a psicanálise:

Os estudos da psicanálise, principalmente os achados de Freud na análise dos sonhos, das imagens e ideias subconscientes e inconscientes, contribuíram para o reconhecimento da função da memória e do papel das emoções em nossa estrutura psicológica [...] sabemos, assim, que as experiências emocionais e afetivas marcam definitivamente a maneira como os acontecimentos, os fatos e dados ficarão registrados em nossa memória, consciente e inconsciente. (Horta, 2000. p. 28)

Esta explicação de Horta elucida, mesmo que minimamente, o porquê do esquecimento, demonstrando que a memória é seletiva e tende a jogar no inconsciente aqueles traços da história que, por algum motivo, chocam e por isso bloqueiam algumas ações, tanto as individuais quanto as coletivas. A autora assinala que “na vida das comunidades, na memória coletiva, isto também acontece, e ao lado dos “sem-terra” é possível encontrarmos os “sem-memória”, traumatizados por rupturas e histórias dramáticas...” (Horta, 2000. p. 28)

Pollak (1989) chama a atenção para o que ele denomina de “zonas de sombras, silêncios, não-ditos”. Segundo o autor, “as fronteiras desses silêncios e não-ditos com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos.” (POLLAK, 1989, p. 8) Tais processos, conforme Pollak, ocorrem, de modo similar, no plano coletivo, o que se poderia chamar de “silenciar coletivo”.

Os discursos das “minorias” por muito tempo se não silenciaram foram silenciadas e, segundo Bhabha (2007), a crítica pós-colonial testemunha essa luta desigual entre as forças políticas, sociais e, conseqüentemente, culturais que se travam no que poderíamos chamar de arena mundial. Para Bhabha “as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos Países de Terceiro Mundo e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul”. (BHABHA, 2007, p. 239.) De acordo com o mesmo autor, elas revelam momentos paradoxais, desestabilizando homogeneidades artificiais através de “revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política”, pautando-se na “necessidade histórica de elaborar estratégias legitimadoras de emancipação, de encenar outros antagonismos sociais”. (BHABHA, 2007. p. 240.) Nesse sentido, o pós-colonialismo é o momento das vozes das minorias serem

ouvidas, do invés do silenciar coletivo presenciarmos o enunciar coletivo, tão basilar na constituição identitária.

Torna-se de crucial importância nesse contexto as experiências culturais diversas, tais como a literatura, a arte, o ritual musical, a vida e a morte e, como defende Bhabha (2007), a “ especificidade social de cada uma dessas produções de sentido em sua circulação como signos dentro de locais contextuais e sistemas sociais de valores específicos” (BHABHA, 2007, p. 241) desconstruindo, dessa forma, a concepção homogênea, hegemônica e centralizadora de cultura.

Assim, “é a partir desse lugar híbrido do valor cultural que o intelectual pós-colonial tenta elaborar um projeto histórico e literário”. (BHABHA, 2007, p . 242)

A Literatura e a Identidade Cultural

Jobim (2006) declara que a identidade nacional é um legado, “uma herança que se recebe ao nascer em determinado território, pertencer à [sic] determinada raça e falar determinada língua”. Sob esta ótica, a identidade se forja independentemente da vontade do cidadão, “ele já adquire, ao nascer, o espírito ou a alma do povo a que pertence”. (JOBIM, 2006, p. 3)

No caso do Brasil, bem como de inúmeros países colonizados,

a questão linguística colocada logo após a independência referia-se a uma controvérsia, nem sempre colocada de modo explícito, até porque ela apresentava muitos aspectos a serem considerados: a pertinência ou não do emprego da língua metropolitana do modo como era empregada na Europa: a necessidade ou impossibilidade de utilização da língua da antiga matriz – com uma escrita, uma gramática, uma prosódia e uma literatura de alguma forma impostas pelo ex-colonizador – como língua nacional de uma nação independente; e ainda, a aceitação ou não da presença de línguas indígenas e africanas na língua falada. (JOBIM, 2006, p. 3.)

O ímpeto da independência, portanto, gerou no Brasil uma certa repulsa em relação à língua portuguesa, já que ela representa um laço com o colonizador. É como se, ao continuar a falar a língua que foi imposta por Portugal antes da independência, o Brasil se mantivesse na condição de dependência. Ora, é plausível que um país recém-independente busque suas peculiaridades, as quais irão caracterizá-lo e, assim, conferir-lhe identidade própria. Por isso, por exemplo, a polêmica em torno de manter a Língua Portuguesa em sua forma original ou “transformá-la” em Língua Brasileira é perfeitamente compreensível e

pertinente, bem como buscar a identidade da nação através da sua literatura. É certo que os demais países colonizados por Portugal passaram por dilemas similares.

A busca da identidade nacional através da literatura é, ou foi, postura de grande parte dos países colonizados, pelo menos logo após a sua independência. Nesse sentido, o recorte dessa reflexão se dá sob a ótica de uma obra ficcional africana, de Moçambique, intitulada **O Outro Pé da Sereia**, do escritor Mia Couto. Essa obra traz em seu bojo a discussão da identidade pela e através da linguagem (certamente há outros elementos que balizam a construção, desconstrução e reconstrução da(s) identidade(s) que ora se verifica, todavia a questão linguística merece destaque). Para realizar esse percurso, serão articulados elementos teóricos ligados aos conceitos de produção de identidade e memória coletiva, bem como às vicissitudes sofridas por um grupo étnico específico, principalmente no que se refere às manifestações de preconceito, que atuam como entraves ao desenvolvimento do grupo. Isso, por consequência, influencia no trabalho de transmissão da memória coletiva, a qual poderia fornecer o alicerce cultural, isto é, a base para a produção da identidade dessa coletividade. A obra **O Outro Pé da Sereia**, de Mia Couto, em certa medida procura representar tal processo.

Além disso, Mia Couto contribui com o projeto de nacionalismo pós-colonial, sobretudo, de moçambicanidade, em **O Outro Pé da Sereia** - romance que representa a história de seu país, de 1560 a 2002 através de duas fábulas paralelas que buscam representar o contexto social, político e histórico do país em vários momentos. Um dos vieses escolhidos pelo narrador é remontar a primeira expedição a Moçambique, a dos padres portugueses, que visam evangelizar um território; o outro é a saga da personagem Mwadia, que procura descobrir um lugar para abrigar a imagem da Santa ou deusa Kianda encontrada no rio Zambeze. Isto é, neste romance Mia Couto consegue viabilizar o projeto histórico e literário defendido por Bhabha, o qual este entende ser a escrita pós-colonial mais adequada, a medida que critica e relativiza o discurso colonial, rearticulando e fortalecendo a cultura do colonizado.

Por tudo isso, acredita-se que a obra em questão pode ser enquadrada na adjetivação literatura pós-colonial e, neste estudo, se buscará, portanto, identificar a presença dos elementos mais representativos da literatura do pós-colonialismo, denominação esta utilizada, a partir dos anos setenta do século XX, por diversas áreas do conhecimento para

discutir e analisar os efeitos culturais da colonização, estendendo-se às práticas discursivas em que há resistência à ideologia colonialista.

A Desconstrução e a Reconstrução Identitárias em O Outro Pé da Sereia

A obra de Mia Couto em questão inicia com uma afirmação bastante instigante do personagem Zero Madzero: “Acabei de enterrar uma estrela!”. Esta personagem parece representar a perda de identidade, pois o ato de enterrar a estrela pode simbolizar a luz que já não brilha, a luz do conhecimento, da memória, bem como do reconhecimento. Reconhecer-se no sentido de sentir-se pertencente a um lugar, parte de uma identidade coletiva.

A referida personagem morava em Vila Longe e muda-se, somente com a esposa, para um lugar chamado Antigamente. Ou seja, “antigamente” ele tinha o senso de pertencimento, hoje a vila, o coletivo, fica longe. O nome da personagem também é significativo: Zero Madzero; este nome reitera a sua simbologia na obra de Mia Couto, **O Outro Pé da Sereia**. Ele é o nada, o esquecimento, a morte em vida.

Ainda no primeiro capítulo da obra, a personagem Zero Madzero faz uma revelação à esposa: “Estou a esquecer-me.” Depois disso o marido silenciou. A mulher preocupada pergunta: “Então, marido, já não fala?” Se o ser humano é um ser de linguagem que afirma sua existência através do verbo, então, o silêncio de Zero evidencia o não-ser. A questão que se coloca é: a partir de que momento isso se dá e por que motivo isso ocorre?

Em contrapartida, Mwadia, a esposa de Zero, assume – já no primeiro capítulo e permanece no decorrer da obra – o lugar da memória e da identidade, auxiliando mais tarde, inclusive, o povo de Vila Longe a refletir sobre a sua identidade e como esta se constituiu. Mediante a revelação do marido de que está a esquecer-se, Mwadia não mede esforços para auxiliá-lo a recobrar a sua memória. Com este fim, e para conservar a sua própria identidade, são vários os elementos a que essa personagem recorre. Vale dizer que todos os elementos, sejam culturais, históricos ou geográficos, são revelados pelo discurso e por vocábulos em línguas africanas e indianas, o que revela que a identidade linguística dos personagens nessa obra é de fundamental relevância.

O primeiro exemplo de herança cultural pode ser percebido nas vestes de Mwadia enquanto banha o marido e ouve a declaração de que ele está a esquecer-se. O narrador, ao descrever as vestes da personagem, aponta para isto: “A *kapunda*, essa túnica de algodão branco, sobrava-lhe nos ombros” (COUTO, 2006, p. 14). É possível inferir que a *kapunda*

não seja dela, pois não lhe cai bem, sobra-lhe nos ombros. Isso leva a concluir que Mwadia carrega sobre os ombros os traços identificatórios de outros, talvez do marido que está a banhar. Mais adiante, também é ela, através de um narrador que lhe dá voz, quem testemunha sobre as raízes do marido: “Zero Madzero puxava lustro da tradição viril de seus antepassados: os *Chikundas*, bravos caçadores de elefantes, intrépidos viajantes do rio, lendários guerreiros. Como podia agora, o seu homem se confessar mulher?” Deve-se esclarecer que todos os vocábulos em língua africana ou indiana, que são as duas culturas que se cruzam com a portuguesa em **O Outro Pé da Sereia**, são traduzidos e/ou explicados em pé-de-página. A palavra *Chikundas*, por exemplo, conforme nota, diz respeito a uma “etnia da região do vale do rio Zambeze, resultante das mudanças políticas e demográficas no processo da escravatura.” (COUTO, 2006, p. 20.)

Vale ressaltar que no período pós-colonial, o hibridismo linguístico, percebido em toda essa obra, é uma característica recorrente na textualidade africana. No caso, a língua do colonizador é permeada de falares crioulos que procuram desconstruir o discurso hegemônico do colonizador. Nesse sentido, em **O Outro Pé da Sereia** percebe-se um “coexistir, na maleabilidade da língua, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir” (LEITE, 2003, p. 21). É, pois, nessas malhas híbridas que se forja a identidade cultural da comunidade representada na obra.

Uma estratégia de desconstruir o discurso do colonizador em **O Outro Pé da Sereia** está na satirização de provérbios, como por exemplo: “Eu conheço-a como a palma da minha mãe” (COUTO, 2006, p. 84), em vez de palma de minha mão; “É que isto em Vila Longe vai de animal a pior” (COUTO, 2006, p. 105), ao invés de mal a pior. A satirização de provérbios também pode ser entendida como a desconstrução de uma voz central na narrativa, levando o leitor à reflexão sobre a hierarquia de saberes entre dominantes e dominados. Através da paródia dos provérbios, o texto de Mía Couto inverte valores e, através de uma “língua literária sustentada por uma exuberante criatividade lexical e uma sintaxe que faz ponte entre a oralidade e a pura invenção, em que o contexto comunicativo, estético, possibilita a partilha da mensagem de ruptura”. (LEÃO, 2003, p. 293.)

Nota-se no decorrer de toda a obra um cuidado em deixar as vozes dos personagens aparecerem, até porque esta é uma maneira de as diferentes memórias se reconstruírem e de

as diferentes identidades serem evidenciadas. Uma forte demonstração desta estratégia está no parágrafo que fala de Lázaro Vivo, o adivinho consultado por Mwadia:

O compadre Lázaro refugiava-se no monte Camuendje desde que a Revolução perseguia os curandeiros. Dizia-se que, agora, os tempos tinham mudado, mas Lázaro Vivo não facilitava. Quisessem incomodá-lo e deveriam atravessar vales e rios e vasculhar por entre as penedias da montanha. (COUTO, 2006. p. 21)

O uso da expressão “o compadre” denota que esta é a voz de Mwadia emprestada ao narrador (ou seria ela narrando?), já que esta forma de tratamento é usual entre pessoas que têm uma certa intimidade, a qual o narrador da obra não possui. A menção ao incômodo que poderiam dar as visitas ao adivinho também demonstra um grau de preocupação com o desconforto que sua presença ou sua solicitação daria ao “compadre”.

Outra vez cabe à Mwadia resgatar raízes, desta vez do adivinho: “Aliás, desde os tempos da Revolução que o velho Lázaro Vivo deixara de se apresentar como um *nyanga*” (*conforme o rodapé do livro, o mesmo que *nganga*, adivinho, lançador das pedras de adivinhação). “Ele era agora, um conselheiro tradicional. Fosse qual fosse a sua oficial designação, o adivinho lhes daria a necessária permissão para entrar na floresta. Só isso, agora, importava.” Neste fragmento, apesar de isso não ser dito pelo narrador, percebe-se que há mais uma vez a presença da voz, ou dos pensamentos, de Mwadia, que vai se construindo no decorrer do texto como a guardiã da memória das outras personagens. Até porque, “ela sabia de suas certezas: o seu nome, Mwadia, queria dizer ‘canoa’ em *si-nhungwé*.” (**Si-nhungwé*, também explicado na nota de rodapé, é língua falada no Noroeste de Teete, Moçambique. Por vezes, grafada como *shi-nhungwé*, *cinyungwé* ou *si-nyungwé*.) “Homenagem aos barquinhos que povoam os rios e os sonhos”. Aqui Mwandia apresenta, por sua própria voz, suas origens. Ao fazê-lo a personagem diz de sua identidade, principalmente no que se refere a sua herança cultural e suas crenças religiosas.

É narrado um episódio que tira Mwadia de seu exílio, com o marido, em Antigamente. Ela tem de voltar para a Vila Longe para encontrar um lugar sagrado para depositar a Santa que Zero encontrou à beira de um rio e que despertou nele algumas lembranças que não queria recordar. “Mwadia sentiu o conflito a morder-lhe o peito: ela queria, mas temia. O regresso à Vila Longe era sonho e pesadelo. Desejo de reencontrar os seus, de regressar à velha casa de infância. Receio de que os “seus” já não lhe pertencessem...” (COUTO, 2006,

p. 39) Quando a esposa acompanhou o marido para o exílio em Antigamente, ela queria esquecer e ser esquecida, “ambicionava esse exílio que só se encontra quando todos de nós se esquecem. Nunca o conseguiu. As lembranças atravessavam os rios, calcorreavam a savana e nela emergiam como lava incandescente”. (COUTO, 2006, p. 68) Mas ao que parece ela desejava resgatar a sua identidade perdida ou adormecida, pois “à medida que se aproximava da sua vila, Mwadia ansiava recuperar o sentido de pertença a um lugar [...] As vozes e os olhares lhe iriam certamente devolver a perdida familiaridade”.

Não só Mwadia, mas toda a Vila estava em crise de identidade, alienada de si mesma. “Nem ela adivinhava quanto os rostos de Vila Longe estavam vazios e inexpressivos, como se ela, mesmo regressando, se mantivesse ausente.” Tamanha era a crise desta comunidade em relação à memória, que sentenciava categoricamente o barbeiro de Vila Longe, que era o “filósofo” do lugar: “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.” (COUTO, 2006. p. 10.)

Pollak lembra que

o trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. Mas, assim como a exigência de modificação discutida acima limita a falsificação pura e simples do passado na sua reconstrução política, o trabalho permanente de reinterpretação do passado é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos. Toda organização política, por exemplo – sindicato, partido etc. –, veicula seu próprio passado e a imagem que ela forjou para si mesma. Ela não pode mudar de direção e de imagem brutalmente a não ser sob o risco de tensões difíceis de dominar, de cisões e mesmo de seu desaparecimento, se os aderentes não puderem mais se reconhecer na nova imagem, nas novas interpretações de seu passado individual e no de sua organização. O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo. (POLLAK, 1989, p. 9-10.)

Ao que parece, há uma profunda ausência de sentido de identidade tanto individual quanto de grupo na comunidade representada e, talvez por esse motivo, a sua história esteja morta para seus (a)sujeitos. Entretanto uma novidade muda a rotina da Vila e o rumo da suas “vidas”: a expectativa da chegada de um casal de americanos, ele afro-descendente e ela brasileira. “Tratava-se de um casal que vinha estudar antigas histórias de escravos”. (COUTO, 2006, p. 71.) Todavia, os moradores de Vila Longe desconheciam a existência de

escravos ali. “De escravos? Que escravos?” – pergunta Mwadia. Ao que responde o seu padrasto: “Também não percebo.” (COUTO, 2006, p. 72.)

Em função de o casal de americanos representar uma ONG de apoio ao continente africano (com verbas para a redução da pobreza na África), alguns, mais ambiciosos e oportunistas, resolveram – mesmo não conhecendo a história que os estrangeiros procuravam – não os deixarem sem uma boa história. “– Nós vamos contar uma história aos americanos. Vamos vender-lhe uma grande história.” (COUTO, 2006, p. 132.) Como já havia sido comentado anteriormente, Mwadia fica incumbida de fazer o resgate desta história e “inventar” a história a ser vendida aos estrangeiros.

A ideia dos moradores é de que Mwadia fingisse ser visitada por espíritos, mais especificamente almas de escravos antigos. Ou seja, “as vozes desses falecidos fariam” pela sua boca. Não obstante, o que Mwadia acaba fazendo é pesquisar nos documentos históricos que estão no baú que acompanhava a santa que ela levou à Vila Longe. Dessa forma, ela acaba ressuscitando a história da comunidade e transmitindo aos estrangeiros uma história com aspectos reais e com surpresas quase indesejáveis: “Mwadia desenrolou o rosário de lembranças: Dia Kumari tinha sido aia de uma dama portuguesa [...] Depois que Dona Filipa morreu, a escrava acabou seguindo para o Brasil. O Barco em que viajava, porém, naufragou nas Caraíbas. Dali ela fora negociada, comprada por um fazendeiro que a conduziu para plantações na Virgínia”. Era essa, na verdade, a história da “diáspora familiar” do “afro-americano” Benjamin Southman. É, pois, através dessa ação de Mwadia que a identidade coletiva se reconstrói, as lembranças são ressignificadas e a comunidade se emancipa e pode-se inferir ainda que a reconstituição do discurso em que afloram as peculiaridades culturais daquela comunidade foi determinante para o redimensionamento do seu imaginário social.

À Guisa de Conclusão

O esquecimento da história local, ocorrida na comunidade de Vila Longe, pode ser compreendido através da explicação dada por Horta, citada neste artigo. Lembremos que ela esclarece que a memória é seletiva e tende a jogar no inconsciente aqueles traços da nossa história que, por algum motivo, traumatizaram e por isso são esquecidos. Parece ser esta a estratégia utilizada pela narrativa, pois o enredo nos convence que a comunidade de Vila Longe tinha razões para não querer lembrar de aspectos de sua trajetória, recheada de perdas e vergonhas. Talvez por esse motivo Mwadia tenha entrado em conflito enquanto regressava

à Vila Longe e, por isso, esta volta signifique tanto sonho quanto pesadelo. Essa tensão demonstrada pela personagem Mwandia evidencia o dilema vivido pelo colonizado, pois, como destaca Bhabha, “relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospectção. É um doloroso re-lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente.” (BHABHA, 2007. p. 101.)

O Outro Pé da Sereia, de Mia Couto, é uma ficção. Contudo, enquanto representação, desvela sentimentos que podem ser reais de situações concretas enfrentadas por pessoas e comunidades colonizadas e aculturadas, que além de verem suas raízes desvalorizadas pelo outro – o colonizador – são praticamente forçadas a assimilar as verdades, a história, a cultura e, principalmente, a língua que não são suas. E testemunha o quão paradoxal é a re-construção da identidade de coletividades que buscam afirmar-se enquanto nação após a independência.

Mia Couto reconstrói tal realidade através da enunciação de diferentes formas de textualidade e através da intertextualidade, uma vez que o romance apresenta o diálogo de diferentes culturas em distintos momentos da história de Moçambique. O entrelaçamento de duas narrativas mostra o encontro do passado colonial, que não pode ser negado, com o presente da pós-independência, quando surge a necessidade de reconstruir o país e a identidade dos cidadãos moçambicanos. Como afirma Bhabha, “isto demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do ‘signo’ na qual se possam inscrever identidades culturais”. (BHABHA, 2007, p. 240)

Para terminar, vale dizer que a obra é riquíssima em elementos que apontam para aspectos da memória e da identidade, demonstrando o quanto efetivamente “a cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer”. (BHABHA, 2007, p. 240). Todos os aspectos merecem um olhar mais acurado, mais análise e atribuições de sentido, o que não se poderia esgotar nesta reflexão, a qual é apenas uma abordagem possível, das muitas que podem ser feitas dessa narrativa singular.

Referências

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

COUTO, Mia. **O Outro Pé da Sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. Fundamentos de educação patrimonial. **Ciências e Letras**. Porto Alegre: FAPA, n. 27, 2000.

JOBIM, José Luis. **Identidade Nacional e Outras Identidades**, 2006. [Mimeo.]

JOBIM, José Luis; MARIANI, Bethânia. A Questão da Língua Nacional e a Literatura Pós-Colonial. **Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras e Linguística**. São Paulo, n. 20, 2006.

LEÃO, Ângela Vaz. **Contatos e Ressonâncias**: literaturas africanas de Língua Portuguesa. Belo Horizonte: Ed. PUCMinas, 2003.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais**. Lisboa: Colibri, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

¹ **Rosani K. UMBACH**

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Professora do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM; Pesquisadora do CNPq.

E-mail: rosani.umbach@gmail.com

² **Adriana RÖHRIG**

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Doutoranda em Estudos Literários na UFSM. Bolsista Capes.

E-mail: adri.adri.br@gmail.com