

## A PROCURA DO PASSADO EM *O OUTRO PÉ DA SEREIA* DE MIA COUTO

SONIA MICELI\*

### 1. Umas palavras para começar

Num discurso proferido por ocasião da atribuição do Prémio Internacional dos 12 Melhores Romances de África (Cape Town, Julho de 2002), Mia Couto interroga-se sobre os desafios que se põem aos escritores africanos, colocando, entre outras questões, aquela, que considero central, da não necessidade de os intelectuais africanos se adequarem à imagem e às expectativas que os europeus construíram à volta deles. Criticando os ideais subjacentes ao mito da «pureza africana», que teria que ser procurada no contexto rural e tradicional, e, por conseguinte, defendida dos ataques do mundo moderno,<sup>1</sup> Mia Couto define dois pontos fundamentais, que, como explicitarei mais à frente, enformam a perspectiva que adopto neste trabalho.

Em primeiro lugar, divididos entre a admiração pelo mundo afro-americano e a tentativa – irremediavelmente destinada a falhar – de esquecer a Europa, «a saída [para os intelectuais africanos] só poder ser vista como um passo para frente. [Eles] não têm que se envergonhar da sua apetência para a mestiçagem.

---

\* Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

<sup>1</sup> «Defensores da pureza africana multiplicam esforços para encontrar essa essência. Alguns vão garimpando no passado. Outros tentam localizar o autenticamente africano na tradição rural. Como se a modernidade que os africanos estão inventando nas zonas urbanas não fosse ela própria igualmente africana». Em Mia COUTO, *Pensatempos*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 60.

[...] Eles são africanos assim mesmo como são, urbanos de alma mista e mesclada [...]».<sup>2</sup>

Em segundo lugar, os «chamados africanistas» (sejam africanos, europeus ou americanos), «por mais que se esbravejem contra conceitos chamados europeus, continuam prisioneiros desses mesmos conceitos»,<sup>3</sup> nos quais baseiam uma ideia mais ou menos mítica do passado africano, da sua tradição e pureza ancestral.

Estas duas questões, evidentemente ligadas uma à outra, prendem-se com a mais ampla problemática da representação do africano e da cultura africana a partir da perspectiva europeia, que, por sua vez, acabou por ter grande influência na visão que o próprio africano (intelectual ou não) construiu de si mesmo, da sua cultura e do seu passado. Por outro lado, a referência que Mia Couto faz ao modelo afro-americano não pode passar em segundo plano, uma vez que a cultura afro-americana é a principal responsável pelos mitos e pelas construções ideológicas que condicionam a imagem dos negros pelo mundo fora.<sup>4</sup>

Considerando estas questões fundamentais para uma melhor compreensão dos processos que atravessam as literaturas africanas contemporâneas (e sobretudo as de língua portuguesa, que tiveram um desenvolvimento mais recente), escolhi como objecto de análise, para este trabalho, o romance *O outro pé da sereia* de Mia Couto, em que o autor explora estas temáticas com a ironia que nos é familiar e que reflecte uma visão da realidade crítica, por vezes amarga, mas sem dúvida extremamente clara.

## 2. Introdução

O passado, tanto individual como histórico, é um dos protagonistas de *O outro pé da sereia*, sendo, ao mesmo tempo, objecto de procura e presença-ausência misteriosa, que condiciona inevitavelmente a mundividência das personagens e a forma como elas lidam com os acontecimentos que constituem a narração. A minha tentativa neste trabalho será, portanto, mostrar a maneira em que o autor utiliza a herança do passado histórico e literário na construção e na desconstrução do discurso das personagens do romance.

A estrutura do texto é composta por duas secções: a primeira é ambientada em Moçambique (Dezembro de 2002), enquanto a outra ocupa um espaço

---

<sup>2</sup> Mia COUTO, *Pensatempos*, cit., p. 61.

<sup>3</sup> Mia COUTO, *Pensatempos*, cit., p. 62.

<sup>4</sup> Sobre esta questão, cf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. As incontornáveis contribuições de Gilroy para o debate acerca das relações entre cultura negra e modernidade serão objecto da nossa atenção mais à frente neste trabalho.

geográfico e temporal mais extenso, narrando uma viagem de Goa até ao interior de Moçambique, começada em Janeiro de 1560 e terminada em Março do mesmo ano. A ligar as duas narrativas, temos uma estátua de Nossa Senhora e um baú com uns documentos que narram a viagem do missionário português D. Gonçalo Silveira de Goa rumo ao Império de Monomotapa, onde foi assassinado poucos dias após ter chegado. A descoberta da estátua e do baú por parte do burriqueiro Zero Madzero é o acontecimento que desencadeia a narrativa ambientada na época contemporânea. De facto, a mulher de Zero, Mwadia, empreenderá uma viagem à procura de um sítio apto a acolher Nossa Senhora, viagem que a levará de volta à sua terra natal, Vila Longe, da qual se tinha afastado há muitos anos, vivendo em completo isolamento com o marido num lugar imaginário, chamado Antigamente.

Em Vila Longe, Mwadia depara com uma situação de degradação e abandono que a tornaram uma cidade-fantasma. As casas, as ruas, os habitantes parecem apenas o reflexo do que já foram, condenados a uma vivência que já não se podia chamar vida, embora tampouco fosse morte. Trata-se de uma espécie de limbo, espaço em que a fronteira entre as dimensões da vida e da morte não é bem definida. Como observa Jesustino Rodrigues, padraсто de Mwadia, “Triste é viver num lugar onde dormir não difere de morrer”.<sup>5</sup> Contudo, o dia depois do regresso de Mwadia, verifica-se um acontecimento que virá a perturbar a natural monotonia da vila, a chegada de um casal de americanos, Benjamin e Rosie, vindos a Moçambique como representantes de uma ONG, cujo propósito seria, de acordo com o que eles dizem, combater o afro-pessimismo. Ao mesmo tempo, sendo Benjamin afro-americano e historiador, o seu objectivo é justamente ir à procura do passado daquele que considera ser o seu povo, orientando, por isso, a sua pesquisa acerca do tema da escravatura. Por outro lado, Rosie, brasileira naturalizada americana, psicóloga de profissão, chega a Vila Longe com uma ideia precisa: investigar os sonhos dos africanos, comparando-os com os de negros encarcerados que tinha recolhido durante anos de trabalho nas prisões americanas, pois «ela achava que havia ligações misteriosas entre as duas margens do Atlântico, sobretudo nos mitos religiosos». <sup>6</sup> Tanto Benjamin como Rosie, portanto, chegam a Vila Longe com ideias construídas *a priori* acerca de África e dos africanos, do seu passado e dos seus sonhos. Estas ideias, como procurarei demonstrar a seguir, são fruto da assimilação indiscriminada de conceitos divulgados ao longo do século XX através de movimentos como a Harlem Renaissance e a Négritude, que, se por um lado contribuíram para uma mudança radical no imaginário ocidental acerca de África, por outro lado, foram também criadores de concepções e mitos que, nalguns casos, acabaram por se transformar em estereótipos.

<sup>5</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, Lisboa, Caminho, 2006, p. 137.

<sup>6</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 197.

## 2. A recuperação do passado nas culturas negras da diáspora

Toda a visão de Benjamin Southman (este é o apelido do historiador, sem dúvida significativo) sobre África é o resultado da sobreposição de ideias e crenças que o narrador apresenta, desde o início, com marcada ironia. Benjamin olha para África como a mãe perdida e agora reencontrada («*My forgotten land!*»), dirá entrando em Vila Longe), como o lugar do seu destino, o único em que se poderia reconstituir como ser humano cuja identidade divide-se entre dois continentes, separados pelo Atlântico.

Esta perspectiva, como se sabe, caracteriza boa parte do pensamento afro-americano do século XX, uma vez que a recuperação da memória histórica, que tinha sido brutalmente apagada pela experiência da escravatura, constituiu uma etapa fundamental dentro do processo de construção de uma cultura da diáspora que permitisse aos negros (não apenas nos Estados Unidos, mas também nas Caraíbas e na Europa) viver dignamente no presente e, sobretudo, pôr as bases para um futuro em que deixassem, por fim, de ser um grupo cultural, social e economicamente marginalizado. De facto, uma das convicções que fundamentou as teorias sobre a raça que acompanharam os empreendimentos europeus nas colónias, justificando a exploração dos escravos e dos territórios conquistados, era aquela que apoiava a tese da ausência de cultura no continente africano, o que, evidentemente, acabava por legitimar a intervenção civilizadora que elevaria aquelas populações de um estado pré-histórico à modernidade exportada pelos colonizadores. Este preconceito não se esgotou com a abolição da escravatura e com o fim do colonialismo, pois a falta de documentos escritos que dessem conta de um passado africano anterior à chegada dos europeus era assumida pelos historiadores como uma prova a favor da ausência de expressões culturais significativas no continente africano. Como observa Abiola Irene, de facto,

The subordinate role of the Negro in western society had been justified mainly by the allegation that Africa had made no contribution to world history, had no achievements to offer. The logical conclusion drawn from this idea was put by Alioune Diop in this way: «Nothing in their past is of any value. Neither customs nor culture. Like living matter, these natives are asked to take on customs, the logic, the language of the coloniser, from whom they even have to borrow theirs ancestors»

The western thesis that the African had no history implied for the black man he had no future of his own to look forward to.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Abiola IRENE, “Négritude – Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge University Press, vol. 3, No. 4 (Dec., 1965), pp. 499-526, p. 513.

Esta situação torna claras as razões do crescente interesse dos estudiosos negros pela história, que se afirmou sobretudo a partir da década de '30 do século XX, na onda da Négritude<sup>8</sup> francófona e de outros movimentos culturais que com ela partilhavam a intenção de contribuir para a reabilitação das culturas de origem africana espalhadas pelo mundo fora. Foi neste contexto que, nos Estados Unidos, surgiram os primeiros programas universitários em *Black Studies*, cujo objectivo principal era, precisamente, o de proporcionar aos estudantes negros os conhecimentos sobre as suas próprias história e cultura, que nunca tinham sido integradas nos programas das disciplinas de história e de cultura norte-americanas, senão no que dizia respeito à época da escravatura. Por conseguinte, a única noção que os jovens estudantes negros tinham do seu passado coincidia irremediavelmente com a apresentação que a cultura maioritária – branca de matriz anglo-saxónica – tinha construído dela: não havia nem heróis nem figuras de relevo entre os negros, que sempre foram (e, implicitamente, segundo este raciocínio, sempre seriam) apenas escravos, condenados a servir os grupos dominantes.<sup>9</sup> Esta situação é explicada de forma clara através da noção de “double-consciousness”, descrita por W.E. B. Du Bois em *The Souls of BlackFolk*:

After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world, – a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and

<sup>8</sup> O termo, utilizado pela primeira vez por Aimé Césaire no célebre *Cahier d'un retour au pays natal* (1938), é definido por um dos seus maiores teóricos, Léopold Senghor, «*the sum of the cultural values of the black world; that is, a certain active presence in the world, or better, in the universe*». Léopold Sédar SENGHOR, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, in Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 1997, p. 630.

<sup>9</sup> Como refere John Blassingame, o olvido e as distorções sofridas pela história dos negros nos Estados Unidos podem explicar, em parte, a atitude para com a história dos negros na época em que ele escreve (início da década de '70): «The racism of American historians is directly responsible for the contemporary attitudes of blacks toward history. Black activists, for example, have created the myth of the heroic, rebellious, militant Negro to counter the white man's myth of Sambo, the obsequious half-man, half-child. White racism has been so pervasive and history so distorted, some of the students argue, that blacks can only improve their self-image by telling bigger lies than white historians told in the past». John BLASSINGAME, “The Role of the Historian”, in John Blassingame (ed.), *New Perspectives on Black Studies*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1971, p. 211. Numa situação como esta, em que mitos e mentiras eram substituídos com outras invenções igualmente estereotipadas, a função da pesquisa histórica como agente fundamental na reabilitação da figura do negro na sociedade e na cultura americana emerge com inegável clareza.

pity. One ever feels his two-ness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.<sup>10</sup>

Segundo esta visão, o negro e, mais especificamente, o negro-americano, vive numa condição ambígua perante a sociedade em que é inserido, estando, ao mesmo tempo, dentro e fora dela, e sujeitando-se, consciente ou inconscientemente, às imagens que outros construíram no seu lugar. Neste sentido, o trabalho pioneiro de autores como Frederick Douglass, W.E.B. Du Bois, Richard Wright e outros abriu o caminho para uma reflexão inovadora sobre o passado e o presente, que considerasse os africanos e os seus descendentes no Novo Mundo não como objectos passivos, mas sim como sujeitos activos e pensantes dentro do panorama histórico mundial.

Como não podia deixar de ser, dentro deste contexto de grande efervescência cultural, surgiram correntes de pensamentos extremistas, que deram origem ao assim chamado Afro-centrismo, o qual considera que os conceitos de raça e de cultura estão intimamente ligados entre si, tendo uma base essencialista, que seria garante da sua autenticidade. Contudo – e esta é uma das críticas mais substanciais ao movimento –, ao fazer isso, o Afro-centrismo limita-se a substituir os termos do paradigma da superioridade racial, em que a raça considerada inferior já não é a negra, mas sim a branca, reforçando, desta forma, a base do pensamento moderno ocidental que deu origem às teorias da raça, bem como ao colonialismo que nelas se fundamentava.

A noção de tradição desempenha um papel fundamental no pensamento afro-cêntrico, embora nalguns casos ela seja apenas fruto de mitos e invenções construídos *ad hoc* pelos militantes afro-centristas. No que diz respeito à pesquisa histórica, a temática mais debatida pelos afro-centristas e pelos seus opositores foi, sem dúvida, o da suposta negritude dos egípcios, tese avançada nos anos '50 por Cheikh Anta Diop e cuja aceitação seria o pressuposto para o reconhecimento da origem africana de todas as raças. Sem querer entrar agora nos pormenores da questão, cuja legitimidade é irrelevante para os fins deste trabalho, o que me interessa aqui observar é que a epistemologia em que ela se baseia é a mesma em que se apoia o discurso racista ocidental. Pois, como observa Kwame Anthony Appiah: «The most striking thing about [Afrocentrism] is how thoroughly at home it is in the frameworks of nineteenth-century European thought. [...] Afrocentrism, in short, seems very much to share the presuppositions of the Victorian ideologies against which it is reacting».<sup>11</sup> O argumento continua mostrando como os afro-

<sup>10</sup> W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, New York and London, Norton & Company, 1999, pp. 10-11.

<sup>11</sup> Kwame Anthony APPIAH, “Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism”, in Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, cit., p. 729.

-centristas recuperaram o interesse pelo mundo antigo, que marcou o pensamento europeu entre finais do século XVIII e princípio do século XIX, limitando-se a substituir as raízes gregas da civilização ocidental com as egípcias, isto é, negras. Como é óbvio, posições deste género acabam por conduzir a discussão a um impasse, sem abordar a verdadeira raiz do problema, a saber, a própria ideia de raça e de racismo, as quais se fundam num modelo epistemológico que tem origem nas teorias elaboradas por cientistas e filósofos europeus na Idade Moderna.

Esta longa premissa teórica serviu-me para enquadrar a acção das personagens do romance de Mia Couto nas quais vou focar a minha atenção, Benjamin e Rosie. A referência ao panorama histórico e cultural de que eles provêm ajudará a perceber melhor as razões que se escondem por trás das suas palavras e das suas acções. A viagem do casal ao continente dos seus antepassados é para eles, mas sobretudo, ver-se-á, para Benjamin, uma viagem simbólica que os levará para além das suas fronteiras interiores, como já tinha acontecido a muitos viajadores afro-americanos que os precederam na *descoberta* do continente negro.

### 3. Os equívocos

I'm of African descent and I'm in the midst of Africans, yet I cannot tell  
what they are thinking and feeling.

Richard Wright, *Black Power*

Apesar da suposta familiaridade de Benjamin com a cultura africana, desde o início muitas das suas ideias revelam-se erradas, como, por exemplo, aquela segundo a qual África seria o lugar do sossego e dos vagares, em contraposição com a velocidade do país de onde ele vinha. Muito pelo contrário, viajando a «estonteante velocidade» no caminho entre o aeroporto e Vila Longe, Benjamin apercebe-se de que se tinha enganado, sendo este, conforme antecipa o narrador, apenas «o primeiro de uma longa série de equívocos».<sup>12</sup>

Estes equívocos, que marcam a forma como o casal se relaciona com a comunidade de Vila Longe e com África em geral, advêm da pretensão que eles têm de conhecer o continente, conhecimento que teriam adquirido não apenas através de estudos e pesquisas, cada um na sua respectiva área, mas também por razões que têm a ver com a sua herança histórico-cultural pessoal. Como já referi, de facto, Benjamin é afro-americano, o que, na sociedade de que ele provém, equivale a ser negro (embora ele, para os habitantes de Vila Longe,

<sup>12</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 164.

seja mulato), enquanto Rosie, brasileira, é mulata. Os dois, portanto, no seu entender, teriam uma percepção do mundo muito próxima da dos africanos, aqui representados pela modesta povoação de Vila Longe. Esta ideia de si próprios determina, sobretudo no caso de Benjamin, a sua atitude perante as pessoas e as situações com que deparam em Vila Longe. Habitado, durante uma vida inteira nos Estados Unidos, a pertencer a um grupo discriminado e desfavorecido, Benjamin não se apercebe que, em África, o seu papel, isto é, a sua identidade social, mudou de repente. Para os africanos que olham para ele, ele é apenas um americano com uma grande disponibilidade económica, de quem se tentarão aproveitar o mais possível, encenando para o casal uma *África pura e autêntica* que, na realidade, existe apenas na imaginação dos ocidentais. Os habitantes de Vila Longe sabem, efectivamente, que se Benjamin e Rosie descobrissem *o que é* realmente, naquele dado momento histórico, a sua vila, que para eles representa África toda, ficariam facilmente desiludidos, e tal desilusão traduzir-se-ia numa diminuição dos lucros que aquela visita poderia trazer. Por isso, ao longo de toda a narração, assistimos a uma representação contínua, na qual os africanos tentam agradar aos dois visitantes quanto mais possível, reforçando a imagem que eles têm de África e que os faz sonhar.

Com efeito, Benjamin e Rosie vão à procura de histórias de sucesso que contribuam para combater o afro-pessimismo, mas também de relatos sobre o período da escravatura, que Benjamin considera ser a experiência central na formação de uma cultura negra comum aos que ficaram em África e aos que foram para o outro lado do Atlântico – os escravos e os seus descendentes espalhados pelas Américas. Ora, antes da chegada do casal, o comité de habitantes de Vila Longe, liderado pelo empresário Casuarino, está a par de tudo isto e prepara-se para proporcionar aos estrangeiros toda a informação de que possam precisar. Contudo, durante a reunião, surge logo um problema: aparentemente, em Vila Longe, nunca houve tráfico de escravos... pelo menos não nos termos que, segundo Casuarino, poderiam interessar aos americanos. O comércio de escravos, naquela zona, lembra o barbeiro Arcanjo Mistura aos presentes, foi praticado pelos vanguni, um grupo étnico proveniente do Norte da África do Sul que, em meados do século XIX, invadiu o território moçambicano. Mas esta observação não agrada a Casuarino, que, profundamente irritado, declara:

– *Eh pá, malta, este homem está proibido de falar com os americanos. [...] Essa escravatura era entre pretos. Está a perceber? Os afro-americanos querem saber só dos brancos que nos levaram a nós para a América.*

– *Mas nós nunca fomos para 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.*<sup>13</sup>

Nesta troca de opiniões assenta o cerne da questão: a verdade nem sempre é interessante e, sobretudo, rentável. Por esta razão, a História será transformada em história e os americanos escutarão os relatos que tinham imaginado antes de lá chegar.

Episódios deste género aparecem com frequência nas literaturas africanas, a denunciar, com uma certa ironia, a fragilidade do discurso científico sobre África, produzido a partir de pressupostos por vezes ainda profundamente logocêntricos, necessários para poder encaixar em categorias predefinidas tudo o que escapa à sua compreensão, facilitando desta maneira a sua relação com o desconhecido. Entre os critérios através dos quais o pensamento ocidental costuma julgar e avaliar as culturas *outras*, o da autenticidade, evidentemente ligado ao incontornável conceito de cultura tradicional, apresenta-se como exigência fundamental, que define a relação do homem europeu com as culturas consideradas retrógradas e, conseqüentemente, inferiores.

O interesse pela autenticidade prende-se, como é óbvio, com o desaparecimento dela na cultura ocidental, resultado de uma série de processos culturais que se podem reunir sob o conceito de modernidade. Tendo em conta a proposta de Walter Benjamin, segundo a qual, o que caracteriza a obra de arte na modernidade é a possibilidade, inerente a ela própria, da sua reprodução técnica, o que, por sua vez, lhe retira a sua aura, isto é, a sua *unicidade*, então compreende-se que o que está aqui em causa é o desejo, por parte do homem ocidental, de recuperar aquela aura que só as expressões culturais de uma civilização pré-moderna poderiam ainda ter.<sup>14</sup>

Porém, *O outro pé da sereia* mostra claramente que este desejo, hoje em dia, está irremediavelmente destinado a fracassar, uma vez que a modernidade já há muito tempo deixou de ser uma prerrogativa ocidental, podendo-se considerar que, pelo menos no que diz respeito ao continente africano, as experiências da escravatura e do colonialismo marcaram a vivência e a visão do mundo do mundo de todos os que foram directa ou indirectamente afectados por elas e que, portanto, também entraram a pleno direito no assim chamado mundo moderno.

<sup>13</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., pp. 153-154.

<sup>14</sup> Nos últimos anos, o recurso ao conceito de autenticidade tem alimentado os debates acerca das expressões artísticas modernas, sobretudo musicais, tanto de um como do outro lado do Atlântico. Alguns artistas, de facto, têm sido acusados de traição por terem aderido a géneros musicais considerados ocidentais (por exemplo, pop e rock) e a autenticidade tornou-se um marco essencial para garantir a aceitação no mercado de produções musicais não-europeias e não-americanas, genericamente reunidas sob a etiqueta de World Music. (Cf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 96 segs).

E se, para além disto tudo, tivermos em conta os efeitos muito mais recentes, mas talvez igualmente profundos, da globalização sobre as assim chamadas culturas tradicionais, fica ainda mais evidente até que ponto a perspectiva de uma personagem como Benjamin esteja influenciada por uma série de convicções que não encontram correspondência na realidade.

Contudo, como já aponte, estas situações não são nada raras nas literaturas africanas. Ruy Duarte de Carvalho, no seu último romance, *A terceira metade*, descreve uma situação semelhante, em que uns estudiosos europeus em Angola convocam um grupo de mucubais e mucuíssos<sup>15</sup> para *informar* acerca de determinados rituais religiosos tradicionais que um deles, um professor português, estava a referir. A verdade é que, como parece logo evidente, a função dos locais seria antes confirmar e não informar, pois o professor já tinha, evidentemente, os conhecimentos necessários para espalhar a sua ciência entre os colegas. Mas, solicitados com insistência a confirmar a tal versão dos factos, os *informantes* vêm-se obrigados a dizer que, na verdade, nunca tinham ouvido falar da lenda e das tradições que o professor acabava de referir... E a este ponto, o velho Luhuna, autoridade local dos mucubais, que os tinha levado até ali e que lhe tinha dado previamente instruções precisas sobre o que teriam que dizer,

disparou então desabridamente em língua olukuvale com aquela corja de mucubais e mucuíssos gentios e matumbos das pedras que estavam a pôr completamente em causa a sua boa política de autoridade tradicional e de informante obrigatório e privilegiado que se alguma coisa tinha aprendido durante a vida era que aos brancos, e a quem quer que fosse que mandasse mais, o que havia a responder era aquilo que queriam ouvir..... e que não se admirassem agora, já que não tinham feito como ele os tinha instruído antes – era sagrado, aquele morro, sim –, que os brancos fossem embora sem lhes deixar nem sequer a amostra de um mata-bicho qualquer atrás...<sup>16</sup>

Como é evidente, o mecanismo que se reproduz aqui é idêntico àquele descrito por Mia Couto. Quem detém o poder – económico e cultural – anda à procura de confirmações do que já sabe e não precisa de esclarecimentos que, em última análise, poderiam não só pôr em causa noções e ideias previamente elaboradas, mas sobretudo ter o efeito ainda mais perturbador de alterar as relações de poder que – e os exemplos que trouxe mostram isto muito claramente – marcaram a época colonial e cujos rastros continuam visíveis ainda hoje.

Com efeito, a preocupação principal de Benjamin e Rosie consiste em verificar a exactidão de hipóteses formuladas anteriormente, que, como já foi

---

<sup>15</sup> Populações do sudoeste de Angola, respectivamente pastoril (os mucubais) e caçadora-recolectora (os mucuíssos).

<sup>16</sup> Ruy Duarte DE CARVALHO, *A terceira metade*, Lisboa, Cotovia, 2009, pp.113-114.

apontado, se revelam quase sempre erradas. O problema principal prende-se não só com a dificuldade, há pouco referida, de questionar as ideias pré-constituídas, mas com uma questão bem mais íntima: o facto de eles se considerarem muito mais *africanos* do que realmente são, querendo, portanto, aplicar à realidade africana conceitos que lhe são estranhos. Por exemplo, numa conversa em que Constança, mãe de Mwadia, refere-se a si própria e aos seus familiares como pretos, Benjamin, sensivelmente chocado com o uso desta palavra, intervém: «– *Não se diz preto, minha irmã. Diz-se ‘negro’*. *É assim que é correcto*. – *Correcto, como?* – *Correcto*. – *Mas, para nós, aqui, ‘negro’ é que é insultuoso*». <sup>17</sup> Nesta breve troca de ideias acerca dos termos ‘preto’ e ‘negro’, que acontece mesmo à chegada dos estrangeiros à casa de Constança, onde serão hospedados durante a sua estadia em Vila Longe, o americano tenta transmitir vagamente o conceito de *politically correct*, num ambiente em que este, certamente, não faz o mesmo sentido que nos Estados Unidos: para os seus interlocutores um termo não pode ser mais ou menos correcto, mas simplesmente mais ou menos insultuoso. Para além disso, ele esquece que o significado das palavras muda em relação ao contexto (histórico, social, etc.) em que elas são utilizadas, aplicando, conscientemente ou não, o discurso negro-americano à realidade moçambicana.

#### 4. Rupturas no texto

Embora a encenação realizada para os americanos prossiga até ao fim da narração, há, ao longo do texto, momentos de ruptura, marcados por pequenas revelações que, por breves instantes, se afastam do guião. Um destes episódios tem como protagonista Constança, que, durante uma conversa com Rosie, em que a brasileira queria, supostamente, fazer-lhe umas perguntas acerca dos seus sonhos, confia-lhe alguns dos sofrimentos que, sendo mulher, teve que aguentar na sua vida matrimonial. Durante esta conversa-confissão, em que Constança desmistifica o mito do amante africano, esta comenta: «– *É muito bom sonhar com África, assim de longe. Você, minha filha, não aguentaria viver assim...*». <sup>18</sup> Esta frase, situada mais ou menos a meio da narração, pode considerar-se a tese sustentada pelo autor ao longo do romance. Entre a África sonhada pelos americanos e a África real, vivida diariamente pelos habitantes de Vila Longe, há um abismo tão profundo como o oceano que separa os dois continentes.

---

<sup>17</sup> MIA COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 170. Para esclarecer a distinção no uso dos dois termos, cito uma passagem de um estudo de Maria Carrilho, a qual refere que «ao passo que no português escrito, criado e mais usado na metrópole, a palavra *negro* nunca assume conotações negativas, na linguagem falada nas ex-colónias quando um branco queria ofender expressamente um africano usava a palavra ‘negro’». MARIA CARRILHO, *Sociologia da negritude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 56.

<sup>18</sup> MIA COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 205.

Poucas páginas a seguir, deparamos com mais um episódio crítico, cujos protagonistas são, desta vez, dois homens, Benjamin e o barbeiro Arcanjo Mistura, ex-revolucionário, desiludido com a revolução. No início da conversa, Benjamin, tentando conquistar a simpatia do barbeiro, afirma: « – *Uma coisa é certa, vocês, daquele lado, e nós, deste lado, temos uma única luta, a afirmação dos negros...*». <sup>19</sup> Esta frase, apesar das boas intenções de Benjamin, demonstra a dificuldade dele deslocar o seu centro de referências, pois os deíticos que ele utiliza (daquela e deste) referem-se à América como este lado e África como aquele lado. Apesar de estar fisicamente em África, o seu discurso reflecte a perspectiva de quem se encontra nos Estados Unidos. <sup>20</sup> Tal discurso irrita Arcanjo Mistura, que tem uma ideia completamente diferente em relação ao que os negros deveriam fazer. Enquanto Benjamin considera que eles deveriam unir-se à volta da mesma luta, Arcanjo sustém a tese contrária: « – *Nós temos que lutar para deixarmos de ser pretos, para sermos simplesmente pessoas*». <sup>21</sup> E antes de fechar a conversa, Arcanjo dirige-se a Benjamin dando-lhe um conselho: « – *Voltem para a América, lá é que é a vossa casa. E vocês têm que lutar não é para serem africanos. Têm que lutar para serem americanos. Não afro-americanos. Americanos por inteiro*». <sup>22</sup>

Esta hipótese, que Benjamin recusa tomar em consideração, coloca a questão da identidade como directamente relacionada com o território, isto é, com o ambiente em que nascemos e crescemos, sendo os conceitos de pátria e nação hoje em dia muito mais flexíveis e heterogéneos do que no passado. De facto, segundo a visão do seu interlocutor, a ligação que Benjamin tem com América, embora ele pareça não se aperceber disso, é muito mais profunda e complexa do

<sup>19</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 218.

<sup>20</sup> Este episódio torna evidentes as contradições que subjacem ao discurso de Benjamin e que emergem em várias ocasiões ao longo da narrativa. Repare-se, por exemplo, nas reacções de Benjamin e Rosie na hora de aterrar em Moçambique: « – *O piloto será moçambicano?* –. A voz de [Rosie] era contida, envergonhada com a natureza da sua dúvida. [...] Os solavancos do avião na velha pista de aterragem fizeram emergir, também [em Benjamin], a inconcessável pergunta: de que raça será o piloto? Seria negro aquele que conduzia o seu destino?», p. 162.

<sup>21</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 219.

<sup>22</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 220. A perspectiva de Arcanjo Mistura, apesar de razoável, ignora algumas questões importantes no que diz respeito ao contexto social e cultural de que Benjamin provém, e em que me deterei na penúltima secção deste trabalho. Contudo, gostaria de assinalar que esta posição contradiz aquela expressa por Du Bois na conclusão do passo de *The Souls of Black Folk* que citei acima e que propõe um caminho intermédio entre a afiliação exclusiva a uma ou à outra comunidade: «The history of the American Negro is the history of this strife, –this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro soul in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American [...]». W.E.B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 11.

que a que tem com África, pois esta foi alimentada apenas através de sonhos e leituras, e não através de vivências reais, como a outra. Em última instância, o que Benjamin fez durante muitos anos foi construir uma imagem estereotipada, isto é, fixa, não apenas de África, mas também de si próprio e daquela que considera ser a sua identidade (ainda em formação, pois só o regresso a África poderá completar o seu percurso à procura de si próprio). Por isso, perante a perspectiva de participar numa cerimónia de baptismo tradicional em que pretende adquirir, junto com um novo nome, uma nova identidade, Benjamin declara que, sim, já foi baptizado, mas numa igreja no seu país, o que, na sua opinião, é diferente. No entanto, o curandeiro que presidiria o ritual responde-lhe: «— *É o seu engano, esse. É tudo a mesma água, todos os rios são irmãos, todos correm em nossas veias*». <sup>23</sup> Isto significa, em outras palavras, que a identidade escapa a padrões predefinidos e estáticos, sendo, muito pelo contrário, um conceito híbrido e sujeito a mudança, fruto de várias contribuições, <sup>24</sup> que fazem com que, por um lado, cada um de nós possua ao mesmo tempo múltiplas identidades, mas, também que, pelo outro, exista um elemento que nos é comum a todos, isto é, o simples facto de sermos todos seres humanos. Humanidade representada, nas palavras do curandeiro, pela água e pelos rios em que esta corre. E, após ter recebido o tão desejado baptismo, Benjamin lembrará as palavras que Arcanjo Mistura lhe tinha dirigido poucos dias antes e acabará por concordar com elas, pensando: «Ter pátria, ter raça, ter nacionalidade: que importância tinha? Bastava-se assim, Dere Makanderi [o seu novo nome], criatura *muito pessoal e intrasmível*». <sup>25</sup> Por fim, e apesar de o narrador relatar tudo isto com uma carga irónica evidente, Benjamin chega à conclusão que possuir uma identidade definitiva não é, ao fim e ao cabo, tão importante como acreditara, sendo, aliás, impossível. No entanto, embora nesta passagem se lembre das palavras de Arcanjo Mistura, o que ele faz é exactamente o contrário daquilo que o barbeiro lhe tinha aconselhado: uma vez recebido o tal baptismo, em vez de dar a sua experiência africana por concluída, decide abandonar Vila Longe rumo ao interior, continuando o seu percurso de descoberta sozinho e, até ao fim do romance, não haverá mais notícias dele, dissolvido na obsessiva procura de si próprio e do seu passado ancestral.

<sup>23</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 319.

<sup>24</sup> Entre os muitos autores que colocam a questão da identidade cultural em termos de hibridismo e mudança, Stuart Hall, ao referir-se especificamente ao contexto das culturas da diáspora (negra e não só), afirma que «Cultural identity [...] is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. [...] Cultural identities are not an essence but a *positioning*». Stuart HALL, "Cultural identity and diaspora", in J. RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, pp. 222-237.

<sup>25</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 336.

## 5. Diários, papéis e abismos interiores (1)

Agora, ela sabia: um livro é uma canoa.  
Esse era o barco que lhe faltava em Antigamente.  
Tivesse livros e ela faria a travessia para o outro lado do mundo,  
para o outro lado de si mesma.

Mwadia em *O outro pé da sereia*

O passado é o protagonista invisível de todo o romance e é narrado aos crédulos americanos em sessões de transe em que Mwadia finge estar possuídas pelos espíritos dos antepassados. Tais antepassados são, na verdade, não mais que os documentos que Mwadia achara no baú de D. Gonçalo Silveira e nos quais encontra infinitas fontes de inspiração para as suas encenações, brincando com a história para inventar novas estórias, que devolvem ao seu público – constituído pelos americanos e pelos habitantes de Vila Longe – uma percepção do passado, por real ou imaginário que este seja.

Os relatos diários de Mwadia afectam de maneira decisiva Benjamin, que, sessão após sessão, vê desenrolar-se perante os seus olhos uma narrativa que o conduz até aos mais profundos abismos da sua interioridade, questionando muitas das certezas nas quais se terá apoiado na definição da sua própria identidade, entre estas, a convicção, de imenso valor para ele, de pertencer a um grupo racial bem definido, o dos negros americanos. Ora, o que acontece, na última sessão de transe encenada para o deleite do casal, põe ironica-mente em causa esta certeza, que quiçá fosse a única na vida de Benjamin Southman:

— *O senhor, Benjamin Southman, é um mulato.*

— *Mulato, eu?*

O ar ofendido de Benjamin suscitou a intervenção de Casuarino. *Ora, ele não se magoasse.* E acrescentou: *Afinal, desde Caim que somos todos mulatos.* O empresário elaborava com eloquência: havia a globalização. Ao fim e ao cabo, vivíamos a era da mulatização global.<sup>26</sup>

A seguir, a tremenda revelação: o primeiro antepassado de Benjamin a sair de África rumo ao Novo Mundo não era, ao contrário do que ele sempre tinha imaginado, nem homem nem africano, mas sim... uma mulher indiana.<sup>27</sup> A desilusão mergulha-o no desconforto, pois abala a ideia de pureza racial, que tanto peso terá tido na formação da sua identidade.

<sup>26</sup> Mía COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 311.

<sup>27</sup> Trata-se de Dia Kumari, personagem que o leitor tinha encontrado na narrativa de 1560, e de que Mwadia tivera notícia ao ler os documentos encontrados no baú.

O problema da raça é amplamente tratado no romance, uma vez que ela, tanto nas sociedades coloniais como nas pós-coloniais, continua a ser um traço identitário determinante nas relações sociais, pois marca a imagem que cada sujeito cria do *outro*, condicionando, por conseguinte, a sua atitude para com ele.<sup>28</sup> Especificamente, a ideia de que a raça esteja directamente relacionada com a nacionalidade e/ou com a etnicidade, coloca uma série de problemas que levam a não reconhecer indivíduos de raças diferentes como cidadãos do país ao que pertencem, apesar de terem nascido e crescido lá. Em *O outro pé da sereia*, esta questão é colocada muito claramente na forma como Benjamin olha para Jesustino Rodrigues, o padrasto de Mwadia de origem goesa, naturalizado moçambicano. Enquanto o americano está à procura de informações para as suas pesquisas sobre a época da escravatura, Jesustino oferece o seu depoimento, mas a reacção de Benjamin é tudo menos que esperada:

Benjamin Southman não se mostrara interessado.  
— *Eu quero testemunhos de africanos.*  
— *E eu sou o quê?*  
— *Preciso de depoimentos de africanos autênticos.*  
— *Eu sou autêntico.*<sup>29</sup>

Quem é um *africano autêntico*? O que é preciso para alguém se poder apresentar como tal? E ainda: de que falamos quando falamos em autenticidade?

A falha no raciocínio de Benjamin, que já lhe tinha causado uma enorme desilusão ao ouvir a revelação de Mwadia, e que provoca um sentimento de profunda amargura em Jesustino Rodrigues, o qual não vê reconhecido o seu direito a pertencer à terra em que passou toda a sua vida, consiste em validar as noções de autenticidade e de pureza, sem se aperceber de que as duas se baseiam em pressupostos errados, que, uma vez tidos em conta, acabam necessariamente por questioná-las.

O primeiro destes pressupostos é o que considera possível traçar uma linha de demarcação clara, capaz de separar um grupo de outros e de manter intactas as

<sup>28</sup> Philomena Essed, num artigo intitulado “Everyday racism”, descreve os conceitos de raça e de racismo nestes termos: «Keeping in mind that “race” is an ideological construction with structural expressions (racialized or “ethnicized” structures of power), racism must be understood as ideology, structure, and process in which inequalities inherent in the wider social structure are related, in a deterministic way, to biological and cultural factors attributed to those who are seen as a different “race” or “ethnic” group». Philomena ESSED, “Everyday racism”, in Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG (eds.), *Race Critical Theories*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 185. Embora hoje em dia exista uma tendência para substituir o conceito de “raça” com o de “eticidade”, o resultado, no que diz respeito à assimetria que regula as relações de poder baseadas em ideias fixas, construídas arredor dos grupos minoritários, acaba por ser o mesmo.

<sup>29</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 322.

características que definem a sua unicidade em contraposição com outras em que não se reconhece. Se isto nunca foi viável, uma vez que desde sempre tem havido contactos e trocas entre grupos social e culturalmente distintos, falar em pureza hoje em dia faz ainda menos sentido, pois os processos culturais e económicos aos quais costumamos referir-nos quando falamos em globalização (ou, nas palavras do Casuarino, *mulatização global*) estão a formar sociedades do carácter cada vez mais híbrido e misturado.

O segundo pressuposto que gostaria de questionar antes de terminar esta discussão, é o que olha para a autenticidade como garantia de homogeneidade dentro de um determinado grupo, ignorando as inúmeras variáveis (género, idade, classe, etc.), que acabam inevitavelmente por distinguir os membros do grupo uns dos outros. Para mais, nas sociedades modernas, caracterizadas por um crescente grau de complexidade, a fragmentação tanto dentro do grupo ou da comunidade, como na interioridade do indivíduo, tem cada vez mais o aspecto de regra e não de excepção. Reconhecer isto não significa, contudo, adoptar uma posição pluralista que negue a existência de qualidades e traços comuns que definam a pertença a um determinado grupo ou comunidade. Como observa Paul Gilroy, a dificuldade nesta perspectiva – que, evidentemente, constitui a tendência oposta à perspectiva essencialista, que acredita numa ligação directa entre raça/etnicidade e cultura, e da qual o nosso Benjamin seria um excelente representante – é que, ao ignorar o problema da raça, por considerá-la apenas uma construção social e cultural, tem sido incapaz de reagir perante os ataques duradouros de estruturas de poder definidas segundo critérios raciais.<sup>30</sup> Esta forma de pensar, carregada de um optimismo por vezes ingénuo, pode ser considerada em parte responsável pelos fracassos dos movimentos anti-racistas das últimas décadas do século XX, que, considerando o racismo um problema de ignorância, circunscrito a grupos extremistas com um consenso limitado, e achando, por conseguinte, que seria ultrapassado através de políticas culturais e educacionais capazes de sensibilizar os grupos maioritários para o objectivo de uma sociedade sem raças (“colour-blind”), acabaram por produzir os efeitos opostos, pois o racismo hoje em dia é quanto mais vital, sobretudo nos países do norte da Europa, tradicionalmente considerados mais abertos e hospitaleiros. O que acontece, contudo, é que a ideologia racista penetrou a tal ponto no discurso diário – público e privado –, que na maioria dos casos acaba por passar despercebido, o que transmite a ilusão de estarmos realmente no caminho para uma sociedade em que o problema da raça pertença exclusivamente ao passado.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Crf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., p. 32.

<sup>31</sup> Ao analisar o caso britânico, Paul Gilroy observa: «We increasingly face a racism which avoids being recognized as such because it is able to link “race” with nationhood, patriotism, and nationalism, a racism which has taken a necessary distance from crude ideas of biological inferiority and superiority and now seeks to present an imaginary definition of the nation as a

Estas questões são colocadas de forma problemática no romance, uma vez que o autor não parece querer propor uma ou outra solução, optando por apresentar situações de conflito entre personagens que, tendo vivências e mundivisões diferentes, adoptam alternativamente uma ou outra posição. Uma situação emblemática, de que já falei acima e cujas implicações gostaria agora de aprofundar, é a da discussão entre Benjamin e Arcanjo Mistura, em que o segundo exorta o primeiro a voltar para os Estados Unidos e tentar ser não afro-americano, mas americano *por inteiro*, hipótese que, como já mostrei, Benjamin recusa-se sequer a tomar em consideração. Esta posição pode ser justificada tendo em conta o contexto do qual Benjamin provém, uma vez que, como é sabido, os negros, nos Estados Unidos, somente na década de 60 conseguiram alcançar plenamente os direitos de cidadania e, hoje em dia, apesar de já terem iguais direitos a nível legal, na prática continuam a ser objecto de discriminação. Consequentemente, vendo-se impossibilitado a se identificar com a sociedade americana *tout court*, o apego às suas origens africanas constitui um aspecto fundamental da procura identitária de Benjamin, da qual a viagem em África representaria o cume. Neste sentido, percebe-se a relutância dele em aceitar ter uma antepassada indiana, facto que questionaria não uma certeza qualquer, mas, como já assinalai, a certeza que lhe tinha permitido definir-se a si próprio como membro de um determinado grupo, em contraposição com outros grupos histórica, racial e culturalmente definidos. E a fragilidade do equilíbrio que, apesar de tudo, estas convicções lhe tinham, até então, garantido, saltará à vista na hora em que o homem, sem mais certezas em que acreditar nem pontos firmes em que se apoiar, tomará a trágica decisão de ir pelo mato adentro e nunca mais voltar.

## 6. Diários, papéis e abismos interiores (2)

Sendo os documentos encontrados no antigo baú a fonte de inspiração de Mwadia que, através de sucessivas alucinações, dá involuntariamente origem ao dramático desfecho do romance, torna-se evidente a função propulsora da palavra escrita e da narração, que constituem aqui, como aliás é frequente na obra de Mía Couto,<sup>32</sup> uma ponte entre passado e futuro, narração histórica e construção

---

unified *cultural* community». Paul GILROY, “The End of Antiracism”, in Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG (eds.), *Race Critical Theories*, cit., p. 254.

<sup>32</sup> Veja-se, a título de exemplo, *Terra sonâmbula*, em que os cadernos de Kindzu, encontrados por casualidade numa velha mala, fornecem ao jovem protagonista do romance o passado que a brutalidade da guerra lhe tinha irremediavelmente sonogado, e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, em que o protagonista, Mariano, recebe cartas enviadas pelo avô falecido, que o ajudarão a restabelecer a ligação com a casa em que tinha crescido e da qual há muitos anos tinha saído, bem como com o passado que ela representava.

ficcional ao mesmo tempo. Estas características, como é evidente, dotam a escrita de um poder subversivo extraordinário, pois a capacidade que ela tem de preservar o passado entra facilmente em conflito com a tendência para o esquecimento, tão insistentemente procurado pelos habitantes de Vila Longe,<sup>33</sup> para os quais a mentira e o esquecimento são, paradoxalmente, as únicas condições para guardar o passado e a esperança do futuro.

Este conflito, que atravessa todo o texto, está bem exemplificado num episódio que acontece na outra narrativa inscrita no romance, a que narra a viagem de Goa para Moçambique e em que gostaria agora de me deter. Um dos protagonistas desta viagem é o jovem padre Manuel Antunes, que, durante a travessia, vive uma crise identitária que o levará, uma vez chegado a África, a abandonar as vestes religiosas e a juntar-se a uma tribo de nativos, adoptando o seu estilo de vida e renunciando *tout court* àquele europeu. Manuel Antunes tinha, durante a viagem, a importante tarefa de escrever o diário de bordo. Porém, depois de uma violenta tempestade que ocorre mais ou menos ao meio da travessia, o homem, visivelmente transtornado pelos últimos acontecimentos, confessa ao padre D. Gonçalo Silveira que «acabara de deitar para o fogareiro o caderno de viagem. As anotações da travessia, o registo diário dos acontecimentos e descobertas, e mesmo os testamentos dos falecidos, tudo isso se consumia entre labaredas».<sup>34</sup> Quando D. Gonçalo, incrédulo, lhe pergunta o porquê desse acto, Antunes tem dificuldade a encontrar uma resposta que seja clara:

Escrever para ele se tornara num fardo. O grão de areia, a gota do mar, o elefante compacto e a lágrima leve, tudo se convertia em sua posse desde que fixado em letra. O caderno de viagens, explicou Antunes, ganhara um peso insuportável. Quando o lançou no fogo foi para se aliviar desse peso. Afinal, as palavras não enchiam apenas as folhas. Preenchiam-no a ele, proprietário de casa coisa descrita<sup>35</sup>.

Na luta entre memória e esquecimento que se consuma na alma de Manuel Antunes, a escrita, constituindo a etapa final de um processo de reelaboração das

---

<sup>33</sup> A tendência para o esquecimento e/ou para uma transfiguração imaginária do passado é típica das culturas que passaram por acontecimentos particularmente dolorosos e traumáticos. É assim que a escritora norte-americana Toni Morrison explica o renovado interesse pela história que alguns escritores afro-americanos mostraram nas últimas décadas do século XX: «It's got to be because we are responsible. [...] We live in a land where the past is always erased and America is the innocent future in which immigrants can come and start over, where the slate is clean. The past is absent or it's romanticized. This culture doesn't encourage dwelling on, let alone coming to terms with, the truth about the past. That memory is much more in danger now than it was thirty years ago». In Paul GILROY, *The Black Atlantic*, cit., p. 222.

<sup>34</sup> Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., pp. 185-186.

<sup>35</sup> *Ibid.*

experiências vividas durante a viagem, desempenha um papel fundamental, pois, no acto de escrever, as palavras gravam-se não apenas no papel, mas também – e isso é o que mais nos interessa – na alma do escritor. O papel em que ele escreve acaba por ser, afinal das contas, metáfora da sua própria alma, que ele, ao queimar o diário, procura desesperadamente aliviar e, quem sabe, *purificar* daquilo que a atormenta.

A escrita, portanto, na sua função de transmissora do património histórico e cultural do passado, pode considerar-se uma, ou, talvez, a principal responsável pela formação da identidade cultural de cada um e das representações construídas acerca do mundo, e sobretudo do mundo que não conhecemos — o lado invisível da lua. Isto é particularmente evidente uma vez analisadas as posições de Benjamin e Rosie, personagens *típicas* — e evidentemente caricaturadas —, representantes daqueles indivíduos, que, na tentativa de desconstruir e descentrar o seu discurso, na óptica que caracteriza o assim chamado pós-colonial, na verdade, acabam por reproduzir — *inconscientemente* — mecanismos próximos dos do discurso do colonizador.

## 7. Conclusão

Por fim, gostaria de concluir com as palavras do poeta e jornalista burkinafasiano, residente na Itália, Cleophas Adrien Dioma, que, num artigo intitulado “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”, escreve: «Nos últimos onze anos vi o mundo da imigração ocupado por pessoas não imigradas. Falam no nosso nome. Falam das nossas coisas. Apresentam livros escritos sobre as nossas histórias. Vídeos sobre os nossos dramas. Levantam a mão em lugar de nós. Quase vivem a nossa vida. Conhecem as nossas coisas tão bem que já não precisam sequer de nós».<sup>36</sup> Embora estas observações provenham de outro contexto que não aquele explorado em *O outro pé da sereia*, as ideias subjacentes a elas podem ser aproximadas daquelas em que o romance de Mia Couto se sustenta, isto é: apesar das boas intenções, que distinguem tanto o discurso das personagens Benjamin e Rosie, como o dos antiracistas de que fala Cleophas Adrien Dioma, a pretensão de conhecer *o outro* e de poder falar sobre ele ou até no lugar dele, por vezes pode revelar-se apenas o resultado de uma construção, uma produção cultural, enfim, uma representação pouco mais que imaginária.

---

<sup>36</sup> Cleophas Adrien DIOMA, “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”. Disponível em <http://domani.arcoiris.tv/?p=2816>.

**BIBLIOGRAFIA**

- Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- Walter BENJAMIN, “A obra de arte na época da sua possibilidade de reprodução técnica”, in *A modernidade*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006, pp. 207-241.
- John BLASSINGAME, (ed.), *New Perspectives on Black Studies*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1971.
- Maria CARRILHO, *Sociologia da negritude*, Lisboa, Edições 70, 1975.
- Ruy Duarte de CARVALHO, *A terceira metade*, Lisboa, Cotovia, 2009.
- Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, Lisboa, Caminho, 2006.
- Mia COUTO, *Pensatempos*, Lisboa, Caminho, 2005.
- Cleophas Adrien DIOMA, “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”. Disponível em <http://domani.arcoiris.tv/?p=2816>.
- W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, New York and London, Norton & Company, 1999.
- Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG, (eds.), *Race Critical Theories*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- Paul GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- Stuart HALL, “Cultural identity and diaspora”, in J. RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990.
- Abiola IRENE, “Négritude – “Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge University Press, vol. 3, No. 4 (Dec., 1965), pp. 499-526.
- Richard WRIGHT, *Black power*, New York, Harper, 1954.