



Sheila Vassoler

**PAISAGEM, INTERIDENTIDADE E COLONIALISMO EM
*AS AREIAS DO IMPERADOR 1: MULHERES DE CINZAS, DE
MIA COUTO***

Passo Fundo, maio de 2019

Sheila Vassoler

PAISAGEM, INTERIDENTIDADE E COLONIALISMO
EM *AS AREIAS DO IMPERADOR 1: MULHERES DE
CINZAS*, DE MIA COUTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, como requisito para obtenção do grau de mestre em Letras, sob a orientação do(a) Prof.(a) Dr. Márcia Helena Saldanha Barbosa.

Passo Fundo

2019

CIP – Catalogação na Publicação

V339p Vassoler, Sheila
Paisagem, interidentidade e colonialismo em *As Areias do Imperador I : Mulheres de Cinzas*, de Mia Couto / Sheila Vassoler. – 2019.
94 f.; 30 cm.

Orientação: Profa. Dra. Márcia Helena Saldanha Barbosa
Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, 2019.

1. Análise do discurso. 2. Colonialismo. 3. Couto, Mia – 1955 – Análise do discurso. 4. Interidentidades. I. Barbosa, Márcia Helena Saldanha, orientadora. II. Título.

CDU: 869.0(679)-31

Catalogação: Bibliotecária Marciéli de Oliveira - CRB 10/2113

Agradeço aos professores do PPGL da Universidade de Passo Fundo, aqui representados pela Profa. Dra. Claudia Stumpf Toldo Oudeste, coordenadora do curso, pelos valiosos ensinamentos.

Meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, professora Dra. Márcia Helena Saldanha Barbosa, por me fazer lembrar, em diversos momentos, da importância de se (re)apaixonar pelo trabalho, durante o percurso árduo da escrita. Agradeço por, com sensibilidade, conhecimento e competência, ter me dado, sempre vigilante, grande espaço e liberdade.

Preciosas foram também as sugestões dadas pelos professores Dr. Luís Francisco Fianco Dias e Dra. Ivânia Campigotto Aquino em meu Exame de Qualificação.

Obrigada ao meu amor, Guilherme Pavan, por me fazer ver e sentir além dos meus horizontes possíveis.

À minha família, agradeço por ser a minha base e por entender a minha ausência em diversos momentos no convívio familiar.

“A diferença entre a Guerra e a Paz é a seguinte: na Guerra, os pobres são os primeiros a serem mortos; na Paz, os pobres são os primeiros a morrer. Para nós, mulheres, há ainda uma outra diferença: na Guerra, passamos a ser violadas por quem não conhecemos” (MIA COUTO, 2015).

RESUMO

Publicado em 2015, o romance *Mulheres de cinzas*, primeiro volume da trilogia *As Areias do Imperador*, de Mia Couto, retrata a época em que o sul de Moçambique era governado por Ngungunyane, último dos imperadores da metade sul do país. A relação entre a paisagem e os regimes interidentitários na representação do colonialismo português, no século XIX, é evidenciada neste trabalho com o objetivo de investigar a integração do sujeito com seu meio e com o Outro no tempo em que vivem, além de mostrar as consequências desse convívio nas representações identitárias, tanto do colonizador, como do colonizado. Nesse intuito, a análise se estrutura tendo por base os pressupostos teóricos de Michel Collot, com os estudos de paisagem, e reflexões de Merleau-Ponty, acerca da fenomenologia da percepção, bem como, trabalhos de outros estudiosos: Stuart Hall, Homi Bhabha e Zygmunt Bauman, que contemplam as relações culturais e identitárias; Boaventura de Sousa Santos, Albert Memmi e Eduardo Lourenço que abordam as reflexões sobre as questões interidentitárias, que se atêm às relações entre colonizador e colonizado.

Palavras-chave: Estudos de paisagem, colonialism, Interidentidades, Mulheres de cinzas. Mia Couto.

ABSTRACT

Published in 2015, the novel *Women of Ashes*, the first volume of Mia Couto's *The Sands of the Emperor* trilogy, portrays the time when southern Mozambique was ruled by Ngungunyane, the last of the emperors of the southern half of the country. The relationship between the landscape and the inter-American regimes in the representation of Portuguese colonialism in the nineteenth century is evidenced in this work with the objective of investigating the integration of the subject with his environment and with the Other in the time in which they live, besides showing the consequences of this conviviality in the identity representations of both the colonizer and the colonized. In this sense, the analysis is based on the theoretical assumptions of Michel Collot, with Merleau-Ponty's landscape studies and reflections on the phenomenology of perception, as well as the works of other scholars: Stuart Hall, Homi Bhabha, and Zygmunt Bauman, who contemplate cultural and identity relations; Boaventura de Sousa Santos, Albert Memmi and Eduardo Lourenço who address the reflections on the interidentity issues, which are related to the relations between colonizer and colonized.

Keywords: Landscape studies, colonialism, interdependencies, women of ashes, Mia Couto.

SUMÁRIO

AS FRONTEIRAS EM MIA COUTO: VOZES E VALORES DE MOÇAMBIQUE.....	09
1 ESTUDOS DA PAISAGEM: UMA RELAÇÃO ENTRE O SUJEITO E A PERCEPÇÃO DO MUNDO.....	15
2 QUESTÕES IDENTITÁRIAS.....	26
2.1 A rasura na identidade : a palavra paradoxalmente legível.....	26
2.2 Jogos de espelhos: a alteridade na identidade do colonizador e do colonizado.....	36
3 COLONIZADOS, PAISAGEM E IDENTIDADE.....	45
3.1 Por nome nenhum: Imani, de uma mulher sem nome a um nome sem pessoa.....	46
3.2 Família Nsambe: colonizados pelo próprio destino.....	64
4 PAISAGEM E IDENTIDADE EM VISÕES DISTORCIDAS: AS PERCEPÇÕES DOS COLONIZADORES SOBRE AS DISPUTAS.....	75
5 RUMO AO FIM E AO RECOMEÇO: A BUSCA DE NOVOS HORIZONTES.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

AS FRONTEIRAS EM MIA COUTO: VOZES E VALORES DE MOÇAMBIQUE

Os textos ficcionais e ensaios de Mia Couto fazem-se presentes em muitos estudos que buscam compreender o mosaico nacional de culturas formado em tempos coloniais e pós-coloniais em terras africanas. O autor dá lugar às vozes e aos valores vigentes em Moçambique de modo singular, e evidencia os conflitos africanos em suas narrativas, permitindo uma visão ampla sobre a forma como as personagens se posicionam para dizer o que pensam do local em que vivem ou sobre o modo como se sentem a respeito de si mesmas dentro desse espaço e em sua convivência com os outros que com elas coabitam.

A África é referência da herança cultural de muitos países. O espaço e a paisagem de Moçambique podem contar com a arte da escrita, em língua portuguesa, para registrar e enfatizar a presença das raízes africanas. A ficção de Mia Couto imprime destaque às percepções das personagens sobre suas relações com o espaço e com o tempo que vivem, expressando, ora por meio da língua do colonizado, ora por meio da língua do colonizador, processos interidentitários diversos, que tornam o romance um rico material para a análise pretendida.

Os romances do autor esboçam, ainda, identidades em crise colocadas em xeque pela pluralização de locais de enunciação, que constituem uma qualidade do seu olhar sobre o espaço africano. Por isso mesmo, o trabalho de Mia Couto ganha importância ao dar voz a narrativas silenciadas até então. Torna-se, portanto, premente que a literatura moçambicana se (re)aproprie das diferentes épocas do seu passado e devolva, dessa forma, aos moçambicanos, a memória cultural do país.

A mediação inescapável da linguagem faz da tradição, segundo Fonseca e Cury (2008, p. 17), no livro *Mia Couto: espaços ficcionais*, um material de suporte da transmissão de conhecimentos sobre a escrita de Mia Couto e, conseqüentemente, sobre a África, “sempre uma outra, sempre uma invenção de uma origem ressignificada, deslocada”. De acordo com as ensaístas, “o espaço literário apresenta-se, assim, constitutivamente, como avesso ao essencialismo e à busca de uma origem fixada para sempre”. É mediante a oralidade do povo Moçambicano que Mia Couto retoma as questões históricas e identitárias para apresentar em seu romance vivências de uma cultura marcada por guerras, desigualdade, sonhos e fantasias, criando assim outro discurso, e ressignificando a própria história. De fato, uma das marcas que constituem a produção

literária africana é a oralidade, que se faz presente não só nos romances, como também em contos do autor.

Em entrevista ao *Jornal de Letras* (2007, p. 4), Mia Couto destaca as guerras e dramas vividos pela África: “[...] fez-se de materiais humanos sublimes, de histórias individuais e coletivas profundamente inspiradoras. São essas vozes que disputam rosto e eco nas páginas dos meus livros” (COUTO apud FONSECA; CURY, 2008, p. 14). Couto não apenas cria histórias ficcionais sobre o povo Moçambicano, mas também emerge nessas histórias através de pesquisas dos lugares que retrata, de relatos das pessoas que fizeram parte do momento histórico do local em que vivem, ou ainda de lembranças ouvidas por essas pessoas de seus familiares mais velhos, enriquecendo assim suas obras. Ainda em entrevista (COUTO apud FONSECA; CURY, 2008, p. 14, grifo do autor), o romancista moçambicano define-se:

como outros brancos nascidos e criados em África, **sou um ser de fronteira**. [...] Para sublinhar minha condição periférica, eu deveria acrescentar: sou um escritor africano, branco e de língua portuguesa. Porque o idioma estabelece o meu território preferencial de mestiçagem, o lugar de reinvenção de mim. Preciso inscrever na língua do meu lado português a marca da minha individualidade africana.

A denominação empregada por Couto ao afirmar “sou um ser de fronteira” estabelece relação entre a sua cor branca e a sua descendência de europeus de um lado, e de outro, as histórias que retrata em seus livros, e que trazem as marcas da sua vida em Moçambique, em um misto de culturas e identidades enraizadas. Ele formula, assim, as histórias coloniais do fim do século XIX. De certa maneira, Mia Couto sintetiza as dicotomias que lhe marcaram a vida e estiveram, desde sempre, associadas à sua pessoa pública nos narradores e personagens de seus romances, nas vozes e personalidades que não cabem em definições unidimensionais.

Produzido por uma geração de escritores relativamente nova, o romance em Moçambique afirma-se a partir da década de 90, com narrativas que retratam comportamentos e atitudes de indivíduos e grupos, bem como as formas de relações da sociedade, colocando em discussão os projetos políticos existentes e deixando transparecer resistências e conflitos, sentimentos e ressentimentos. E é por meio de contextos de processos e debates relacionados à flexibilização e à reestruturação política e econômica do Estado que são proporcionadas aos escritores novas formas de pensar e narrar a nação

dentro de novas configurações. Esses escritores se valem de temas ligados à história da coletividade e incidem no fato de, a partir do presente, falar sobre o passado, pois os textos representam processos de tradução cultural e, portanto, de identidades que se atualizam no presente da escritura. Assim, os romances parecem ter o propósito de reconstruir uma identidade própria, exercendo uma “função formadora” em relação à literatura africana, pois ela tem o papel de informar e de ensinar a história que foi negada aos africanos.

É a partir do questionamento de suas identidades que as personagens interrogam as diferentes culturas que compõem o lugar em que vivem no romance *Mulheres de cinzas*, primeiro volume da trilogia *As Areias do Imperador*, escolhido como *corpus* desta dissertação. O romance, editado no Brasil pela Companhia das Letras, é o primeiro livro de uma trilogia iniciada por Mia Couto em 2015, que seguiu seu percurso com a publicação do segundo livro, intitulado *A espada e a azagaia* (2016), editado em Portugal e em Moçambique pela Editora Caminho; e *Sombras da água* (2016), publicado pela Companhia das Letras, no Brasil. O mais recente lançamento do autor, *O bebedor de horizontes* (2018), encerrou a trilogia. Não será analisada, nesta dissertação, a trilogia completa por acreditarmos que esse exame exigiria um percurso muito longo para o curto período de duração do mestrado, mas sabemos, também, da possibilidade de alargamento da pesquisa, com os três volumes, que pode se dar em um futuro doutorado.

O romance *Mulheres de cinzas* conta sobre a época em que o sul de Moçambique era governado por Ngungunyane, último dos imperadores da metade meridional do país. A obra, dividida em 29 capítulos, apresenta a história do início do colonialismo em fins do século XIX, mais especificamente no ano de 1895, época na qual algumas aldeias do sul de Moçambique eram disputadas por dois pretensos proprietários: os VaNguni e os portugueses, comandados por Dom Carlos I, o rei de Portugal. O autor intercala a voz da narradora-protagonista Imani com as cartas escritas pelo Sargento Germano, português que foi enviado ao vilarejo de Nkokolani para a batalha contra o imperador que ameaçava o domínio colonial. Nesse período, foram instituídos sistemas administrativos; as áreas foram sendo mapeadas e os postos receberam sargentos responsáveis por essas localidades.

Apesar dos movimentos de resistência contra o domínio estrangeiro, ocorre nesse período – e é retratado pela narrativa – o início da consolidação do sistema administrativo português sobre Moçambique, ou seja, o começo da colonização portuguesa como resultado da pressão exercida pelo avanço da política neocolonial europeia e pelo “ultimato britânico” que exigia a ocupação efetiva do território. A conquista portuguesa, ou

pacificação, foi levada a termo por Antonio Enes, Aires Ornelas e Mouzinho de Albuquerque, representantes da chamada “Geração 95” e representados ficcionalmente por Mia Couto no romance.

Imani, de quinze anos, pertence à tribo dos VaChopi, localizada no litoral de Moçambique. Essa tribo, diferentemente dos outros povos vizinhos, já estava sob a posse das Terras da Coroa e, por isso, era aliada dos portugueses no conflito contra o Império de Gaza. Ela aprendera a língua portuguesa por meio dos padres católicos, e é por essa razão que fica encarregada de receber o Sargento Germano, para atuar como sua intérprete. O envolvimento entre Imani e Germano representa dois mundos opostos: de culturas, de línguas e, conseqüentemente, de sonhos, de mitos e de pensamentos distintos. Ela representa o mundo do colonizado e ele, o do colonizador. A partir desse fato, evidencia-se que Mia Couto recorre, no romance, a dados relativos a personagens e fatos reais, servindo-se de vastas pesquisas em Moçambique e Portugal, como também de entrevistas em Maputo e Inhambane, para se inspirar e recriar essa vívida narrativa. Dessa forma, a tradição é reinventada através do discurso romanescos. Mia Couto relata, no prefácio dos três livros, as investigações realizadas por meio de documentos históricos e, ainda, mediante os relatos dos moradores. Considerada um romance histórico, essa narrativa inventa um novo Império de Gaza, uma nova Lourenço Marques e um novo Ngungunyane, para, além de contar o passado, tocar o presente.

Em entrevista concedida no lançamento do último volume da trilogia, em Maputo, segundo publicação do *site* Interlusófona Portal de informação, o escritor afirma que o seu atenuante é saber que a mentira em causa não engana a ninguém. “E qual é a mentira, afinal?”, perguntou o apresentador do livro. Uma delas, de acordo com Mia Couto, é a de que, ao escrever o livro, fingiu estar a falar de outras pessoas que já não estão conosco, quando na verdade fala das pessoas de hoje:

Eu estou a mentir que estou a falar do passado, mas estou a falar do presente. É isso que me interessa e foi isso que me entusiasmou a escrever este livro porque a obra levou-me a visitar esse tempo que parece já ter passado. Nós nos desconhecemos muito, então é preciso uma viagem que é feita dentro nós, mas que precisa desse contato permanente com os outros, de maneira que os outros deixem de ser outros e passem a ser alguém que está dentro de nós. Estas falsas diferenças que nos dividem e que hoje se colocam mais uma vez, por via da literatura, mostram-nos que são superficiais e circunstanciais¹.

¹ INTERLUSÓFONA portal de informação, Nov. 2017. Disponível em: <<http://interlusofona.info/mocambique-mia-couto-lancou-terceiro-livro-da-trilogia-as-areias-do-imperador-bebedor-horizontes/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

Embora fortemente ancorada na história, ou seja, no passado, a trilogia de Mia Couto é repleta de futuro. Ela constrói e reconstrói sistematicamente a identidade por meio do hibridismo resultante do embate entre culturas profundamente diferentes entre si. É nesse ponto que os pensamentos de teóricos apresentados, nesta dissertação, convergem para um mesmo ponto a partir do qual é possível observar a arte produzida na África hoje. Como produto de um pensamento agregador e descentralizador é que as literaturas africanas surgiram e se localizam na fronteira entre o velho e o novo, entre a tradição e sua negação e, principalmente, entre identidades culturais, sociais e raciais profundamente diferentes entre si, que acabam por lembrar a condição imposta pelo colonizador e a posterior necessidade de adequação a um modo de vida inédito e repleto de nuances positivas e negativas.

Assim, pretende-se focalizar na obra a ação do colonialismo português sobre a tribo VaChopi em Moçambique, em fins do século XIX, e as disputas territoriais dos portugueses, nas aldeias vizinhas, contra o Império de Gaza na mesma época. A dissertação tem como objetivo analisar as relações entre paisagem e personagem, a partir dos pressupostos de Michel Collot e Merleau-Ponty, e, com base nos estudos de Stuart Hall, Zygmunt Bauman e Homi Bhabha, expor o advento das novas identidades culturais no período colonial. Além disso, o trabalho busca examinar o modo como as questões identitárias apresentam-se no romance, tomando como suporte teórico as reflexões de Boaventura de Sousa Santos, Albert Memmi e de Eduardo Lourenço.

A hipótese levantada é a de que o romance, ao apresentar o contexto histórico da época, evidencia a percepção da paisagem híbrida e multicultural do período colonialista, por meio do processo de interidentidades que tem lugar nesse momento e que pode ser verificado nas relações que os sujeitos colonizados e colonizadores estabelecem entre si e com a paisagem colonial. Também é possível supor que o romance apresente forte característica cultural moçambicana, pois se acredita na possibilidade de se identificar costumes e práticas sociais inerentes a essa sociedade, e que constituem a significação da narrativa literária, por meio da percepção visual e sensível das personagens do romance.

Este estudo justifica-se não apenas por se tratar de um romance recente, visto que é o primeiro de uma trilogia cujo último volume só foi publicado em 2018, no Brasil, e que, até o momento não existem trabalhos acadêmicos publicados sobre essa obra, mas também pela necessidade de se enriquecer a fortuna crítica do escritor moçambicano Mia Couto, com o intuito de multiplicar e fortalecer o estudo acadêmico das literaturas africanas no

Brasil, além de contribuir para que se multipliquem pesquisas acerca da fenomenologia da paisagem na literatura e, em particular, nas literaturas africanas, âmbito em que esse suporte teórico pode propiciar importantes reflexões acerca da identidade.

O primeiro capítulo será composto pela revisão da bibliografia teórica relacionada aos Estudos de Paisagem, constituindo-se da retomada dos pressupostos de Michel Collot e de algumas noções da fenomenologia de Merleau-Ponty, que embasaram os seus estudos. Retomam-se, assim, os conceitos de horizonte, identidade, alteridade e de tempo, como também, aspectos do espaço na interação cultural e na atribuição do sentido à paisagem na experiência humana individual ou coletiva. O segundo capítulo recorre, inicialmente, aos estudos teóricos de Stuart Hall, Homi Bhabha e Zygmunt Bauman, contemplando as relações culturais e identitárias nas nações coloniais/pós-coloniais, as quais foram marcadas por processos multiculturais que originaram uma cultura híbrida e uma nova identidade cultural. Posteriormente, abordam-se as reflexões sobre as questões interidentitárias nas relações entre colonizador e colonizado desenvolvidas por Boaventura de Sousa Santos, Albert Memmi e Eduardo Lourenço. O terceiro capítulo, por sua vez, apresenta a análise desses elementos na obra escolhida, à luz dos teóricos selecionados para este estudo.

1. ESTUDOS DA PAISAGEM: UMA RELAÇÃO ENTRE O SUJEITO E A PERCEPÇÃO DO MUNDO

A observação crítica da história da literatura revela que, ao longo do tempo, os textos de diferentes gêneros literários desenvolveram-se trazendo à tona elementos que antes não eram observados. A partir do século XX, a paisagem passou a integrar a escrita e análise de obras literárias tanto na poesia quanto no romance. Desde o início da década de 80, os estudos teórico-críticos de Michel Collot, pensador francês da poesia moderna e da paisagem, propõe um novo olhar sobre a relação entre ser humano e natureza, valendo-se da *fenomenologia*² de Maurice Merleau-Ponty, para desenvolver a reflexão a respeito da subjetividade nos aspectos referentes ao sujeito e ao espaço (COLLOT, 2013).

Foi em reação ao Estruturalismo, corrente teórica dominante na época em que se formou, na França, que Collot voltou-se para o pensamento fenomenológico e constituiu seus próprios caminhos de compreensão da escrita literária, pensando a subjetividade em sua relação com a alteridade. Sendo mais importante do que um terreno de ação ou um objeto de estudo, a paisagem não supõe somente uma maneira de fazer e de viver, mas também um modo de reformar a forma de pensar. Collot, na introdução à *Poética e filosofia da paisagem*, único livro seu publicado no Brasil, além de alguns outros ensaios, alude à paisagem como um procedimento estratégico e, por isso, como um modelo para a invenção de um novo tipo de racionalidade.

Segundo Collot (2012), o desenvolvimento da paisagem foi frequentemente acompanhado pelo avanço do indivíduo. Datam do século XVI as primeiras representações picturais da paisagem e, também, a aparição da palavra nas línguas europeias, que são contemporâneas ao Renascimento, com a emergência de um espaço antropocêntrico, ou seja, o sujeito era entendido como centro do mundo. Produtos desse período, a subjetividade, o egocentrismo e a parcialidade tornam-se mais intensos com o início do Romantismo, período que marca um tempo em que a paisagem é transformada em “estado da alma” e revela tanto os males do corpo quanto os do espírito. Isso, para Collot (2013),

² É o estudo das essências e todos os problemas se resumem em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira a partir de sua “facticidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1).

pressupõe, além da projeção da afetividade sobre o mundo, a repercussão deste sobre a consciência do sujeito, fazendo com que ele se abra às influências do exterior.

O Romantismo parece, segundo Collot (2013, p. 83), “antecipar a redefinição moderna das relações entre a consciência e o mundo”. Ambos passam a ser percebidos como os termos de uma relação, e não mais como duas substâncias separadas. A paisagem, portanto, não é apenas habitada pelo sujeito em uma relação de exterioridade, mas também vivida e sentida por ele, formando a dialética do Eu-Aqui-Agora.

Collot (2013) lembra que, para a fenomenologia, a paisagem é um espaço percebido, ligado a um ponto de vista; “é uma extensão de uma região [um país]³ que se oferece ao olhar de um observador. [...] Envolve pelo menos três componentes: um local, um olhar e uma imagem” (COLLOT, 2013, p. 17). Uma paisagem só se torna paisagem quando é percebida por um sujeito. Assim, a paisagem não é separada do observador, pois o sujeito não vê o mundo de frente, como um mapa; ele é rodeado pelo mundo e englobado através de um pensamento de pertencimento. De acordo com Collot (2013, p. 20),

tal ambiente não se confunde com o mundo físico ou o espaço geométrico, mas depende do ponto de vista do observador que percebe a si mesmo ao mesmo tempo que percebe o mundo exterior. A percepção tem dois polos, subjetivo e objetivo [...]. Percebe a si mesmo ao mesmo tempo que percebe o ambiente.

A paisagem é construída simbolicamente e subjetivamente através da percepção, do ponto de vista e, conseqüentemente, da experiência sensível de um observador englobado por um espaço percebido. Na paisagem, há interação entre o espaço objetivo e o espaço subjetivo, e a consciência dessa relação põe em jogo os limites desses espaços, pois existe aí o “reconhecimento de propriedades objetivas e a projeção de significações subjetivas” (COLLOT, 2012, p. 28). Espaço flexível, a paisagem forma-se para o sujeito como uma imagem resultante de um processo de entrelaçamento do seu *eu* com o seu mundo. Ela pode ser refeita por percepções individuais que, caso consigam se expressar, podem enriquecer as representações coletivas. Enfim, o pesquisador afirma que, pela riqueza de significações dispostas, a paisagem oferece um significativo desafio às sociedades: ser uma constante invenção de significados ou uma repetição permanente de estereótipos.

³ A própria tradutora coloca entre colchetes a expressão “um país” para indicar que essa é outra tradução possível para o termo “região”.

Um dos principais ensinamentos da fenomenologia, segundo Collot (2013, p. 21), é que, “se a paisagem pode aparecer como o lugar e emergência de uma forma de pensamento, é porque a experiência sensível é fonte de sentidos”. O pensamento-paisagem só passa a existir mediante as experiências subjetivas e sensíveis do sujeito com o objeto, do espaço com o pensamento, do corpo com o espírito e da natureza com a cultura. O termo, inglês, *affordances*⁴, descrito pelo autor e intraduzível, estabelece sentido próprio em meio a esses ensinamentos, já que o termo é, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo, transgredindo a dicotomia sujeito/objeto e mostrando sua inadequação.

Para Collot (2013), é precisamente porque a paisagem toca e afeta o sujeito, porque o atinge no seu ser mais singular, porque é sua visão da paisagem que o sujeito tem a própria paisagem. Por esse viés, as paisagens só se apresentam como tais por meio das emoções e sentimentos do sujeito perante o mundo que o rodeia, quando ele vive a percepção da experiência e quando algo de fato significa ou o perturba. Como sugere Merleau-Ponty (1991), uma pluralidade de aspectos envolve a composição da paisagem e é por meio do corpo como um todo, a partir do que lhe é sensível, que ela se constitui.

Em outras palavras, a evocação de um pensamento-paisagem compreende uma relação entre o ser humano e o cosmos. Nesse sentido, não se trata, segundo o teórico, de um pensamento confuso ou intrincado, mas do nascimento de um encontro entre esse pensamento e o mundo, que produz “noções ao mesmo tempo físicas e lógicas” (COLLOT, 2013, p. 12), que fazem perceber e conceber as evidências com clareza.

Seguindo esse raciocínio, a tarefa da escrita, segundo Collot (2013), é de fazer com que essas experiências falem e que a paisagem seja uma “paisagem de pensamento”, como uma idealidade, que transgrida as dicotomias habituais do pensamento conceitual. Para o autor francês, a perspectiva do olhar, a observação e a percepção da paisagem levam a um *pensamento-paisagem*, uma forma diferenciada de refletir sobre o mundo, os fenômenos humanos e sociais, o tempo e o espaço na interação da natureza e da cultura, do indivíduo e da sociedade.

Sob a luz da fenomenologia, Collot (2013, p. 26) observa que, assim como se manifestam na experiência da paisagem, as relações sensíveis entre o eu e o outro com o mundo, não se dão como a de um sujeito posto em frente a um objeto, mas como “a de um encontro e de uma interação permanente entre o dentro e o fora”. Como aponta o teórico, a

⁴ Termo utilizado nas áreas da Psicologia da percepção, da Psicologia cognitiva e do Design industrial. Significa: qualidade de um objeto ou de um meio ambiente que permite a um sujeito realizar determinada ação.

paisagem pode assumir os valores da afetividade, fazendo dessa atividade um lugar comum para o sujeito e para os outros. Nesse sentido, essa troca entre o interior e o exterior favorece não apenas a percepção individual, mas também a relação das sociedades com seu ambiente.

Outro aspecto referente a essa suposta alteridade, defendido pelo pesquisador, é o de um *espaçamento do sujeito*. Para Collot (2013, p. 31), o espaçamento do sujeito apresenta uma conotação, ora negativa ora positiva. Negativamente, “designa uma interrupção na continuidade espacial ou temporal, que dá lugar a intervalos cada vez mais longos, que podemos assimilar ao vazio”. Assim, o sujeito sofreria uma perda ou um desperdício de sua substância, de sua suposta unidade. Mas, em sentido inverso, o termo teria um valor positivo podendo aparecer como uma expansão. Dessa forma, o sujeito escaparia de uma substância idêntica a si mesma e se projetaria fora de si, o que o faz *ek-sistere*. Essa projeção de si, no espaço, seria a condição de sua existência, ao contrário de uma decadência; seria, segundo o teórico: “a chance que oferece ao sujeito de se cumprir paradoxalmente, a partir do momento que se recusa a permanecer em si mesmo” (COLLOT, 2013, p. 31). Nessa perspectiva, é possível pensar que o “espaçamento do sujeito” refere-se a esse movimento pelo qual o sujeito deixa sua identidade fechada se abrir ao fora, ao mundo e ao outro. O pensamento é uma das modalidades pelo qual o espaço se torna uma dimensão dessa abertura.

A configuração da paisagem é feita, segundo o teórico, tanto por agentes naturais quanto por atores humanos e, é por isso que as relações entre natureza e cultura estão sempre em constante interação. Por conseguinte, uma arte da paisagem não está, de forma alguma, “condenada a reproduzir um dado imutável da natureza, ou a repetir os estereótipos desgastados de uma cultura” (COLLOT, 2013, p. 45); para o pesquisador, ela pode participar de maneira inventiva dessa recriação permanente da natureza pela cultura e da cultura pela natureza, cuja paisagem é o lugar.

Nesse sentido, por meio dos estudos do teórico, compreende-se que o pensamento está ligado ao espaço e situado no sujeito mesmo. Essa ligação só é possível, de acordo com Collot (2013), pela posição ocupada pelo corpo, que é o traço dessa união. O corpo é visto, na teoria, como um traço de união entre o pensamento e o espaço, mas também de união com o espírito. É a experiência da percepção que revela que o corpo é, ao mesmo tempo, “vidente e visível, tocante e tocado, sujeito e objeto” (COLLOT, 2013, p. 38). Essa afirmação de Collot sobre o corpo é o que leva Merleau-Ponty a defender que o corpo “é

feito da mesma carne do mundo”. É por meio dos estudos da fenomenologia da percepção que busca-se compreender como a posição do corpo no espaço organiza um sentido do mundo na experiência sensível.

A paisagem e o pensamento-paisagem não são fixos. De acordo com Collot (2013, p. 188), “[...] a paisagem é mais um ponto de passagem que um ponto de enraizamento ou de fixação, mas é, também, um ponto de fuga para o qual convergem suas preocupações essenciais”. Ou seja, mediante a mudança do ponto de vista possibilitada por uma nova localização, o sujeito alcança, conseqüentemente, outras percepções, pois ele nunca fica estático ou enraizado; por isso, existe a busca por novas paisagens a serem imaginadas e alcançadas.

Em seu livro *Fenomenologia da percepção* (1999), Merleau-Ponty afirma que o olhar e a paisagem permanecem unidos um ao outro, como se fossem colados e, mesmo se houvesse um estremecimento e o olhar passasse por um deslocamento ilusório, ele ainda assim levaria consigo a paisagem. Esse deslocamento da paisagem seria, para o teórico, apenas um olhar que se crê em movimento. A intenção de mover o olho e a docilidade da paisagem a esse movimento são seus motivos e não são mais premissas ou razões da ilusão. Tal percepção, com efeito, não somente reúne e organiza os dados dos sentidos, mas integra o que não lhe é dado diretamente: por exemplo, a face oculta dos objetos, seu horizonte interno. Todo visível comporta uma parte de invisível; essa dialética da coisa e dos horizontes, descrita por Merleau-Ponty, jamais se apresenta como um panorama, mas como um jogo de sombras e luzes:

O horizonte interior de um objeto não pode se tornar objeto sem que os objetos circundantes se tornem horizonte [...]. Na visão, ao contrário, apoio meu olhar em um fragmento da paisagem, ele se anima e se desdobra, os outros objetos recuam para a margem e adormecem, mas não deixam de estar ali. Ora, com eles, tenho à minha disposição os seus horizontes, nos quais está implicado, visto em visão marginal, o objeto que fixo atualmente. Portanto, o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir [...]. Ver é entrar em um universo de seres que se mostram, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105).

O horizonte da paisagem nada mais é que essa ocultação recíproca das coisas, pois ele não fornece ao olhar a extensão de uma região senão ocultando outras regiões do olhar.

Essas regiões ocultas são pressentidas pelo sujeito como regiões presentes, fazendo com que haja uma comunicação virtual com o mundo inteiro. Nesse sentido, a paisagem, conforme Collot (2012), não pode ser vista inteiramente, pois o olhar do sujeito consegue ver apenas uma parte da região. Essa parte só pode ser vista da posição do sujeito e dos relevos que existem na paisagem, não sendo possível ver o todo. Portanto, o horizonte da paisagem é a constituição do limite, é uma linha imaginária, à qual a visão pode chegar, lembrando o sujeito que existem outros espaços na paisagem que não são visíveis, que estão atrás desse horizonte. A linha do horizonte é a marca exemplar dessa aliança entre a paisagem e o sujeito que a observa. Dessa forma, o horizonte manifesta-se, segundo Collot (2012), de duas formas: do horizonte externo, que é a circunscrição da paisagem a uma linha além da qual mais nada é visível, e do horizonte interno, que é constituído pela existência, no interior do campo delimitado, de partes não visíveis. Segundo Collot (2013, p. 115):

a paisagem dá tanto a adivinhar quanto a perceber: não é um dado objetivo imutável que bastaria reproduzir, é um fenômeno que muda segundo o ponto de vista adotado, e que cada um reinterpreta em função não somente do que se vê, mas do que se sente e do que se imagina. É essa invisibilidade inscrita no visível “seu estofo e sua profundidade” que a arte e a literatura têm como tarefa explorar.

A literatura, portanto, possui a possibilidade de modelar a paisagem por meio da exploração da invisibilidade, conforme a percepção de cada sujeito. O imaginário pode “apoderar-se desta plasticidade para modelar a paisagem conforme os sonhos do artista [...]” (COLLOT, 2013, p. 116). O imaginário cria, assim, um refúgio natural, que busca se distanciar de paisagens fatigadas e ressignificá-las por meio de um pensamento de esperança; assim, ocorre a busca pelo horizonte. A busca ou a eleição de um horizonte privilegiado é, segundo o teórico, uma forma de busca de si mesmo.

A busca por novas percepções da paisagem e por um horizonte representa a busca do próprio sujeito enquanto ser no mundo: “Por que preciso de uma paisagem quando procuro reapoderar-me de minha própria identidade? Se não é porque toda consciência sendo consciência de..., ela pode definir-se apenas por seu horizonte” (COLLOT, 2010, p. 207). Não existe identidade perfeitamente fechada e definida do sujeito, pois ela não é fixa, já que, na busca do horizonte, a identidade torna-se a imagem do futuro. Collot (2010) relaciona o conceito do horizonte na paisagem à subjetividade e à própria existência:

A distância que me une ao horizonte ao mesmo tempo em que ela dele me separa corresponde à própria estrutura da subjetividade, cujo destino é ter que encontrar-se para além de uma distância sempre mantida de si para si. A dialética do próximo e do longínquo rege tanto a paisagem como a existência; ela possui um significado indissociavelmente espacial e temporal. O horizonte é imediatamente a imagem do futuro, meu olhar vai em direção a ele como minha vida arrebatada-se rumo ao futuro (COLLOT, 2010, p. 208).

A busca por esse “horizonte privilegiado” é, inevitavelmente, uma transcendência, um aprendizado não apenas de uma visão da paisagem, mas também do próprio sujeito como ser no mundo. O horizonte é uma imagem longínqua, indissociavelmente espacial e temporal, ou seja, uma imagem do futuro, distante. Por isso, as vivências projetam-se rumo a esse futuro, que não é aqui, “lá, é daqui a pouco ou amanhã” (COLLOT, 2010, p. 208). O horizonte da paisagem mostra-se como a imagem do porvir, sendo necessário apenas considerar o tempo como condição. Collot (2012) esclarece que, nessa dialética do próximo e do distante, existe a problemática da inter-relação entre o “aqui, eu” e o “lá, tu”, em que se firma uma distância psicológica, a qual, se não for respeitada, pode modificar a paisagem. Essas deturpações na consciência do espaço podem prejudicar a percepção da paisagem.

Ainda no que se refere às questões relacionadas ao tempo e ao espaço, conforme o raciocínio de Merleau-Ponty (1999), uma casa qualquer, por exemplo, sem dúvida tem sua idade e suas mudanças, mas mesmo que ela não exista mais amanhã, é verdadeiro para sempre que hoje ela existiu. Nessa perspectiva, o teórico explica ainda que cada momento do tempo se dá por testemunhos dos outros; o tempo mostra, sobrevivendo, “como aquilo devia passar” e “como aquilo terá acabado”; cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros. Portanto, o objeto é visto a partir de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. A diferenciação dos tempos se dá para Merleau-Ponty da seguinte forma:

No caso do tempo presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 106).

O teórico afirma ainda que, apesar de o presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ou seja, o passado imediato e o futuro iminente, o presente só os possui em intenção. Sobre a ideia de passado, pode-se apreender que a consciência do passado parece recobrir exatamente aquilo que ele foi. Esse passado que o sujeito pretende reaprender ele mesmo não é o passado vivido de fato, é o passado tal como o sujeito o vê agora e talvez ele o tenha alterado. Do mesmo modo, isso também pode ocorrer com o futuro, pois o sujeito talvez não reconheça no futuro o presente que vive. Nessa perspectiva, observa-se um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso. Parece, assim, que o horizonte deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva. Quanto a isso, os ensinamentos de Merleau-Ponty evidenciam que o olhar do sujeito percorre alternadamente as partes do objeto que está exposto por inteiro, seu presente não apaga seu passado e nem seu futuro apagará seu presente. Portanto, a posição do objeto faz o sujeito ultrapassar os limites de sua experiência efetiva e é esse êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo.

Da mesma forma, segundo o teórico, o sujeito trata a própria história perceptiva como um resultado de suas relações com o mundo objetivo. Assim, Merleau-Ponty (1999, p. 108) defende que “meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo”. O corpo, nesse sentido, está necessariamente “aqui” e existe necessariamente “agora”. Para o teórico, ele nunca pode tornar-se “passado”.

Nesse sentido, em suma, é por meio do corpo que o sujeito age no mundo; para ele, o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos; ele não está no espaço e no

tempo, ele não pensa o espaço e o tempo, mas “ele é no espaço e no tempo, seu corpo aplica-se a eles e os abarca” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 195). Sob a perspectiva da fenomenologia, o espaço e o tempo habitados pelo sujeito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo e a do espaço são sempre para se recomençar.

O conceito de lacuna empregado pelo autor corresponde a espaços na paisagem, a vazios que são resultados dos aspectos não visíveis, e não são um componente puramente negativo, já que devem ser preenchidos por meio da percepção, da imaginação, da palavra e do movimento, por meio do dado sensorial que cria e completa as lacunas, visto que

as falhas no visível são também o que articula o campo visual do sujeito com o de outros sujeitos: o que é invisível para mim em determinado instante é o que um outro, no mesmo momento, pode ver. A estrutura do horizonte da paisagem revela que ela não é uma pura criação de meu espírito, pertence tanto aos outros quanto a mim, é o lugar de uma convivência. Ela lhe dá a espessura do real e o religa ao conjunto do mundo (COLLOT, 2012, p. 15).

A visão e a percepção de paisagens não são únicas; outros pontos de vista podem ser estabelecidos mediante a percepção de outros sujeitos, criando a concepção de alteridade. Assim, a relação de alteridade que se apresenta tem um significado intrassubjetivo, quando aciona no sujeito a memória e a imaginação, e uma dimensão intersubjetiva, quando as falhas no seu campo visual são preenchidas pelo Outro que ocupa uma posição diferente no espaço. O sujeito social interage com o outro e depende do outro e do mundo para se estabelecer. A alteridade “mobiliza em mim as potências da lembrança e da imaginação, faz-me escapar dos limites de uma identidade factícia, lembra-me minha transcendência. No entanto, ela possui também uma dimensão intersubjetiva” (COLLOT, 2010, p. 211). O desejo do horizonte é a busca pelo lugar do Outro e é por intermédio da contemplação móvel que se podem alcançar novas paisagens, pois “o horizonte opõe-se à paisagem como o negativo necessário à emergência do positivo” (COLLOT, 2010, p. 215). O horizonte é, muitas vezes, construído pelo poeta por meio do uso de metáforas, já que ele ainda é um não lugar, um objeto de desejo, que não é estanque, fazendo da paisagem um conjunto pré-simbólico.

Os estudos da paisagem refletem ainda sobre certos aspectos da questão da alteridade nas obras de poetas modernos e contemporâneos. Os termos paradoxais, o Mesmo e o Outro, utilizados por Collot (2005), em seu ensaio “O Outro no Mesmo”,

fazem-se necessários para se pensar numa co-pertença conflituosa entre ambos. A palavra *alteridade*, de acordo com o teórico, “provém do termo latino *alter*, que, como o grego *héteron*, define-se em função de um pólo de referência, seja ele o Ego, o Mesmo ou o Um. O Outro não passa sem o Um. Não há alteridade sem ipseidade” (COLLOT, 2005, s.p., grifo do autor). Nesse sentido, sempre há, para Collot, um determinante para diferenciar um ser do outro, mas sem o Mesmo e o Outro se excluírem, e sim incluindo-se mutuamente em uma relação de alteridade.

Conforme Collot (2005), a alteridade, experiência feita dos atos diários, é a percepção de que o sujeito é outro sem deixar de ser o que ele é e sem deixar de estar onde está; o verdadeiro ser está em outra parte. Trata-se de um sujeito que é mantido na diferença para consigo mesmo e que reencontra a identidade perdida na diferença imperceptível. Portanto, a alteridade surge em uma diferença para consigo do lugar presente, conforme o teórico. Assim, um diálogo pode se instaurar novamente entre a teoria de Collot e os pensamentos de Merleau-Ponty (2007), por meio da obra *O visível e o Invisível*:

No próprio instante, porém, em que creio partilhar da vida de outrem, não faço mais que reencontrá-la em seus confins, em seus polos exteriores. É dentro do mundo que nos comunicamos, através daquilo que nossa vida tem de articulado. É a partir desse gramado diante de mim que acredito entrever o impacto do verde sobre a visão de outrem, é pela música que penetro em sua emoção musical, é a própria coisa que me dá acesso ao mundo privado de outrem. Ora, a própria coisa, já vimos, sempre é para mim a coisa que eu vejo. A intervenção de outrem não resolve o paradoxo interno de minha percepção: acrescenta este enigma da propagação no outro da minha vida mais secreta – outra e mesma, já que, evidentemente, só através do mundo posso sair de mim mesmo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 22).

A passagem citada diz respeito à partilha da vida de outrem. Como fuga de si mesmo, o sujeito, por meio da comunicação com os “mundos privados” que existem, buscou relacionar-se com o outro. Essa intervenção propicia um alastramento do outro na vida desse sujeito. A percepção do mundo pelos outros, ainda para Merleau-Ponty (2007), não pode entrar em competição com aquela que o sujeito tem dele próprio, pois cada caso é incomparável, já que cada sujeito vive sua percepção em seu interior. A escrita, nessa perspectiva, ocorre na implicação recíproca entre um *eu* e um *isso*, e “é esse nó entre identidade e alteridade que funda a responsabilidade da palavra poética: que faz com que o poeta possa responder por ela, e que possamos responder a ele” (COLLOT, 2005, s.p.).

Dado seu intenso estar no espaço, o sujeito deixa entrever um pouco de si ao demonstrar preferência por certo tipo da paisagem. Influenciada por questões culturais, essa predileção revela um posicionamento existencial do observador. Certo é que o sentido dado a cada espaço varia de sujeito para sujeito, sobrepondo-se até mesmo às influências de alguns modelos culturais.

2. QUESTÕES IDENTITÁRIAS

As nações coloniais/pós-coloniais, como Moçambique na África, são compostas de sujeitos que não possuem identidades fixas, por viverem em lugares multiculturais, ou seja, em sociedades nas quais diferentes comunidades culturais convivem e constroem uma vida em comum ao mesmo tempo em que conservam algo de suas identidades originais. Nessa dinâmica, a identidade cultural ou as relações culturais recusam-se a considerar oposições rígidas entre o Eu e o Outro, ou entre colonizado/colonizador, numa concepção binária da diferença. Portanto, as relações culturais, assim como a identificação dos indivíduos, constituem processos de interação, contínuas traduções culturais e reapropriações dos sentidos.

Os registros desses processos fortalecem as literaturas portuguesas e africanas, que transformam a diferença em centro de suas construções narrativas. Para Mia Couto, a identidade moçambicana só poderá resultar dessas múltiplas influências e é esse sujeito ambíguo, portador de múltiplas identidades, que ele busca representar. A partir de matrizes culturais africanas e portuguesas, o processo colonial deu origem a uma cultura híbrida, não no sentido de um processo de aculturação total, mas da adoção de traços do dominador e do dominado, originando uma nova identidade cultural, cuja representação nos romances é o espaço da articulação de diversas temporalidades.

2.1 A rasura na ~~identidade~~: a palavra paradoxalmente legível

Tendo em vista que um dos conceitos fundamentais abordados neste trabalho é o de *identidade*, torna-se necessário apresentar um breve percurso das principais contribuições sobre o tema oferecidas por Stuart Hall (2000, 2003, 2005), Homi K. Bhabha (1998) e Zygmunt Bauman (1998). Não é difícil constatar em Hall (2000), no entanto, a dificuldade de definição do termo, já que, nos últimos anos, ocorreu uma explosão discursiva em torno do conceito de “identidade” e, com isso, a expressão tem sido submetida a críticas.

Nesse sentido, Hall (2000) acredita que se está efetuando uma desconstrução das perspectivas identitárias, provocada por várias áreas disciplinares, as quais, “criticam a

ideia de uma identidade integral, originária e unificada” (2000, p. 103). Em seu ensaio “Quem precisa da identidade?”, Hall (2000, p. 103) levanta algumas questões importantes para a reflexão sobre o conceito: “Como se pode explicar esse paradoxal fenômeno? Onde nos situamos relativamente ao conceito de ‘identidade’? [...]. Onde está, pois, a necessidade de mais uma discussão sobre a identidade? Quem precisa dela?”. Essas questões, em verdade, ecoam questionamentos semelhantes aos de outros teóricos que problematizam esse conceito. Hall aponta algumas respostas possíveis a essas questões, mas basicamente indica que elas apenas surgem porque alguns conceitos-chave são colocados “sob rasura”, sendo substituídos por conceitos “mais verdadeiros”, em uma perspectiva desconstrutiva. O sinal de “rasura” não indica que o conceito foi apagado, mas que sobrevive em regime diferenciado. A rasura na palavra *identidade*, por exemplo, não significa que deixa de existir, pois paradoxalmente ela está legível (HALL, 2000, p. 104).

Nessa perspectiva, o conceito de identidade é considerado por Hall sob a noção de *identificação*, a fim de, assim, abarcar desdobramentos semânticos para o conceito em questão e lembrar que ele foi rasurado e não pode ser pensado de forma antiga, mas que ainda deve ser pensado. A linguagem do senso comum, de acordo com o teórico, constrói a identificação:

[...] a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda, a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (HALL, 2000, p. 106).

A identificação é, para o teórico, condicional e não anula a diferença. Em relação ao tema, Hall cita o termo “consumir o outro” descrito por Freud, para representar uma fantasia de incorporação, numa fusão total entre o “mesmo” e o “outro” (HALL, 2000, p. 107). Há sempre, na identificação, um processo de articulação, uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Por meio desse termo, entende-se que as identidades se constroem através da diferença, da lógica do mais-que-um, uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, envolvendo um trabalho discursivo, o fechamento e a demarcação de fronteiras, a produção de efeitos de “fronteiras”.

Nesse contexto, Hall retoma Freud (1921, s.p, apud HALL, 2000, p. 107) e conceitua o processo de identificação como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. Temos aí a ratificação da fundamental posição da alteridade nos processos de definição identitária por meio da relação com o Outro, daquilo que falta ou, ainda, daquilo que não é. As identidades são, portanto, relacionais, isto é, só se dão através de seu posicionamento em relação a; não se definem a partir de elementos fundacionais “puros”. Assim, a identificação é composta de ideias culturais que não são necessariamente harmoniosas, ou seja, que são identificadas na *différance*. Essa concepção de identidade, segundo Hall (2000, p. 108),

[...] não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. [...] Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele ‘eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum.

Essas identidades são construídas ao longo de discursos, práticas e posições, e estão sujeitas a uma historicização radical, sempre em processo de transformação e mudança. Homi K. Bhabha, em seu livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (1998), aponta três condições para a compreensão desse processo de identificação. A primeira, já evidenciada por Hall, está relacionada à alteridade, ou seja, à troca de olhares entre o colono e o nativo, o sonho da inversão de papéis, a qual mostra que “é sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado” (BHABHA, 1998, p. 76). A segunda questão diz respeito ao problema liminar da identidade colonial, a incômoda distância entre o colonizador e o colonizado, que é constituinte, também, da figura da alteridade colonial, que mostra o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. Por último, para o teórico, a identificação nunca é uma afirmação de uma identidade pré-dada, mas a transformação do sujeito ao assumir a produção de uma imagem de identidade, que traz as fissuras do lugar do Outro. A demanda pela identificação, de modo geral, possui a todo o momento interrogações e uma reação a questões de significação, desejo, cultura e política.

A leitura do discurso colonial defendida por Bhabha sugere que as imagens coloniais não devem ser vistas como positivas ou negativas em primeira instância, mas como repertórios de poder e resistência, dominação e dependência, que constroem o

sujeito, tanto o colonizador quanto o colonizado. Objeto de desejo e escárnio, a alteridade é a articulação da diferença, que ultrapassa os limites da fronteira do discurso e do espaço colonial. Outro ponto desenvolvido por Bhabha, em relação ao discurso colonial, diz respeito à justificativa empregada pelo colonizador para sua necessidade de administrar as colônias e dar instrução aos nativos, ressaltando a sua condição racial “superior” em relação ao colonizado. Essa relação de poder calcada na questão racial apresenta uma forma de governabilidade que se apropria, dirige e domina várias esferas de atividade. Outro elemento que chama a atenção do pesquisador é a articulação da diferença racial e sexual inscrita no discurso colonial em relação ao prazer e ao desejo (BHABHA, 1998, p. 107). O teórico lembra, nesse sentido, a hierarquização, principalmente sobre o corpo da mulher colonizada, que, ao mesmo tempo que sofre a autoridade do colonizador, também acaba por desautorizá-lo.

Em seu estudo *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), Zygmunt Bauman faz alusão ao livro de Sigmund Freud intitulado *O mal-estar na civilização* (1930), para mostrar a influência da civilização, entendida por Freud como modernidade, na pós-modernidade das sociedades contemporâneas. De modo objetivo, o mal-estar na modernidade é entendido por Freud como o excesso de ordem, e a ausência de liberdade. E, para Bauman, o mal-estar na pós-modernidade é motivado por muita liberdade e pouca ordem.

Na civilização – leia-se, na modernidade –, “os seres humanos precisam ser obrigados a respeitar e apreciar a harmonia, a limpeza e a ordem. Sua liberdade de agir sobre seus próprios impulsos precisa ser preparada” (BAUMAN, 1998, p. 8). Bauman escreve que Freud falou em termos de “compulsão”, “regulação”, “supressão” ou “renúncia forçada”. Isso significa que, para Freud, os mal-estares da modernidade provieram do excesso de ordem e da ausência de liberdade.

Defendendo a ideia de que a intervenção humana cria a própria possibilidade de uma determinada parte do mundo ser “limpa” ou “suja”, Bauman acredita, também, que nem todas as coisas têm seu lugar no mundo, e, portanto, essas coisas encontram-se “fora do lugar”. Isso se dá porque os lugares nos quais as coisas estão fazem parte de um modelo de pureza. De acordo com Bauman (1998, p. 15), ordem significa “um meio regular e estável para os nossos atos, um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumados numa hierarquia estrita”. Para a ordem existir faz-se necessário um esforço a fim de organizar o ambiente, que se dá, segundo

Bauman, por cada época e cada cultura como certo padrão ideal a ser mantido. Nesse sentido, o advento da era moderna é iniciado quando alguém que venha de longe coloca em questão quase tudo o que parece ser inquestionável para os membros dos grupos abordados.

Portanto, esse era um mundo transparente, já que nada podia ser obscuro ou estragar a harmonia. Tudo devia estar em seu lugar, limpo e sem estranhos. A serviço da pureza, nos tempos pós-modernos, o homem teve “[...] de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência” (BAUMAN, 1998, p. 23).

Bauman lembra, também, que, em algum momento do nosso século, tornou-se comum temer aos homens uniformizados, pois os uniformes eram os símbolos dos servidores do estado. O uso do uniforme e das botas de cano alto significava o poder em ação. Foi “o estado que vestiu homens de uniforme, de modo que esses pudessem ser reconhecidos e instruídos para pisar, e antecipadamente absolvidos da culpa de pisar” (BAUMAN, 1998, p. 28). Portanto, entende-se que o estado moderno foi quem proclamou se existia caos ou desordem nas coisas, e foi ele quem classificou, dividiu e distribuiu. Quando se refere ao estado, Bauman cita a assimilação como um processo que busca tornar a diferença semelhante. Além de abafar as distinções culturais ou linguísticas, a assimilação tem como objetivo “proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a ordem nova e que tudo abarca; promover e renovar uma medida, e só uma, para a conformidade” (BAUMAN, 1998, p. 29).

Para Bauman, viver na incerteza é uma experiência de construir a identidade e se voltar para a constituição da ordem. Portanto, essa busca pela identidade é expressa por ele como sendo a fuga da realidade, do presente. Compartilhando dos pensamentos de outros teóricos, ele também acredita que identidades são constituídas e, também, atraídas pelo que a pessoa ainda não é, mas pode vir a ser. Em sua teoria, Bauman define quem eram os arrivistas, considerados pelo teórico como pessoas em busca frenética de identidades. Essa perseguição por identidades acontecia em razão de que as definições lhes haviam sido negadas.

Ainda, para Bauman, psiquicamente, a modernidade trata da identidade e, socialmente, trata de padrões, esperanças e culpas. Em outras palavras, “a modernidade é a impossibilidade de permanecer fixo. Ser moderno significa estar em movimento” (BAUMAN, 1998, p. 92).

Já os estudos teóricos desenvolvidos por Stuart Hall acerca das questões identitárias evidenciam, o fato de que as velhas identidades estão em declínio. Surgem, nesse sentido, novas identidades e, assim, constitui-se o sujeito moderno, uma vez que elas se apresentavam de forma estável no mundo social. Essas identidades em declínio, segundo Hall (2005), estão transformando as sociedades modernas desde o século XX, em razão da revisão de conceitos relacionados à identidade e ao sujeito, e, assim, abalando as identidades pessoais e “descentralizando-as”, ou seja, deslocando-as.

Para o teórico, a identidade não é fixa, nem estável; ela é móvel, “formada e transformada continuamente em relação às formas nas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13). Assim, há identidades contraditórias que empurram o sujeito para diferentes direções de tal modo que as identificações se deslocam. Como observa o crítico cultural Kobena Mercer (apud HALL, 2005, p. 9), “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, como algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Essa descentralização ou deslocamento dos indivíduos, tanto de si quanto do lugar social e cultural de que fazem parte, provoca uma “crise identitária”, estabelecida pelo sujeito através da dúvida e da incerteza.

Consoante Hall (2005), o indivíduo possui um “eu real”, uma essência interior que logo se modifica perante os mundos culturais e as identidades nas quais está inserido. O autor desenvolve, assim, a ideia de que as identidades são formadas por meio da interação entre o eu e o Outro, ou seja, o eu e a sociedade. O fato de que o indivíduo projeta sua própria identidade, segundo Hall (2005), nas identidades culturais em que está inserido, acaba por fazer com que ele internalize os significados e valores dessa sociedade, tornando-os parte constituinte de si mesmo. Isso contribui, segundo o autor, para afirmar os sentimentos subjetivos e os lugares objetivos sociais e culturais que ocupa.

Nesse contexto, a tradição, para algumas sociedades tradicionais, impõe formas recorrentes de pensar e agir, vividas pelas gerações passadas, as quais continuamente são estabelecidas no presente e no futuro. Anthony Giddens (apud HALL, 2005, p. 14) argumenta que:

nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.

Diferentemente das sociedades modernas, que buscam a reflexão e o questionamento de práticas recorrentes, examinando-as e reformando-as, as tradicionais abrigam em seu tempo e espaço símbolos, valores e experiências cultuados no passado. Sobre isso, Bhabha (1998) explica que não existe mais uma experiência sincrônica do presente com o passado e futuro, nem uma relação de ruptura e de vínculo. Portanto, o presente torna-se desconexo temporalmente e deslocado espacialmente. Assim, a autopresença do sujeito vem a ser revelada por desigualdades e descontinuidades. Por isso, a identidade não se encontra fixa e tende a se tornar moderna. A identidade surge, para Hall (2005, p. 39, grifos do autor), “não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta de inteireza* que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*”. Entretanto, a busca pelo preenchimento das identidades fornecidas pelo exterior nem sempre se torna possível, visto que, nas sociedades tradicionais que são regidas pela forma de pensamento determinada no passado, esse preenchimento total das lacunas passa a ser dificultado, pois, quando a tradição é respeitada, desrespeita em vários aspectos o indivíduo em sua singularidade.

Sendo formada ao longo do tempo, a identidade, conforme Hall (2005), passa por processos inconscientes e está sempre relacionada ao imaginário e à fantasia na tentativa de estabelecer sua completude. No entanto, ela é sempre incompleta, está sempre em processo e sempre sendo formada. Todas as identidades, de acordo com Hall (2005, p. 71), “estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos”. Nas tradições que ligam passado e presente, os lugares parecem fixos e, nesses lugares habitados por sociedades pós-colonialistas ou ainda colonialistas, pode-se estabelecer uma destruição do espaço através do tempo, na busca pela formação de uma nova identidade.

É certo, segundo Hall (2003), que cada vez mais os indivíduos ligam-se à tradição menos por doutrina do que por repertórios de significados. Eles recorrem a esses vínculos para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em sua existência, dessa forma, fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com “o outro”. Hall (2003) defende que as culturas pré-coloniais foram sucessivamente convocadas globalmente sob a rubrica da modernidade capitalista ocidental e do sistema imperial, sem que seus traços distintivos fossem inteiramente apagados. Isso lhes permitiu, nas palavras de Hall (2003) “estar dentro da Europa sem ser dela”. O pesquisador também lembra Aijaz Ahmad, o qual mostra que todos esses movimentos populacionais e movimentos na história têm

“envolvido viagem, contato, transmutação, hibridização de ideias, valores e normas comportamentais” (HALL, 2003, p. 74).

A fusão de diversas culturas, forjada na sociedade colonial, é uma construção moderna, na qual ocorre o que Hall (2013, p. 34) chama de transculturação⁵, isto é, os grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a cultura “a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante” em uma zona de contato em que “a copresença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] agora se cruzam”. Essa é uma perspectiva dialógica, para Hall (2013), em que o colonizador produz o colonizado e vice-versa.

Hall (2003, p. 57) evidencia que o multiculturalismo:

[...] é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo” é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar e administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. [...]. Multicultural, entretanto, é, por definição, plural.

As sociedades multiculturais são culturalmente homogêneas e sua existência é anterior à expansão europeia. O seu crescimento aconteceu com intensidade a partir do século XV, com a migração e os deslocamentos dos povos, diferentemente do Estado-nação moderno, que se firma sobre o pressuposto da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais. Os deslocamentos dos povos impulsionaram os impérios em suas conquistas e, conseqüentemente, contribuíram para as ações de colonização. De acordo com o teórico, o colonialismo é uma inscrição dupla em que “os impérios, produtos de conquista e dominação, são frequentemente multiculturais” (HALL, 2003, p. 60). Desde os poderes colonizadores na África até as grandes potências no Oriente Médio e Europa Central, todos se ajustam, segundo o teórico, mais ou menos a essa descrição multicultural.

Nesse sentido, pode-se afirmar, a partir da definição acerca das sociedades multiculturais, que, as literaturas africanas surgiram para o mundo como produto de um pensamento igualmente descentralizador e agregador, no qual a ruptura com a condição

⁵ A transculturação é um fenômeno que ocorre quando um grupo social recebe e adota as formas culturais que provêm de outro grupo. A comunidade, por conseguinte, acaba por substituir, em certa medida, as suas próprias práticas culturais (Fernando Ortiz Fernández, 1983).

imposta pelo colonizador e a posterior necessidade de adequação a um modo de vida inédito e repleto de nuances positivas e negativas convergiram para um ponto único, localizado na fronteira entre o velho e o novo, entre a tradição e sua negação e, sobretudo, entre identidades sociais, culturais e raciais profundamente diferentes entre si.

Para Hall (2013), não há assimilação completa de culturas nessas sociedades multiculturais, sendo um erro confundir suas formas diaspóricas com uma vagarosa transição para a assimilação completa. Essas “comunidades cosmopolitas” representam uma nova configuração e são marcadas por amplos processos de transculturação. A identidade define-se pelo estabelecimento dos limites do que ela não é ou, como observa Hall (2013, p. 95), pelo fato de que é “fundada sobre uma exclusão”. O processo de exclusão na identidade considera que o “exterior” é constituído por todos os outros termos do sistema, cuja “falta” é a própria constituição de sua “presença” ou, segundo Hall (2003, p. 95), “a ausência que permite à presença significar algo”. Desse modo, o sujeito só é sujeito porque não é uma consciência absoluta e sua identidade só se torna completa quando contempla o Outro em si mesmo. O sujeito é capaz de negociar tradições ao considerar o outro como parte de sua identidade.

Para pensar as consequências culturais do processo colonizador a partir do hibridismo, termo utilizado para definição das comunidades mistas e diaspóricas, como orienta Hall (2003, p. 126), deve-se “levar a sério as duplas inscrições do encontro colonizador, o caráter dialógico de sua alteridade, o caráter específico de sua ‘diferença’, a centralidade das questões narrativas e o imaginário da luta política”. Compreende-se que a maneira como a diferença foi vivenciada pelas sociedades colonizadas teve de ser distinta daquela que elas teriam vivido se isoladas umas das outras. Portanto, o termo “hibridismo” refere-se a um processo de tradução cultural incompleto que permanece em sua indecidibilidade. Para o teórico, o termo “não” refere-se a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados (HALL, 2003, p. 74).

Conforme Homi Bhabha, em *O local da cultura*, os efeitos discriminatórios do discurso do colonialismo cultural referem-se, por meio da estratégia da recusa, a uma discriminação entre a cultura-mãe e seus bastardos, entre o eu e seus duplos. Assim, o traço é repetido como algo diferente, uma mutação, um híbrido. O hibridismo, segundo Bhabha (1998, p. 162), “é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (a

produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade ‘pura’ e original da autoridade)”. O hibridismo, ainda para ele, é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios. Ele expõe a deformação e o deslocamento inerentes a todos os espaços de discriminação e dominação; desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas confere novas implicações a suas identificações em estratégias de subversão que fazem o olhar do discriminado voltar-se para o olho do poder. Desse modo, o híbrido colonial revela-se uma articulação do espaço ambivalente em que o rito do poder é encenado no espaço do desejo, tomando seus objetos ao mesmo tempo disciplinares e disseminatórios, ou, nas palavras do teórico, “uma transparência negativa” (BHABHA, 1998, p. 163). Tais visões revelam que esse processo não é somente um ato de apropriação ou adaptação de culturas.

O hibridismo não é um termo que resolve a tensão entre duas culturas. A questão colonial não é vista por Bhabha (1998) como a produção de um espelho no qual o eu apreende a si próprio, mas como uma tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido. O teórico traz, ainda, o hibridismo como uma problemática de representação e de individuação colonial que, segundo ele, “reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes ‘negados’ se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade - suas regras de reconhecimento”. Nesse sentido, existe um espelho que reflete não apenas o eu, mas também o “Outro” no processo do colonialismo. Assim, não se tem como negar as influências infiltradas no discurso, que ocasionam a aparição das questões referentes à representação e à individuação.

No que diz respeito à “construção colonial do cultural”, expressão empregada para discutir o espaço da missão civilizatória, o teórico ressalta que esse processo se estrutura em torno da ambivalência da negação e da repetição, cujo objetivo “é mais uma agonia prolongada do que um desaparecimento total da cultura pré-existente” (BHABHA, 1998, p. 166). Portanto, nesse contexto colonial, por mais que a missão civilizatória, ou as formas de comando colonial queiram, não existe a destituição completa da cultura pré-existente.

A construção das sociedades pela noção de identidade por meio do Outro utiliza-se de um sistema de semelhanças, de diferenças e da tendência oscilatória desses significados. Evidencia-se, então, que a colonização produziu um processo de reconfiguração da ideia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias autossuficientes.

2.2 Jogos de espelhos: a alteridade na identidade do colonizador e do colonizado

As questões culturais identitárias discutidas anteriormente reforçam as concepções trazidas neste capítulo, que aborda de modo mais específico os processos identitários no espaço-tempo das sociedades coloniais e pós-coloniais na África. Para isso, recorre-se às ideias de Boaventura de Sousa Santos, em seu conhecido ensaio *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade* (2003), no qual ele dilui o binarismo colonizador/colonizado numa perspectiva dialógica em que um produz o outro e vice-versa. E, no intuito de dialogar com esses pensamentos, faz-se necessário trazer os pressupostos de Albert Memmi e Eduardo Lourenço, desenvolvidos nas obras *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador* (2007) e *Mitologia colonialista e realidade colonial* (1979), respectivamente.

Santos (2003) constrói em seus estudos o conceito de interidentidade, defendendo a hipótese de que o sistema colonial Portugal seria uma colônia informal da Inglaterra, assumindo, assim, sua condição semiperiférica ou subalterna a partir de meados do século XIX. Para o teórico, o grande problema da cultura portuguesa sempre foi, e ainda é, a dificuldade de se diferenciar de outras culturas nacionais, mantendo uma heterogeneidade interna até hoje. Para comprovar sua hipótese, Santos (2003) lembra que, diferentemente do Império Britânico que teve um equilíbrio entre colonialismo e capitalismo, o português teve um desequilíbrio “entre um excesso de colonialismo e um déficit de capitalismo” (SANTOS, 2003, p. 25).

As razões nas quais assentam o colonialismo português não foram apenas econômico-políticas, mas igualmente razões de cunho social, cultural, das práticas de convivência e sobrevivência, de opressão e resistência, de sentimentos e ideologias, de proximidade e distância, entre outros elementos que mostram a condição semiperiférica de Portugal. Essa condição é predominante desde o século XVII, ou seja, Portugal possui um desenvolvimento econômico intermediário entre centro e periferia e, assim, a cultura portuguesa tornou-se uma zona fronteira, com grande necessidade de se diferenciar de outras culturas. Dominante na África, Portugal foi e é subalterno na Europa.

A crítica pós-colonial ressalta conceitos como hibridismo, mestiçagem, entre outros desenvolvidos neste trabalho, que permitem compreender as culturas dos espaços coloniais ou pós-coloniais como resultados de uma complexa relação de poder, em que tanto a

cultura dominante quanto a dominada se veem profundamente modificadas. As acepções do pós-colonialismo devem ser entendidas, segundo Santos (2003), de duas formas. A primeira é a de um período histórico, que se sucede à independência das colônias; a segunda “é a de um conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado” (SANTOS, 2003, p. 26). A segunda acepção insere-se nos estudos culturais, linguísticos e literários para analisar os sistemas de representação e os processos identitários. A literatura permite, assim, entender o colonialismo pela poderosa imaginação de que Portugal não é o centro.

De acordo com Santos (2003), a experiência do colonialismo português foi a da ambivalência e da hibridez entre colonizador e colonizado, entre Próspero e Caliban, uma polarização que é tanto uma prática de representação quanto a representação de uma prática, já que existe a aplicação de um duplo colonialismo. Isso porque o colonizador do colonizado também sofre pela colonização por parte da Europa. A identidade do colonizador português, além de conter a identidade do colonizado por ele, contém ela própria a identidade do seu próprio colonizador:

O Próspero português não é apenas um Próspero calibanizado: é um Caliban quando visto da perspectiva dos Super-Prósperos europeus. A identidade do colonizador português é, assim, duplamente dupla, constituída pela conjunção de dois outros: o outro que é o colonizado e o outro que é o próprio colonizador enquanto colonizado. Foi essa aguda duplicidade que permitiu ao português ser emigrante, mais do que colono, nas “suas” próprias colônias (SANTOS, 2003, p. 27).

Nesse sentido, cria-se uma disputa na identidade do colonizador, que é a demarcação da alteridade, já que ele se torna tão desprovido de soberania como o colonizado. Assim, a identidade do colonizado também é afetada pelo excesso de alteridade de seu colonizador e, portanto, sofre mudanças no próprio processo identitário. Esse processo, segundo Santos (2003, p. 29), é “o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e que lhes atribuem relevância”. Os jogos de espelhos refletem as identidades, as quais são sempre relacionais, mas raramente recíprocas. As diferenças declaram-se superiores às outras diferenças em que se espelham, tornando-se um modo de dominação assente num modo de produção de poder.

A negação total do outro e a disputa com a identidade subalterna do outro são processos identitários dominantes que refletem jogos de espelhos, pelo fato de os portugueses ora serem Prósperos, ora serem Calibans. Os portugueses eram Prósperos incompetentes, conforme Santos (2003), com poucas virtudes, e que acabavam se aliando aos Calibans para a criação de uma nova realidade. O regime de interidentidades, ocorrido na África e em outros países, como a Ásia e o Brasil, fez avultar fenômenos sociais distintos, como a “cafrealização” e a miscigenação. No que diz respeito ao primeiro, o autor esclarece:

“Cafrealização” é uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos “cafres”, os negros agora transformados em primitivos e selvagens. Trata-se, pois, de portugueses apanhados nas malhas de Caliban e de fato calibanizados, vivendo com mulheres e filhos calibans, segundo os costumes e línguas locais (SANTOS, 2003, p. 35).

Portanto, o processo de cafrealização envolvia a constituição de família e a assimilação das línguas e costumes locais pelos portugueses, assim como a hibridização das culturas e práticas com que tinham de conviver, tornando-se, dessa forma, uma identidade negociada. A explicação da cafrealização portuguesa em “suas” colônias é justificada por Santos (2003) pela existência de um sistema jurídico muitas vezes falido, já que muitas das leis expedidas em Lisboa nem sempre chegavam e, quando chegavam, nem sempre eram cumpridas ou chegavam bastante tarde e as condições já tinham se alterado; “por fim, as leis e a justificação eram enviadas a Lisboa com o voto de obediência em apêndice final: ‘Ficamos a aguardar instruções’” (SANTOS, 2003, p. 38). É certo que essa marca da economia política influenciou os regimes de interidentidades e o modo como os portugueses se cafrealizaram.

O teórico faz, em meio a isso, alguns questionamentos que levam a reflexões acerca do processo de cafrealização: “A cafrealização e, em geral, ‘a adaptação aos trópicos’ foram um produto da facilidade ou da necessidade? Foi a facilidade que as tornou necessárias ou, ao contrário, a necessidade as tornou fáceis?” (SANTOS, 2003, p. 39). Trata-se de questões de difíceis respostas, já que se entende que a facilidade referida por ele se dirige a esse poder subalterno que os portugueses possuem, um poder sem muito controle. Por outro lado, a questão da necessidade também é verdadeira, já que os

portugueses também “tinham” de conviver com as práticas e culturas dos colonizados e, por isso, a facilidade da cafrealização.

O autor lembra, ainda, sobre essa questão da cafrealização, a campanha de ocupação territorial contra Gungunhana⁶, que visava reduzir os africanos à condição de subordinados dóceis e a ressaltar a inferioridade dos negros. Retratadas pelo teórico como um momento de prosperidade dos portugueses, a cafrealização e a miscigenação eram estigmatizadas com violência. Sobre isso, escreve o português António Ennes, em um dos seus relatos, em 1873, que, “a cafrealização é uma espécie de reversão do homem civilizado ao estado selvagem” (SANTOS, 2003, p. 42).

Já a questão relacionada à miscigenação é outra manifestação da porosidade dos regimes identitários dos portugueses, como uma cafrealização do corpo. Referida como responsabilidade da mulher, “estigmatizada como o grande fator de degeneração da raça [...]” (SANTOS, 2003, p. 43), a miscigenação, “triunfo” do branco sobre a negra ou índia, é, segundo Lourenço (1979, p. 107, grifo do autor), “o ideal de um convívio efectivo entre etnias diversas (para os outros, que não nós...) mutuamente satisfeitas de serem diversas ou de se confundirem quando muito bem o entenderem, isso sim, seria *o fim da colonização*”. Esse processo trouxe uma falsa impressão de estagnação à questão referente à superioridade do colonizador. A ambivalência e a hibridez também residem na questão racial, mas não como um antirracismo, e sim como um tipo diferente de discriminação que engloba as questões sexuais e o feminismo, já que a miscigenação evidencia sempre a sexualidade entre o homem branco e a mulher negra.

Diferentemente da concepção luso-colonialista ou luso-tropicalista, que veem a miscigenação como uma consequência da ausência de racismo, Santos (2003) defende em seus estudos uma percepção contrária que identifica “um racismo de tipo diferente”. O autor elucida as relações sexistas da sexualidade, em que normalmente deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, há, nesse período, uma articulação densa com a questão do feminino e da discriminação sexual, vista como uma penetração sexual alterada em penetração territorial. Desse modo,

⁶ O momento histórico retratado na trilogia de Mia Couto e, conseqüentemente no livro analisado neste trabalho, é justamente a campanha dos portugueses para afastar Gungunhana, último dos imperadores do Estado de Gaza em Moçambique. Nesse sentido, tanto o nome Gungunhana quanto Ngungunyane podem ser referidos na forma aportuguesada e, serão usados ao longo da análise em razão da origem dos locutores, africanos ou portugueses, mas mencionando sempre a pessoa do rei de Gaza.

a cama inter-racial pôde ser a unidade de base da administração imperial, como um troféu antirracista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo.

Pode-se afirmar que tais considerações sobre a posição da mulher no período colonial não contemplaram as especificidades do gênero presentes na sociedade africana, tampouco as diferenças entre as próprias mulheres. Diversos estudos representaram a mulher, nesse período, como analfabeta, sujeitada a um trabalho penoso, submetida ao poder patriarcal e, sem alternativa, como reprodutora da mesma rotina das gerações anteriores.

A negação das próprias práticas culturais entre os povos moçambicanos, na passagem do século XIX para o século XX, ocorreu nas comunidades por meio da adoção da língua, dos valores e da religião do colonizador. Esse é, para Santos (2003), o caminho para ascender à condição de assimilado e lograr uma melhoria nas condições de vida. Os colonizadores traçavam um processo gradual de desenvolvimento para os povos africanos até que eles adquirissem os hábitos da civilização europeia. No entanto, ao mesmo tempo, Santos (2003) lembra, com base em relatos de portugueses, que eles reclamavam maior presença das autoridades coloniais na África. Esse ponto, segundo o teórico, é fundamental para entender os caminhos da interidentidade nesse período.

A antropologia colonial e o assimilacionismo impõem ao colonizado uma dupla dinâmica identitária por meio da polarização dicotômica entre o homem branco e o negro selvagem. A antropologia colonial, de acordo com Santos (2003), é um processo no qual o colonizador visa controlar politicamente o colonizado, extraindo-lhes impostos e administrando-os por meio do conhecimento de usos e costumes. No caso do assimilacionismo, tem-se um jogo de distância e proximidade do colonizado em relação ao colonizador, processo identitário pelo qual o primeiro abandona o estado selvagem, naturalizando-se.

O assimilado é entendido como um protótipo de uma identidade bloqueada, “construída sobre uma dupla desidentificação: quanto às raízes africanas, às quais deixa de ter acesso direto, e quanto às opções de vida europeia, a que só tem um acesso muito restrito” (SANTOS, 2003, p. 44). Portanto, no caso do assimilacionismo, acontece um desencontro identitário que implica uma ruptura com o universo cultural e também linguístico de que se é herdeiro, pois o colonizado, ao mesmo tempo em que busca se distanciar de suas raízes africanas, para ter um prestígio ou ascensão social, também não se adequa e não possui acesso livre à vida europeia. De acordo com Memmi (2007, p. 166,

grifo do autor), “para ser um assimilado não basta dispensar seu grupo, é preciso penetrar em outro: *ora, então ele encontra a recusa do colonizador*”. Para o teórico, quem primeiramente deseja a assimilação é o colonizado e é o colonizador que a recusa a ele. Existem, nesse sentido, ideias contrárias entre as teorias de Santos e Memmi. Este defende que colonização e assimilação são contraditórias, aquele acredita que a assimilação de fato existiu, mas nunca se deu de forma completa.

É certo que a aceitação do cristianismo era um passo fundamental para um indivíduo ser considerado um assimilado. Muitos documentos dão a ideia de que havia uma grande resistência a essa premissa e que muitas comunidades não reconheciam o assimilado. Contudo, no sistema colonial, sabia-se que a posse do estatuto de assimilado era o caminho para livrar-se do trabalho forçado, ter oportunidade a cargos reservados somente a brancos e assimilados e obter uma ascensão social. De outra parte, para Portugal, a política de assimilação era necessária a fim de preparar uma mão de obra para funções de auxílio da administração portuguesa. Estabelecida a diferença que nega e hierarquiza a relação com o Outro, só resta ao indivíduo superar essa diferença, assemelhar-se como forma de afirmar sua igual humanidade; ao fazê-lo, ele acaba por aceitar os termos do Outro, o que impreterivelmente não implica total apagamento da cultura de origem.

Para Memmi (2007), existe, em certo ponto, uma adesão do colonizado à colonização, pois “o colonizado é obrigado, para viver, a aceitar-se como colonizado” (p. 127). Para tanto, a ambição primeira do colonizado, segundo o teórico, será assemelhar-se ao colonizador até nele desaparecer, pois “a recusa a si mesmo e o amor pelo outro são comuns a todo candidato à assimilação” (p. 163). O amor pelo colonizador, para Memmi (2007), pode ser entendido como um misto de sentimentos, que “vão da vergonha ao ódio de si mesmo” (p. 163). O colonizador é visto pelo colonizado como modelo ou antítese.

Consoante à teoria de Memmi (2007), não existe um equilíbrio quando o colonizado vê-se dividido entre duas culturas. Nomeado como “homem–produto” e “vítima da colonização” pelo teórico, o colonizado quase nunca consegue coincidir consigo mesmo. Nessa perspectiva, o colonizado “estava dilacerado entre o que era e o que queria ser, ei-lo dilacerado entre o que queria ser e o que, agora, faz de si. Mas persiste o doloroso descompasso consigo mesmo” (MEMMI, 2007, p. 181).

Isso, combinado com a miscigenação, confere uma distinta heterogeneidade à sociedade africana. Durante esse período, quando no contexto do neocolonialismo foi

introduzida a noção de processo civilizacional levado a cabo pelos portugueses junto às comunidades africanas caracterizadas como primitivas, o caminho traçado por alguns moçambicanos foi, portanto, o de buscar a semelhança com o europeu por meio da assimilação, negando a diferença que lhes fora imputada.

Memmi (2007) questiona-se as razões pelas quais o europeu aceitou expatriar-se e persistir em seu exílio e chega à conclusão de que “[...] lá ganha-se mais e gasta-se menos. Vai-se para a colônia porque as situações são asseguradas, os tratamentos elevados, carreiras mais rápidas e os negócios mais frutuosos” (p. 38). Em seu discurso, Memmi (2007) deixa nítido seu olhar crítico, de quem questiona e recusa a colonização. Isso é percebido em vários trechos, por exemplo, quando ele descreve a situação de superioridade do colonizador: “[...] quanto mais ele respira à vontade, mais o colonizado sufoca” (p. 42). O teórico chama o colonialismo de “máquina” e diz que, mesmo que o colonizador se quisesse cego e surdo ao seu funcionamento, ele é quem seria o beneficiário de toda a empreitada depois de recolher os resultados.

Já quando trata dos pequenos colonizadores, Memmi (2007) deixa claro que eles não desfrutam de milhares de hectares de terras ou dirigem administrações, pois, muitas vezes, eles próprios são vítimas dos seus superiores, além de serem “economicamente explorados por eles, politicamente utilizados, com vistas à defesa de interesses que frequentemente não coincidem com os seus”. Talvez seja por esses motivos que o teórico lembra que “o pequeno colonizador é, de fato, solidário com os colonos” (MEMMI, 2007, p. 44). O pequeno colonizador é descrito como uma pessoa ludibriada pelos seus e cegada pela história, além de ser uma pessoa sem coerência e sem tranquilidade. O problema do pequeno colonizador, ainda segundo Memmi (2007, p. 57), é o “romantismo humanitário”, considerado na colônia como “uma doença grave, o pior dos perigos; não é nem mais nem menos que passagem para o campo do inimigo”.

Santos (2003) define os portugueses como semicolonizadores e semicolonizados, pois eles eram incapazes de regular eficazmente suas colônias. O maior exemplo disso é a guerra colonial na África, já que as colônias foram bastante autônomas em relação ao colonizador, evidenciando um processo caótico, que, por incompetência ou incapacidade, possibilitou a emergência de ilhas de relações não imperiais no interior do império.

Ao mesmo tempo que muitos portugueses toleravam e respeitavam os usos e costumes dos colonizados, produziam-se categorias para pensar o outro como não civilizado. Relatórios, documentos, legislações geraram um saber em relação aos povos da

colônia e transformaram as instituições locais em categorias homogeneizantes. Esses foram os elementos que sustentaram o discurso do colonizador e o fizeram um sujeito soberano. No colonialismo português, a partir do final do século XIX, na África, o colonizador encarna o império e, mesmo assim, em circunstâncias muito seletivas. Além disso, apenas se representa a si próprio. Sua identidade imperial não lhe é outorgada por ninguém além dele. Ele é, de fato, um sujeito tão destituído de soberania como o colonizado.

A denominação oitocentismo, outro processo identitário que se refere aos portugueses, define-se, de acordo com Santos, pela oscilação entre um Próspero com pés de Caliban e um Caliban com saudades de Próspero. Nessa forma identitária, há atitudes e comportamentos turbulentos, ausência de critérios, além da opção radical de nunca optar radicalmente. Portanto, o caráter do Próspero português, relutante e incompetente, incompleto e calibanesco, é o de naturalização das relações de poder, já que ele é Próspero incompleto, “o mundo que ele criou foi o mesmo mundo que o criou a ele. O poder de criação aparece assim repartido entre um Próspero calibanizado e um Caliban prosperizado” (SANTOS, 2003, p. 51). Quando Memmi trata, em sua teoria, do “colonizador de boa vontade”, remete-se, sem nomeá-lo, a esse mesmo processo descrito por Santos, porque, para Memmi (2007), ao contrário do que se acredita, também existiam colonizadores que se recusaram a participar do esmagamento de seu colonizado e decidiram ir a seu auxílio. O teórico acredita que, para isso ser possível e ele viver sem angústia, “é preciso viver distraído de si mesmo e do mundo; é preciso reconstruir em torno de si os odores e os ruídos da infância, que são os únicos econômicos, pois pedem apenas gestos e atitudes mentais espontâneos” (p. 62). Isso prova que a nostalgia, a saudade de sua infância e de seu país, nesse período, foi resgatada para suprir as lacunas de sua personalidade como um “colonizador de boa vontade”.

Desse modo, o colonizador português não pode ter nem uma “identidade emancipada”, nem uma “identidade emancipadora”. Certo é que ele oscilou entre Próspero e Caliban “como que em busca da terceira margem do rio de que fala Guimarães Rosa” (SANTOS, 2003, p. 50). Certo é que ele esteve sempre na zona fronteira, num processo de ocultação e naturalização das relações de poder.

A portuguesa da massa africana, para Lourenço (1979, p. 97), aparece, “[...] a olhos dessa burguesia rotineira, parasitária, indigna dos privilégios que usurpa, como simples ‘reserva’ de caça dos seus apetites sem grandeza”. Enquanto ser civilizador, o branco teve a convicção de uma superioridade total, metafísica, criada e sustentada por

valores inteiramente brancos. Por essa razão, os africanos não desejam a partida dos portugueses de Luanda ou Lourenço Marques, mas “desejam o fim da sua preponderância econômica e política enquanto brancos” (LOURENÇO, 1979, p. 103), ou seja, uma representação mais condizente com a evolução mundial e a demografia africana.

Assim, por meio do pensamento de Lourenço (1979), entende-se que a literatura apresenta a meia-verdade de um entendimento real, profundo e humano entre o português e o africano, o colonizador e o colonizado, pois, para muitos portugueses, os medos vividos no passado ainda se fazem presentes na consciência e nas atitudes.

3. COLONIZADOS, PAISAGEM E IDENTIDADE

As Areias do Imperador 1: Mulheres de cinzas é um romance narrado sob a perspectiva de Imani, uma jovem negra que pertence à tribo dos VaChopi, em Moçambique. Com essa narração em primeira pessoa, feita pela personagem, estão entrelaçadas as cartas escritas por Germano de Melo, português que foi enviado para o mesmo local em que vive Imani e sua família. Como em outras obras das literaturas africanas, nessa obra também é possível estabelecer uma ponte, uma ligação entre o velho e o novo, entre a tradição e sua negação e, principalmente, entre identidades culturais, sociais e raciais profundamente diferentes entre si, que acabam por lembrar a condição imposta pelo colonizador e a posterior necessidade de adequação por parte dos colonizados a um modo de vida inédito e repleto de nuances positivas e negativas.

É por meio dos conflitos das dúvidas identitárias e das percepções narradas pela protagonista Imani que se configuram as paisagens apreendidas, e que a saga da experiência feminina pode ser analisada na obra em diferentes situações no processo histórico moçambicano, particularmente no período do colonialismo. Imani representa as jovens, e, por viver na fronteira de dois mundos distintos, entre a sua cultura e a de seu colonizador, habita na insegurança e na incerteza sobre quem ela é. Já sua mãe e outras personagens femininas representam as mulheres mais velhas, aquelas que sabem como é viver em um sistema patriarcal, pois enfrentam tanto agressões físicas quanto morais dentro de suas próprias casas. Essas mulheres, além de sofrerem com a submissão em sua própria cultura, também precisam aprender a viver de acordo com os costumes do branco europeu e têm de aceitar que, às vezes, os saberes e as práticas dessa outra cultura podem lhes abrir as portas para experiências libertadoras, para além do que podiam observar. Diante dessa situação, algumas personagens se conformam em viver a vida como ela se apresenta, enquanto outras buscam alterar, de alguma forma, a realidade em que vivem, fazendo-o também por aquelas que já desistiram de tentá-lo.

Não são apenas as mulheres que representam os colonizados na obra. Os homens também têm importância para o entendimento do modo como os nativos lidavam com as paisagens de guerras e medos que vigoraram no fim do século XIX. Alguns homens da aldeia, tais como Katini Nsambe e Mwanatu, respectivamente, o pai e o irmão mais novo, de Imani, eram favoráveis aos portugueses da região. Eles veneravam os modos dos

portugueses, faziam a proteção do sargento Germano no quartel, e o pai ainda estimulava Imani a se relacionar com o português. Os outros homens da aldeia, por sua vez, não aceitavam que os portugueses tomassem suas terras, pois não acreditavam que, assim, teriam uma vida melhor. Em sua concepção, as terras apenas mudariam de dono, e esses proprietários não seriam mais de sua cor, e sim brancos, o que, para eles, seria muito pior.

O romance apresenta personagens de lados opostos, mas todos com a insatisfação de viverem do modo como vivem. Por isso, almejam um horizonte de mudanças, de ressignificação da sua própria perspectiva. Esses personagens têm como único plano o desejo de desenraizar e desnaturalizar as práticas culturais que os fazem infelizes e de criar uma rotina em que sejam mais livres para tomar suas próprias decisões. Sejam mulheres casadas, solteiras, mães, sejam homens negros contrários ou favoráveis à coroa portuguesa, ou ainda portugueses desassistidos por Portugal, o que realmente importa não é tanto o que os diferencia como aquilo que os assemelha, ou seja, a vida num período colonial. É por meio das revelações dos próprios sentimentos, medos e sonhos que o lugar que habitam é retratado, em uma descrição por vezes amarga, por vezes afetuosa, em que se percebe, ao mesmo tempo, um movimento pela manutenção das tradições, e também de aceitação de novos paradigmas, refletindo a época em que vivem.

O desdobramento de todas essas situações, na obra, é elemento fundamental para a análise a ser desenvolvida nesta dissertação e, particularmente, neste capítulo em que serão analisadas, as relações entre paisagem e os processos “assimilatórios” de controle ao colonizado, além, das mudanças identitárias causadas por essas ações. Desse modo, o estudo da obra parece encontrar mais coerência se feito a partir da visão de que os colonizados, homens e mulheres, praticavam seus costumes, enquanto, simultaneamente, viviam a cultura do colonizador. É justamente este o interesse dessa análise, compreender como os espaços e aqueles que neles habitam são percebidos pelas personagens do romance *As Areias do Imperador I: Mulheres de cinzas*.

3.1 Por nome nenhum: Imani, de uma mulher sem nome a um nome sem pessoa

A percepção que Imani tem de Nkokolani é a de um lugar murado pelo orgulho e cercado pelos kokholos, muralhas de madeira erguidas ao redor da aldeia. Para Imani, em

razão desses abrigos, o lugar “tornara-se tão pequeno que até as pedras tinham nome. Em Nkokolani bebíamos todos do mesmo poço, uma única gota de veneno bastaria para matar a aldeia inteira” (p. 18)⁷. Àquilo a que todos da sua tribo chamavam de vaidade e sentiam em relação ao lugar onde viviam, para ela, tinha outro significado, o medo: “Nkokolani crescera na mesma medida em que seus habitantes haviam encolhido” (p. 77). Imani lembra que “as estradas já tiveram a timidez dos rios e a suavidade das mulheres. E pediam licença antes de nascer” (p. 85), mas, diferentemente de outros tempos, agora “as estradas tomam posse da paisagem e estendem as suas grandes pernas sobre o Tempo, como fazem os donos do mundo” (p. 85). As estradas que tomam conta da paisagem, percebidas pela narradora-protagonista, lembram, no que se refere ao conceito de paisagem adotado por Collot, o dado objetivo, ou seja, o reconhecimento de um local, e, ao mesmo tempo, a projeção de significações subjetivas, experimentadas por Imani em suas vivências, num tempo de conflitos, no qual os conhecidos “donos do mundo” são os portugueses, que têm a pretensão de ressignificar as paisagens dos povos africanos.

O espaço interno da casa é visto por Imani como um lugar ainda mais desprotegido, pois a residência da sua família se mostra diferente das outras casas da aldeia, e, por isso, “A inveja escolhera o nosso lugar como moradia” (p. 137). Feita de pau e argila, e de paredes caiadas e portas pintadas, a casa tem um “amplo espaço interior, as múltiplas divisões, o formato retangular, a vasta varanda na parte dianteira” (p. 147), e tudo isso faz com que sua casa, e também sua família, sejam diferentes das demais da tribo. Na perspectiva dela, mais do que qualquer outra casa, a sua “tinha infatigáveis apetites. A noite inteira víamos os mortos entrando e saindo. No escuro a casa nos engolia. De madrugada cuspiam-nos de volta” (p. 49). As crenças africanas, retratadas na obra, relacionam-se fortemente com os mortos e com a intervenção deles na vida dos vivos. Em outra passagem, Imani contempla o teto da casa, repara nas emendas das telhas, e lembra-se de um antigo ensinamento de sua aldeia: “a obra ficara para sempre inacabada porque uma mão invisível desfazia, de noite, o que os portugueses tinham erguido durante o dia. Esses fantasmas ainda por ali moravam, baloiçando no telhado como enormes morcegos” (p. 65). A superioridade atribuída pelos moradores de Nkokolani aos mortos em relação aos portugueses, diz muito sobre suas crenças e pensamentos, porque mesmo muitas

⁷ Indica-se, entre parênteses, apenas a página referente ao trecho citado. Todos os fragmentos do romance citados neste trabalho são transcritos da seguinte edição da obra: COUTO, Mía. *As areias do Imperador 1: Mulheres de cinzas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Nesses fragmentos, o uso do itálico é sempre do autor da obra.

peças se aliando aos colonizadores, os antigos ensinamentos herdados pelos nativos ainda ditam a forma de ver em tempos de batalhas e alianças.

No romance, Imani representa todas as mulheres de Nkokolani, pois elas sabem que, num país assombrado pela guerra dos homens, a única saída para uma mulher é passar despercebida, como se fosse feita de sombras ou de cinzas. Essa representação da figura feminina situa-se nesse lugar que, como tantos outros ao final do século XIX, em Moçambique, procura aliar-se aos portugueses, a fim de derrotar Ngugunyane, o último dos líderes do Estado de Gaza. Por esse motivo, a tribo da jovem africana enfrenta, além das guerras e horrores, os pensamentos e as tradições determinados pelo colonialismo, em um período em que a identidade feminina por elas assumida vai deixando de ser aceita por algumas mulheres e passa a ser questionada, como forma de mostrar insatisfação e necessidade de se estabelecerem novas paisagens, na busca por perspectivas também novas. Imani, no capítulo 1, apresenta a si mesma como uma dúvida, uma vez que, em sua língua materna, o nome que recebeu é a transcrição da pergunta “quem é?”:

Chamo-me Imani. Este nome que me deram não é um nome. Na minha língua materna “Imani” quer dizer “quem é?”. Bate-se em uma porta e, do outro lado, alguém indaga:

– Imani?

Pois foi essa indagação que me deram como identidade. Como se eu fosse uma sombra sem corpo, a eterna espera de uma resposta (p. 15).

Na percepção de Imani, o seu nome a torna uma não pessoa, já que se vê como uma sombra, sempre à espera de uma resposta. O ponto de interrogação inscrito no significado do nome da personagem expressa a atitude de incerteza que ela manifesta diante da sua vida. Parece que, do mesmo modo que o seu nome, também a personagem não tem significado quando procura ver-se como um sujeito perante o mundo. Desde recém-nascida, ela vive uma “crise de identidade”, a qual é estabelecida por causa do nome que lhe é dado por sua família e, conseqüentemente, pelas experiências identitárias da cultura em que está inserida. Essa situação vivida pela personagem encontra explicação na ideia de Hall (2005), de que as identidades não são fixas, nem coerentes, nem estáveis, tornando-se uma questão somente quando estão em crise.

Em seguida, a personagem lembra-se de outros nomes que teve, mostrando as incoerências criadas por sua família na escolha de seu nome. Imani foi batizada com o nome de “Cinza”, escolhido por sua mãe, depois de o pai desistir da incumbência de dar

um nome à filha. Ninguém na família entendeu a razão daquele nome, que para a mãe de Imani tinha um sentido fenomenologicamente transcendente, visto que ela vislumbrava um novo lugar para que sua filha pudesse voar:

Sempre que desabava uma tempestade, a nossa mãe saía a correr pelos campos e ali permanecia, braços erguidos, a imitar uma árvore seca. Esperava a descarga fatal. Cinzas, poeiras e fuligem: era o que ela sonhava vir a ser. Era esse o desejado destino: tornar-se indistinta poalha, leve, tão leve que o vento a faria viajar pelo mundo. Nesse desejo da avó ganhava razão o meu anterior nome. Foi o que a mãe me quis lembrar.

– Gosto de Cinza – disse eu. – *Faz-me lembrar anjos, não sei porquê.*

– *Dei-lhe esse nome para a proteger. Quando se é cinza nada nos pode doer.*

Os homens bem me poderiam espancar. Ninguém haveria nunca de me magoar. Era essa a intenção daquele batismo (p. 27).

O nome Cinza, com o qual foi batizada inicialmente a personagem Imani, enfatiza o sentido do título do romance – *mulheres de cinzas* – como uma estratégia feminina de alçar voo na busca por um novo horizonte, ou seja, como um argumento que lhes possibilita esquecer quem eram, permitindo que simplesmente fossem cinzas, para, por sua leveza, encontrarem outro lugar, outro espaço, a fim de se estabelecerem como sujeitos perante o mundo. Na perspectiva de Imani, o nome “Cinza” se relaciona com os anjos, indicando a vontade de liberdade, caracterizada pelas asas desses seres, que possibilitariam que a personagem pudesse ser livre, habitando outras paisagens que não tinha como buscar. A mãe de Imani lembra à filha que o nome Cinza serviria para protegê-la das dores físicas e emocionais causadas pelos homens. Diferentemente de Imani, sua mãe e sua avó não podiam ter essa proteção, pois entendiam que faziam parte de outro tempo, o tempo em que as mulheres foram ensinadas a apenas servir aos homens daquele lugar e a não questionar novas possibilidades de ser e de existir no mundo.

O pensamento-paisagem criado pela mãe de Imani serve, nesse momento, para a construção da imaginação da filha por meio daquilo que Collot chama de preenchimento das lacunas. Assim, o ponto de vista favorável da mãe de Imani, a qual tenta direcionar a visão da filha para a compreensão e aceitação de sua identidade, ajuda esta personagem a preencher algumas lacunas imaginando aquilo que ainda não enxergava.

As personagens de Imani e da mãe representam essa busca por paisagens privilegiadas, ainda não encontradas dentro da aldeia de Nkokolani, pois acreditam que, tornando-se cinzas, mudariam suas percepções e, conseqüentemente, suas identidades. O

horizonte como objeto de desejo remete à busca por uma nova percepção da paisagem, passível de acontecer como uma forma de reagir ao medo vivido pelas mulheres de Nkokolani de questionar a cultura – e, com isso, suas próprias vivências. De acordo com Ramalho e Ribeiro (2001, p. 13), “A busca é pela segurança que o sentido de pertença identitária confere aos agentes sociais, sempre em ‘luta desesperada pela sobrevivência enquanto comunidade-de-ser’” (FONSECA; CURY, 2008, p. 20). Assim, a criação de imagens que colocam em circulação percepções como a leveza das cinzas e as asas dos anjos evoca, por meio da imaginação e da vontade de Imani e da mãe, a busca por essa “segurança que o sentido de pertença identitária” lhes confere como sujeitos de fato. O processo de formação da identidade de Imani na obra se dá pelo preenchimento de lacunas por meio da imaginação, ou seja, por meio da fantasia capaz de projetar essa busca constante do horizonte, que, segundo Hall (2005), nunca será estável, mas estará sempre em movimento para se reestabelecer.

O nome “Cinza” durou pouco tempo, pois, segundo Imani, depois do falecimento de suas irmãs, levadas pelas grandes enchentes, ela passou a ser chamada de “a Viva”: “Era assim que me referiam, como se o único facto de ter sobrevivido fosse a única marca que me distinguiu” (p. 16), narra, Imani. Apenas uma passagem de sua história a identifica como viva e não como morta, e esse fato cria na personagem um pensamento-paisagem. Nesse contexto, o pensamento-paisagem só passa a existir a partir das experiências subjetivas e sensíveis de Imani com sua identidade, sempre marcada por dúvidas e incertezas, pois ela não tinha um nome fixo, e, por conseguinte, não conseguia se estabelecer no mundo como explica a teoria de Collot (2013).

A explicação da escolha de seu nome é apresentada por Imani em um contexto que põe em evidência o poder do pai, ao definir o nome da filha, que, na verdade, é, em suas palavras, um “nome nenhum”:

Eu teria por nome nenhum: Imani. A ordem do mundo, por fim, se tinha restabelecido. Atribuir um nome é ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio. Meu pai, que tanto reclamava contra o império dos outros, reassumiu o estatuto de um pequeno imperador (p. 16).

Percebe-se que, após tantas mudanças de nome, Imani, enfim, acredita que a ordem do mundo se restabeleceu. Em sua percepção, antes, quando não tinha um nome definido, ela também não existia perante os outros e o mundo, ou seja, não construía qualquer

percepção de pertencimento. O pai, ao definir o nome da personagem, “ocupa um território alheio”, no sentido de assumir uma posição de poder, de tomada de decisão, de escolha. Por esse motivo, mesmo que esse “nome nenhum” não possua um significado, Imani o recebe de Outro, seu pai, e permanece com o mesmo nome ao longo do romance. Nessa perspectiva, encontra-se respaldo na explicação de Collot (2012), que afirma que o sujeito social interage com o outro e o mundo para se estabelecer.

Em uma noite, na aldeia, Imani assistia, extasiada, à exibição de Katine, seu pai, compositor e maestro, e um grupo com dez dançarinos, que encenavam lutas com escudos e matracas. Brincavam, segundo ela, de guerra. Embora a dança fosse executada só por homens, Imani mantinha o corpo em movimento e, para ela: “era como se outra pessoa dançasse dentro de mim” (p. 89). Nesse momento, é como se talvez essa pessoa fosse “a Viva”, ou “a Cinza”, ou “talvez fossem todas as que em mim viveram. Naquele momento eu ficava isenta de ter corpo, desobrigada de ter memória. Eu era feliz” (p. 89). Nesse sentido, as identidades culturais se internalizam em significados e valores, contribuindo para alinhar os sentimentos subjetivos com os lugares objetivos no mundo social e cultural, de que trata Hall (2005).

O significado do nome “cinzas” novamente é trazido por Imani, e essa instabilidade do ser “eu” cria, para a personagem, a lembrança de sua antiga identidade:

Tinha ventado durante a noite e o soalho estava pejado de manchas escuras. Seria, por certo, a fuligem das queimadas e passei uma vassoura pelo chão. Olhei as fagulhas, negras e retorcidas, como se nelas reconhecesse a mesma matéria de que eu era feita. Pólvora e cinza. E eu voltava ao meu nome original (p. 179).

A lembrança da paisagem do soalho com manchas de cinzas faz Imani lembrar-se novamente de quem é. É porque a paisagem toca e afeta Imani, que cria, assim, as experiências sensíveis vividas por ela. Em outra passagem do romance, a percepção da paisagem pela personagem, na “planície dos mortos”, evidencia um lugar de confronto. E, no intuito de encontrar o irmão que saíra para lutar em favor de sua aldeia, ela encontra um personagem que roubava pertences dos mortos. Nesse lugar hostil, com pessoas mortas e muita tristeza, ele pergunta a ela o seu nome. Ao ouvir a resposta da jovem, o homem a repreende:

– Nunca mais digas isso. Queres saber como se mata alguém de verdade? Não é preciso que lhe cortes o pescoço ou lhe espetes uma faca no coração. Basta que lhe roubes o nome. É isso que mata os vivos e os mortos. Por isso, minha filha, nunca mais digas que não tens nome (p. 259).

Esse lugar tem a função de fazer com que Imani visualize sua identidade no horizonte, lembrando-lhe de que ela é alguém, um sujeito perante os olhos de outros. Pode-se entender, conforme Collot (2012), que as paisagens que para nós são invisíveis, para outras pessoas podem não sê-lo, porque uma paisagem é um lugar de convivência, e pertence tanto aos outros quanto a mim. Por consequência, a convivência com algumas pessoas nesse lugar, representada no romance através da personagem que rouba pertences dos mortos, pode preencher as lacunas identitárias de Imani. Compreende-se, assim, que o processo iniciado por Imani em todas essas questões identitárias não se refere ao conhecimento de si mesma, mas a um re-conhecimento identitário perante a sociedade da qual faz parte, pois ela reconhece que está inserida na cultura da sua tribo e que, por ser mulher, tem obrigações impostas pelo meio, essas que são de difícil contestação por serem de âmbito cultural e oriundas de uma herança patriarcal. Essa herança patriarcal constitui a estrutura familiar de Imani e acaba desenvolvendo padrões a serem seguidos por cada membro da família, quais sejam: ou de “mandar” ou de “obedecer”, criando, dessa forma, uma hierarquia social. Nesse sentido, à luz dos pressupostos de Bauman (1998), viver na incerteza é uma experiência de construir a identidade e se voltar para a constituição da ordem. Entende-se, no romance, que Imani persegue sua identidade, tentando recuar da realidade do presente.

As paisagens criadas por Imani acerca de sua própria identidade mostram a percepção de si mesma como “ninguém” no mundo: “Porque não nasci para ser pessoa. Sou uma raça, sou uma tribo, sou um sexo, sou tudo o que impede de ser eu mesma. Sou negra, sou dos VaChopi, uma pequena tribo no litoral de Moçambique” (p. 17). Imani vê a si mesma como “ninguém”, pelo fato de ser da raça negra, pertencer a tribo dos VaChopi e ser do sexo feminino. Essas marcas identitárias coletivas cruzam-se e a definem como indivíduo. Isso faz com que a cultura de sua tribo, que é marcada pela tradição dos tempos passados, represente a “falta de inteireza” identitária dessas mulheres no romance.

Em alguns lugares e culturas, o sonho possui sentido de profecia para as pessoas. Em entrevista à *Revista Brasil* (2008, p. 3), Couto afirma que “As palavras que movem e que constituem perigo são as palavras que não podem ser ditas em nenhuma língua: as

palavras do sonho” (apud FONSECA; CURY, p. 17). A partir dessa concepção, entende-se que as palavras do sonho possuem importância no sentido de profetizarem algum ensinamento ou ação que deva ser seguida pelo sonhador, tal como ocorre com Imani, que, numa noite, é visitada por seus antepassados e cobrada por não estar cumprindo com suas obrigações de mulher, na tribo:

Traziam um recado: alertavam-me que eu, com os meus quinze anos, já tardava em ser mãe. Todas as meninas da minha idade, em Nkokolani, já haviam engravidado. Apenas eu parecia condenada a um destino seco. Afinal, não era apenas uma mulher sem nome. Era um nome sem pessoa. Um desembrulho. Vazio como o meu ventre (p. 19).

As paisagens vistas pela personagem, mas criadas por seus antepassados, obrigam-na a ser igual às outras jovens, impondo a cultura estabelecida na tribo, mas que não condiz com as vontades de Imani. Segundo Leite (2003, p. 42, apud FONSECA; CURY, 2008, p. 30), “Os antepassados se comunicam com os vivos pelos sonhos [...]. O sonho, enquanto estratégia narrativa permite o surgimento constante da profecia e de um tipo de fala sentenciosa e proverbial”. Entende-se, assim, que as profecias são utilizadas para firmar ainda mais a cultura que é passada de geração em geração, fazendo Imani lembrar suas obrigações perante o meio em que está inserida. Se, de acordo com Hall (2005), a tradição deve ser respeitada, pois pertence ao tempo e ao espaço vividos, porém sem desprezar o sujeito na emergência de novas identidades, no romance não é isso que ocorre.

Ainda em relação ao futuro incerto da filha, a mãe de Imani lembra-lhe de que “*seu destino é ficar solitária, solteira e sem filhos*”, pois esse é, para ela, o preço a pagar pelo fato de a filha ter se entregue ao mundo dos portugueses. A mãe lhe diz que “as mulheres de Nkokolani devem pertencer a alguém para deixarem de ser ninguém. É por isso que às moças solteiras se atribui o nome de *lamu*, palavra que significa aquela que espera” (p. 204). Na tribo, esse é o modo de dizer que as mulheres serão pessoas apenas depois de serem esposas. É como se elas só pertencessem ao mundo e tivessem suas próprias identidades, se casassem e tivessem filhos. Esse era o destino das mulheres do romance, ao qual Imani parece não se adequar.

Imani, novamente, projeta-se fora de si, quando os soldados VaNguni entram na aldeia para cobrar vassalagem das pessoas para o Imperador Ngungunyane. Os soldados encontram Imani e seu pai na floresta e, com o propósito de amedrontá-los, cercam,

empurram e apalpam as coxas de Imani. Para a surpresa dela, seu pai interpôs-se: “peito tão vasto e braços tão abertos que me pareceu uma dessas muralhas que protegiam a nossa aldeia” (p. 45). Ela surpreende-se com a coragem de seu pai, pois eles sabem que o Imperador rapta virgens para viver com ele e suas muitas esposas. Ao mesmo tempo em que fica feliz pela atitude de seu pai, Imani parece vislumbrar a perspectiva de uma vida diferente ao imaginar como seria se a tivessem raptado e a escolhessem como esposa do rei. Para ela: “Enfim, seria mãe. E como rainha e como mãe teria poderes sobre os VaNguni. E traria a paz às nossas nações”. Além disso, ela pensa nos irmãos que “retornariam a casa” e nas irmãs que “regressariam à Vida”, e ainda, na mãe que “deixaria de vagar sonâmbula pelo escuro” (p. 46).

A confiança e o respeito que o pai de Imani nutria pelos portugueses colocavam a família e principalmente a filha nos moldes de um sistema patriarcal vigente na tribo, fortalecendo, ainda mais, a submissão das mulheres no romance. Segundo Katini, os serviços da filha, que acompanhava o sargento, sendo sua intérprete, ainda não haviam começado, pois, para o pai, depois de o português se instalar, ela “*se apresentará no quartel, lavada, bonita, vestidinha. Pronta para o serviço...*” (p. 91). Em outro trecho, Katini deixa ainda mais explícito seu objetivo, o de que a filha se envolva com o português:

– *E digo uma coisa: se, algum dia, esse branco quiser algo mais de si, você já sabe.*

– *Não entendo, pai.*

– *O que estou a dizer é muito simples: você tem que ser para ele o que todas as mulheres são neste mundo. Entende?* (p. 97).

Entendendo o propósito de seu pai, Imani sente-se parte da paisagem na qual está inserida e “finca os pés na areia como se estancasse um rio. E era o choro que estancava”. Imani, nesse momento, acredita que “melhor teria sido deixar o pranto acontecer”, pois aprendeu com a mãe que, “quando choramos, a alma segue o exemplo da Terra, sob a chuva: torna-se barro. E o barro dá-nos casa, o barro é quem molda a nossa mão” (p. 97). O entendimento da mãe, de que a chuva, ao cair, torna-se barro, e assim molda a casa, soa como uma metáfora para Imani, pois sabe que, assim como isso acontece, quando chora, está seguindo o exemplo da Terra, uma aprendizagem única para ela referente à paisagem

percebida que, como lembra Collot (2013), pode ser uma fuga para a qual convergem as preocupações essenciais.

Em razão da aproximação entre os dois, em virtude da necessidade de Germano de ter uma intérprete, logo na primeira conversa com Imani, ele mostra um interesse por ela quando diz: “– *Mas tu tens uma cara tão bonita!*”. Ela, ao ouvir o elogio, baixa o rosto e junta “a vergonha à culpa [...] – *É bom ser saudado por um rio – comentou em voz baixa.* E acrescentou: – *Por um rio e por uma rapariga linda como tu*” (p. 63). Imani apresenta uma postura submissa tanto em relação a Germano como a seu pai, pois, além de sofrer com a submissão em sua própria cultura, também precisa aprender a viver de acordo com os costumes do branco europeu e tem de aceitar os saberes e as práticas dessa outra cultura.

Novamente, observa-se, em outro excerto, a persistência do português em se relacionar com Imani, e a postura dela frente às carícias de Germano: “Quis resistir, morder-lhe o braço, atacá-lo com toda a fúria. Mas deixei-me ficar, parada, na submissão de mulher” (p. 194). A narradora protagonista, ao se referir à “submissão de mulher”, deixa claro em seu discurso a concepção da inferioridade feminina em uma época e em um lugar nos quais a mulher era vista como um objeto de prazer. Imani continua narrando: “pela primeira vez senti meu coração batendo em outro corpo. Os dedos do sargento acariciaram-me os mamilos como se fossem botões feitos de carne”. Ela finaliza o relato dizendo: “E demorei-me assim, adiando o propósito de me afastar” (p. 194). A demora em afastar-se, perante as carícias do português, retrata a vontade de permanência na relação afetiva entre os dois. Esse processo miscigenatório entre a personagem africana e o personagem português é representado como uma relação amorosa e traduz o envolvimento entre dois mundos diferentes, que se confundem em suas próprias identidades.

Imani deixa-se envolver pelo português, talvez, pela necessidade de ela buscar um novo horizonte de possibilidades. Isso é observado, quando ela narra uma das visitas feitas a Germano: “Este homem branco, que havia meses se anunciara com porte garboso e impecável uniforme, estava agora ali, rendido e submisso, entregue aos cuidados de uma rapariga negra”. Para ela, esse branco era “uma criatura particular” (p. 157). Germano é descrito na narrativa como um sargento efetivamente diferente de muitos outros que já haviam pisado em solo moçambicano, por contestar a forma de comando dos seus líderes em diversos momentos, e, ainda, por ter percepções mais humanas com o povo daquele lugar.

Na visão de Imani, os seus “quinze anos se anichavam nos braços daquele homem. Estranhei a imobilidade do sargento, como se ele tivesse subitamente deixado de existir” (p. 319). Tanto Germano quanto Imani já não se veem mais como os mesmos depois de descobrirem essas novas experiências, pois os dois passam por um processo no qual suas identidades são modificadas pela relação que estabelecem. Germano observa que aranhas foram fabricadas dentro dele, mas percebeu que uma criatura maior devorou a aranha e a teia: “Ali estava ela residindo nos meus sonhos, invadindo a minha vida na forma de uma mulher. Imani” (p. 237). Santos (2003) não interpreta a miscigenação como uma habilidade especial e característica positiva dos portugueses, mas como uma consequência de circunstâncias particulares não isentas de responsabilização.

Depois que a mãe se suicida, Imani passa a ter obrigações de mulher dentro de casa. A partir desse momento, pensa no peso de uma vida inteira de dedicação das mulheres da aldeia a seus maridos: “mais do que amor, os homens de Nkokolani pedem às mulheres que sejam pontuais a servirem-lhe a refeição” (p. 301). Ela dá-se conta de que, nisso, seu pai era igual a todos os homens de Nkokolani, pois “existia para ser servido”, e percebe que se repetia com ela “esse antigo dever de mulher” (p. 301). Ainda jovem, Imani nota o destino injusto que terá que seguir dali em diante, e embora não concordando com isso, sabe que, como mulher, deve obedecer ao seu pai. Nesse contexto, as personagens femininas são apresentadas como detentoras de um conjunto de influências e são colocadas como vítimas de um destino que é sempre retomado, de forma cíclica, devido à sua condição de mulheres, constantemente dominadas e subjugadas.

Novamente, observa-se a autoridade do pai, que à mesa, já perturbado e servido de *nsope*, bebida alcoólica típica da tribo, pede à Imani que tire a roupa. Ela desata o pano que traz preso à cintura e, completamente despida, deixa-se “ficar imóvel, os braços perfilados em pose de soldado. O cabelo em desalinho, as pernas esguias e apartadas, o corpo mais leve que a luz da fogueira que crepitava” (p. 302) a seu lado. Ele comenta: “– *Está magra, parece uma bala*”. E conclui: “*nenhum homem branco a vai querer assim, tão sem polpa, tão sem corpo*” (p. 302). Após humilhá-la, na frente do irmão, ele profere: “– *Chega Imani. Agora venha aqui, venha beber que é para esquecer quem você é: uma pobre preta, com cheiro da terra...*”. E ainda pede para ela que regresse a “*casa desse português e ponha a cabeça desse estrangeiro a andar às voltas como as labaredas dessa fogueira*” (p. 303). Enquanto enchia o copo de Imani, ela pensava: “sim, sou uma bala tatuada. Vou disparar-me de encontro ao coração desse homem. E vou-me embora para sempre desta

maldita aldeia” (p. 303). Nesse momento, percebe-se que Imani deseja mudar sua vida, envolvendo-se com o português para, desse modo, não mais passar por todo o sofrimento que sua mãe vivera e que ela está destinada a viver. Diferentemente de sua mãe, ela tem uma chance de ter uma vida diferente, mesmo que isso signifique se envolver com um homem branco, um português. O termo “espaçamento do sujeito”, de que trata Collot, pode ser observado a partir desse movimento pelo qual a personagem deixa sua identidade fechada se abrir ao fora, ao mundo e ao outro, criando, por meio da imaginação, um refúgio, que busca se distanciar de paisagens fatigadas e ressignificá-las através de um pensamento de esperança. Assim, ocorre a sua busca pelo horizonte ou a sua eleição de um horizonte privilegiado, que é, segundo o teórico, uma forma de busca de si mesmo.

Por viver em um lugar que, além de conflituoso, multicultural e desigual, está sob um sistema patriarcal, Imani vive a difícil tarefa de ser mulher, e lembra, vendo o sargento abrir uma garrafa de vinho para servir seus parentes, no quartel de Germano, como são as maneiras de seu povo. Primeiro, servem-se os mortos: “vertemos sobre o chão as primeiras gotas, depois servem-se as mulheres, não por deferência, mas por desconfiança de a bebida ter sido envenenada. Só então se servem os homens e os convidados” (p. 196). Imani lembra que essas são as boas maneiras de seu povo. É possível dizer que esses hábitos impostos pelos homens da tribo eram impregnados de rejeição e desrespeito às mulheres, fazendo com que elas se submetessem às práticas culturais inerentes àquele período.

Nesse mesmo dia do jantar no quartel do sargento, Imani lê uma carta destinada a Germano. A carta, assinada pelo Comissário Régio, proibia os portugueses de ajudar os negros na batalha contra os Vátuas. Imani sai inconformada com as promessas não cumpridas do português e, magoada, se dirige até o rio. A certeza que a levava ao rio era a de que nenhum homem haveria de possuí-la e que, por isso, só restava-lhe esse lugar:

As águas já me fluíam por dentro quando encalhei na margem, paralisada como um velho e naufrago tronco. E ali me deixei até recuperar forças para o regresso a casa. Foi então que os meus pés se afundaram no matope. Em vez de contrariar essa ausência de chão, libertei-me das vestes e, toda nua, abandonei-me ao abraço viscoso da lama. Por um momento deixei-me possuir pelo prazer de sentir a pele coberta por uma outra pele. Entendi então o gosto dos animais pelo banho de lama. Era por isso que ansiava: ser um bicho, sem crença, sem esperanças (p. 199).

A experiência vivida por Imani, nessa passagem, cria uma paisagem a partir de símbolos que apontam para uma poética de pertencimento. A água, símbolo da vida e da

fertilidade, assemelha-se simbolicamente à lama, que é símbolo da terra, e, por isso, da nação, da fecundidade, do feminino e do espaço de pertencimento (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012). Imani é, portanto, rodeada por essa paisagem tão significativa para ela. É relevante destacar que as experiências subjetivas de Imani com o espaço, com o pensamento e com o corpo reportam à ideia de um pensamento-paisagem de que trata Collot. Fenomenologicamente, o corpo é visto, como um traço de união entre o pensamento e o espaço, mas também de união entre o pensamento e o espírito. Tudo isso é sentido por Imani, já que “ansiava: ser um bicho, sem crença, sem esperança”, vendo que lhe era negado um futuro de liberdade, e que era obrigada a viver em um presente de opressão.

Depois de voltar do rio, Imani, nua e com o corpo coberto de lama, vai ao quartel do sargento e, como se tivesse esquecido a leitura da carta, pede para Germano que despeje água sobre o seu corpo, para que a dispa. Nesse momento, ela o contempla e às pressas ele retira suas roupas com os dedos trémulos e o queixo babado. Então, a pega pela cintura, e ela deixa que o homem lamba os seus seios até sentir em sua pele “o latejar do seu sangue” (p. 200). Germano convida-a para que deite no soalho da casa com ele. Imani, por sua vez, contempla-o de cima “num demorado olhar de rainha”. “Nesse adiar de sentença [...]”, sente “o gosto perverso que as leas experimentam antes do derradeiro golpe”. Ela atira para o chão o telegrama do dia anterior e coloca “o pé sobre o seu peito”, cospe-lhe “no rosto e, com a mais doce voz”, insulta-o na sua língua: “*Branco mentiroso! Irás rastejar como uma serpente*” (p. 200). Fica evidente a inversão da posição de Imani, que antes era de inferioridade e que passa a ser de superioridade, pois ela se compara a uma rainha e a uma leoa, para, de fato, defender sua família e sua tribo que deviam ser, conforme acertado com os portugueses, protegidos e não abandonados. Imani mostra o poder de reconfigurar as percepções coletivas das mulheres da tribo, mostrando ser um exemplo às mulheres submissas e caladas pelos homens.

Quando as tropas inimigas entram na aldeia, em Nkokolani, queimam casas, devastam plantações e raptam jovens e mulheres. Imani e outras pessoas ficam escondidas nas trincheiras, mas os guerreiros furiosos “pegaram em paus e pás e começaram a tapar as trincheiras”. Imani sente “no peito o embate da areia. Aqueles torrões não apenas recobriam as covas [...]”, mas também roubam a respiração. Sobre isso, a jovem revela: “a cada movimento da pá o meu corpo se apagava. Aos poucos, eu me extinguia, soterrada” (p. 218). Essa sua experiência sufocante é por ela relatada de forma inusitada:

[...] não há nada neste mundo que não esteja sob a minha pele. A rocha, a árvore, tudo vive por baixo da minha epiderme. Não há fora, não há longe: tudo é carne, nervo e osso. Talvez não precisasse de engravidar. Dentro do meu corpo se abrigava o mundo inteiro (p. 218).

Mesmo estando em uma situação difícil, de soterramento, ela sente-se parte da paisagem na qual está inserida. Novamente, os elementos da natureza são traduzidos como uma extensão de seu corpo, o que lhe possibilita ser parte integrante de seu meio, e ainda abrigar o mundo em si, num processo de gravidez natural. Como sugere Merleau-Ponty (1999), é por meio do corpo como um todo, a partir do que lhe é sensível, que a paisagem se constitui, no espaço e no tempo habitados.

Com medo de mais uma batalha em Nkokolani, Imani escuta o soar do sino que é, para ela, um chamamento, “um aviso de que outros deuses” lhes “pediam atenção”. Ela vai até a igreja, “uma casinha pequena e pouca, em tal decadência que havia muito que ninguém lá entrava. Nem mesmo Deus se fazia presente” (p. 119). Então, lembra que ali se haviam “rezado missas e catequizado muitos novos cristãos” e que, agora, o edifício, em razão de o padre ter saído, “definhara, solitário e murcho, como uma ilha no meio dos infinitos espíritos africanos” (p. 119). A percepção de Imani leva-a a se recordar da igreja de Makomani, onde, em outros tempos, recebera a lição das letras e dos números. Ela recorda-se, ainda, de que o padre Rudolfo repetia para si mesmo: “– *Os negros não têm alma, dizem, lá na metrópole. Pois é o inverso: esta gente tem é alma a mais...*” (p. 119).

As questões identitárias na obra não se dão apenas em consequência do gênero feminino e da tribo a que pertence a protagonista, mas também em relação à cultura, aos pensamentos e à língua do colonizador, no caso, o português. Imani aprendeu a ler e a escrever em língua portuguesa, por meio dos ensinamentos dos padres. Diferentemente de todas as outras mulheres, ela possuía alguns hábitos adquiridos mediante esse contato. A percepção alcançada pela mãe de Imani, quando ainda viva, mostra que a filha não pertence, ou ainda, nunca pertenceu às suas tradições: “– *Você já saiu, filha. Você fala conosco em português, dorme com a cabeça para o poente. E ainda ontem falou da data do seu aniversário*” (p. 48). O contato com a língua portuguesa desencadeou em Imani a busca por outras paisagens, pois, distinguindo-se das demais pessoas na aldeia, ela não apenas sabia escrever, como também tinha costumes oriundos dos portugueses. Compreende-se, então, mediante da percepção da mãe de Imani, que o “espaço pensado” estabelecido pela língua de Portugal na tribo, é entendido de modo negativo.

A língua é um dos elementos que determina o que esse povo de fato é. Por isso, quando se tem a língua do colonizador no tempo e no espaço em que se vive, o medo de perder uma identidade já danificada se torna uma paisagem negativa, como é o caso daquela vista pela mãe de Imani no que diz respeito à filha: “Os receios da minha mãe eram claros: de tanto comer a língua portuguesa, não teríamos boca para qualquer outra fala. E seríamos ambos devorados por essa boca” (p. 51). O processo de aceitação da língua do colonizador na língua materna da tribo dos VaChopi significa, para a mãe de Imani, a perda da identidade de sua família. Quanto a esse processo, Fonseca e Cury (2008, p. 88) afirmam:

[...] preservação e errância poderiam ser chaves conceituais para compreender a tensão presente no nosso mundo contemporâneo, uma vez que perceber o outro que nos habita a todos, perceber a ‘estrangeiridade’ de nossa própria casa, no interior de nossa própria cultura, acaba por configurar-se como um colocar em xeque nossos conceitos de identidade e a própria realidade que nos circunda.

Para a mãe de Imani, entender a “estrangeiridade” a que sua família está exposta faz parte de um processo difícil, porque põe em xeque a identidade de sua cultura e, assim, de si mesma e da tribo a que pertence. Diferentemente da mãe de Imani, o pai, apoiador dos portugueses, acredita que a filha deve escolher o mesmo lado defendido por ele e lhe conta uma história antiga sobre morcegos. Katini Nsambe diz à filha que, certa vez, um morcego tombou ferido numa encruzilhada de caminhos e que os pássaros achavam ser um dos deles, mas que, ao vê-lo com pelos e dentes, perceberam seu erro e nada fizeram para ajudá-lo. Depois, conta que os ratos teriam passado por ele e desejado ajudar, mas, como viram que o morcego tinha asas, não o fizeram. O morcego, então, “que quis pertencer a mais do que um mundo” (p. 88), morreu só e desamparado. O pai ainda diz à filha que a história não era sobre os morcegos, mas sobre ela e “*os mundos que se misturam dentro de si*” (p. 89). Imani acredita que, diferentemente de todos neste mundo, que vivem “num único lugar e num irrepetível tempo”, eles, os Nsambe, como os morcegos da lenda, “moravam numa encruzilhada de mundos”. Para ela, “uma invisível e insuperável fronteira atravessava” as suas almas (p. 174). A “encruzilhada de dois mundos” define-se pela dúvida do assimilado em escolher um dos lados – o português ou o africano –, uma vez que ele possui, conforme defendido por Santos (2003), uma identidade bloqueada, construída sobre uma dupla desidentificação. Quanto às raízes africanas, Imani não tem acesso direto,

por ser mulher e existir apenas para cumprir os mandos dos homens e, quanto às opções da vida europeia, ela tem um acesso muito restrito. O híbrido, portanto, conforme explica Bhabha (1998), é visto como uma tela dividida do eu e de sua duplicação. Nesse sentido, existe um espelho que reflete não apenas o eu de Imani, mas também o “Outro”, que é formado pelos portugueses e por africanos da tribo a qual ela pertence, e que, por essa razão, acaba interferindo nas questões referentes à sua representação e sua individuação.

Ainda no que se refere à questão identitária relativa à língua, Imani vê sua alienação expressa na adesão aos costumes portugueses: “Mais grave ainda era a minha alienação: os sonhos de amor que tivesse não seriam na nossa língua, nem seriam com a nossa gente” (p. 48). Desse modo, ela sabia que estava se distanciando cada vez mais de seu povo e criando vínculos diferentes dos da sua cultura. O preenchimento dessa lacuna identitária acontece desse modo para Imani por causa da “falta de inteireza” que se estabelece dentro de si mesma e pela completude que pensa existir somente em seu exterior. Por isso, busca o preenchimento das lacunas, através de novos pensamentos e de novos costumes. Nesse sentido, no caso do assimilacionismo, conforme evidenciado por Santos (2003), acontece um desencontro identitário que implica uma ruptura com o universo cultural e também linguístico de que se é herdeiro. Portanto, Imani, ao mesmo tempo em que busca se distanciar de suas raízes africanas, para ter um prestígio ou ascensão social, também não se adequa e não possui acesso livre à vida europeia.

Em outro trecho, novamente, verifica-se o processo assimilatório vivido por Imani. Em uma conversa com seu avô, Tsangatelo, Imani sente-se envergonhada ao olhar os pés gretados dele, que diferentemente dos seus pés, não estavam calçados. Enquanto ouve o avô pedir que anotasse um sonho que o perseguia, “pesaram, de culpa, as suas pernas”, ao constatar que, com exceção sua, dos seus pais e de seu irmão mais novo, ninguém na aldeia conhecia o calçado. Bastava isso para que fossem “chamados de VaLungu, os brancos” (p. 111). Além de usarem calçados, Imani e sua mãe vestiam roupas compradas na cantina do português, diferentemente das outras mulheres da aldeia, que usavam os *sivanyulas*, os tecidos de cascas de árvore. Para Imani, as vestes cobriam o corpo, mas expunham-nas “à inveja das mulheres e à cobiça dos homens” (p. 20). E mais, para ela, as mulheres solteiras invejavam a sua pertença ao mundo dos brancos, pois ela “era quem elas nunca poderiam ser” (p. 256). Essa passagem do romance expressa a ideia de Hall (2013) de que a fusão de diversas culturas, forjada na sociedade colonial, vive um processo de transculturação, pois os grupos subordinados inventam a cultura a partir dos materiais a eles transmitidos pela

cultura dominante. Isso traduz aquilo que Hall (2013) chama de perspectiva dialógica, na qual o colonizador produz o colonizado. Nesse sentido, Imani é capaz de negociar tradições ao considerar o outro como parte de sua identidade.

Em vários momentos do romance, Imani é interpelada por meio de questionamentos que a fazem sentir-se pressionada a escolher um dos lados, ou o dos portugueses ou o dos VaChopi. Depois de transcorridos dias da morte de sua mãe, que se enforcou na árvore em frente à sua casa, Imani, no enterro do corpo, observa o sargento português, que “espetou uma cruz de ferro sobre a sepultura e, de olhos cerrados” (p. 282), convidou-os a rezar. Vendo a cena, seu irmão, Mwanatu, atende ao apelo, já seu tio Musisi arranca do chão o crucifixo e invoca, na língua txitxope, os antepassados. O tio pede para ela traduzir ao sargento suas palavras: “sendo esse seu Deus o Pai de todos nós e criador de todos os idiomas, será que Ele só entende português?” (p. 283). E após isso, a pergunta é direcionada à Imani: “E você, sobrinha, não se limite a traduzir: Diga-lhe como fazemos nós, os pretos. Ou já se esqueceu da sua raça, Imani Nsambe?” (p. 283). Naquele momento, a jovem percebe que sua tristeza era grande e que “já era órfã antes”. Esse desamparo, para Imani, não era seu apenas, mas de todos os seus irmãos negros: “Essa orfandade não precisa que haja morte” (p. 283); começa “antes mesmo de nascermos” (p. 283). Ela, nesse momento, debruça-se “sobre a areia onde havia tombado o crucifixo”, coloca-o novamente sobre a sepultura e lembra, assim, as palavras da mãe: “não são os mortos que pesam. São os que não param nunca de morrer” (p. 283). Essa passagem do romance vem ao encontro da crença em vigor na tribo, de que a pessoa que comete suicídio não tem tranquilidade após sua morte e, por isso, não para nunca de morrer. Imani revela traços de um hibridismo cultural, peculiar aos sujeitos submetidos ao colonialismo, no qual religiosidade cristã e cosmogonia africana se articulam num universo de correspondências.

Em outro trecho da obra, agora em uma das cartas escritas por Germano de Melo a seu Conselheiro José d’Almeida, o sargento relata as palavras de Imani necessárias para entender, ainda mais, essa duplicidade cultural presente na personagem. Consolada pelo sargento, por causa do suicídio de sua mãe, Imani diz “que os mortos não andam pela Terra; são eles que fazem a Terra andar. Com uma pedra feita de areia e vento, os defuntos amarram o Sol para que não se perca no firmamento” (p. 286). Imani afirma, ainda, que “os mortos abrem caminho às aves e às chuvas, e que tombam em cada gota de cacimbo para adubar o chão e dar de beber aos besouros” (p. 287). Quando questionada por Germano sobre como aprendeu tudo isso, afirma: “*Não tive que aprender, respondeu. Sou*

feita de tudo isso. O que me tiveram que ensinar foram as histórias dos brancos". O sargento, não satisfeito, pergunta: “– *Mas tu não és católica?*”. Vivendo em fronteiras identitárias e culturais relativas ao uso de vários idiomas, ela responde: “– *Sou. Mas tenho muitos outros deuses*” (p. 287). Nessa passagem, entende-se que as diferenças religiosas também atravessam sua vida de forma significativa, e que, por isso, ela acaba nunca optando por apenas um lado, pois sabe que suas experiências trazem a duplicidade do lugar em que vive. Observa-se, nesse contexto, que o processo de assimilação não se dá no caso da protagonista de forma completa, já que Imani não crê apenas no cristianismo, mas também nos muitos outros deuses que sua cultura tem, como explica Santos (2003).

Para Germano de Melo, Imani assemelhava-se muito às portuguesas, especialmente, por falar um português perfeito. Porém, ao ouvir o barulho das marimbas do pai de Imani, ao longe, ela diz que o seu corpo “iniciou um balanço que, de imediato, foi notado pelo sargento” (p. 159). Isso fez com que ele afirmasse: “– *Finalmente, vejo que és africana! Por um momento cheguei a acreditar que eras portuguesa*” (p. 159). Conforme evidenciado, por meio da adoção da língua, dos valores e da religião do colonizador, Imani ascendia à condição de assimilada. Em conformidade com a teoria de Santos (2003), nota-se um jogo de distância e proximidade de Imani em relação ao colonizador. Além disso, evidencia-se a percepção do colonizador, pois Germano diz ver Imani como africana (do continente), não moçambicana. Essa contradição é percebida quando ele fala em “portuguesas” e não “europeias”, como se o português visse a África como um país e não um continente.

Em uma carta escrita por Germano de Melo, datada de 13 de março de 1895, ele diz, depois de falar de Mwanatu, que “a irmã Imani é inteligente e viva”, e diz, ainda, que “quase” esquece-se que está “perante uma jovem preta” (p. 100). Imani é vista, por Germano, como uma negra aporuguesada. O que a distingue, para ele, das demais mulheres portuguesas que conhece, é o fato da cor de sua pele não ser branca e, sim, negra. Isso mostra a visão preconceituosa que os portugueses nutriam em relação aos colonizados, nos lugares onde serviam.

Segundo Fonseca e Cury (2008, p. 86), “Os romances de Mia Couto esboçam essas identidades em crise, constituição sempre cambiante na história, que se faz pulsar, contrapontística e sucessivamente, reproduzindo seu singular desenho melódico”. Imani, protagonista da obra *As areias do Imperador 1: Mulheres de cinzas*, representa, assim,

processos culturais e de construção de identidades, que traduzem as tradições do lugar e do povo em Nkokolani.

3.2 Família Nsambe: colonizados pelo próprio destino

A mãe de Imani, Chikazi Makwakwa, era uma *mabuingela*, nome dado pelos invasores às pessoas “que caminham à frente para limparem o orvalho do capim” (p. 21). O significado do nome diz muito sobre quem ela é. Assim como abre os caminhos da savana, ela, por vezes, também vislumbra uma perspectiva diferente daquela oferecida pela situação em que vive, abrindo os caminhos das mulheres de Nkokolani, principalmente os de sua filha, Imani. A relação de Chikazi com a natureza e, conseqüentemente, com sua cultura, com os indivíduos, a sociedade, e ainda, com o tempo e o espaço, pode ser observada de acordo com a teoria de Collot, como uma forma diferenciada de refletir sobre o mundo. Seu marido, Katini Nsambe, é quem a expõe à difícil tarefa de ser mulher e mãe em um período marcado por guerras, invasões e num país regido por um sistema patriarcal, o que acaba dificultando a visão de uma nova paisagem. No que refere à teoria de Collot, evidencia-se, ainda, a ideia de um espaçamento do sujeito, pois a personagem tende a provocar uma interrupção na continuidade espacial e temporal a que está submetida, e, assim, ter intervalos cada vez mais longos, que se podem comparar a lacunas. Para preencher essas lacunas, Chikazi projeta-se fora de si, assim, lembra-se do termo *ek-sistere*, descrito por Collot, o que acaba sendo a condição de sua existência, já que a personagem recusa-se a permanecer em si mesma.

Defensora da ideia de que “*É preciso fazer qualquer coisa*” (p. 23), Chikazi, com voz irreconhecível, alerta seu marido sobre a chegada dos soldados VaNguni. Katini argumenta que “ficar quieto e calado seria o melhor modo de responder” (p. 23). Ela reage com firmeza, a fim de defender sua ideia e sua aldeia: “*Quem vive no escuro é a toupeira*” (p. 24). Vendo a imposição da mulher, Katini acendeu um cigarro e, “muito hirto e de queixo erguido, soprou a fumaça sobre o rosto da indiferente esposa” (p. 24). Ela não disse mais nada, apenas “cantarolou uma velha canção, um *ngodo* tradicional. Era um lamento de mulher, queixando-se de já ter nascido viúva” (p. 25). Essa vividez vivida pelas mulheres em Nkokolani coloca-as como receptoras de um conjunto de influências em

relação às quais são expostas como vítimas de um destino que é sempre retomado, de forma cíclica, seja por sua condição de mulher – dominadas e subjugadas –, seja pela condição de exploradas, já que pertencem a um lugar colonizado.

“Num tricotar de silêncios de que só as mulheres são capazes” (p. 25), Imani vê os dedos magros da mãe, que “esgravatavam na areia como se confirmassem intimidade com o chão” (p. 25). Novamente, observa-se o corpo em uma relação de reciprocidade com a natureza, como se os dedos de Chikazi fossem da mesma matéria existente no chão. Imani observa, ainda, que a voz da mãe tinha um sotaque de terra, quando esta perguntou: “– *Trouxe vinho, lá do portugueses?*” (p. 25). O corpo é visto, por Merleau-Ponty, como um traço de união entre o pensamento e o espaço, mas também de união com o espírito. Esses ensinamentos apontam que a posição do corpo faz o sujeito ultrapassar os limites de sua experiência efetiva e é esse êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo. Nesse sentido, é por meio do corpo que Chikazi age no mundo e que habita o tempo e o espaço, que, fenomenologicamente, são sempre para se recomeçar. A pergunta feita por Chikazi à filha mostra, além da influência dos portugueses na aldeia, o medo dela em relação à bebida que seria ingerida por seu marido. Imani percebe o intuito da pergunta da mãe e a questiona:

– *Está com medo que o pai lhe bata?*

– *Já sabe como é: ele bebe, ele bate.*

Mistério sem entendimento: o modo como o pai conciliava em si tão opostas almas. Sóbrio, a sua delicadeza era a de um anjo. No toldar do álcool, convertia-se na mais maléfica das criaturas (p. 25).

Imani sabia que a dor que a mãe sentia não era no corpo, pois guardava um segredo. Chikazi tinha uma enfermidade congênita, uma deficiência de nascença, não sentia dor. Por isso, quando Katini lhe bate, ela chora, fingindo sentir dor. A filha a questiona: “– *E a outra dor, mãe? – A dor da alma?*” (p. 26). Chikazi encolhe os ombros e diz: “– *Que alma?*” Que alma lhe restava depois de morrerem duas filhas e os dois filhos terem saído de casa?” (p. 26). Para as mulheres de Nkokolani, as questões referentes aos filhos são tratadas de maneira intensa; elas têm uma preocupação constante com o futuro deles, talvez pelo fato de saberem o destino que terão de seguir. Isso também é percebido na resposta de Chikazi, quando questionada por Imani se a avó também era espancada: “– *A avó, a bisavó e a trisavó. É assim desde que mulher é mulher. Prepare-se para ser espancada também*

você” (p. 26). Novamente, vê-se como a tradição, nessas sociedades, impõe formas recorrentes de pensar e agir, vividas pelas gerações passadas, as quais continuamente são estabelecidas no presente e no futuro. Percebe-se que, assim como sua mãe, Chikazi é produtora, junto às gerações seguintes, das mesmas rotinas a que esteve sujeita.

Chikazi dizia que queria morrer como sua mãe, “fulminada por um relâmpago”. Esse era seu pretendido desfecho, pois não teria corpo, nem peso, nem réstia para sepultar, “Como se uma morte não sofrida apagasse o sofrimento todo de uma vida” (p. 27). Imani, cercada por esses pensamentos tristes, recebe de Chikazi a ordem de buscar seu pai, pois em sua opinião, ele sente ciúmes delas: “– *De mim, por não lhe dar toda a atenção; de si, porque foi educada pelos padres. Você pertence a um mundo onde ele nunca poderá entrar*” (p. 27). Diferentemente de Imani, que aprendeu a língua dos portugueses, Katini não sabe ler, nem escrever. Apoiador dos portugueses, ele compreende que a filha tem um contato com esses colonizadores que ele nunca terá. Para Chikazi, os homens têm medo das mulheres quando falam e quando ficam caladas. Ela acredita, ainda, que o medo do marido era não ser do tamanho dos outros homens. Talvez isso se deva ao fato de o marido se achar inferior aos portugueses. Pedindo novamente que a filha busque o pai, ela alerta: “– *Seu pai saiu daqui zangado. Aprenda uma coisa, minha filha. O pior que uma mulher pode dizer a um homem é que ele deve fazer alguma coisa*” (p. 28). Por meio das intervenções de Chikazi, observa-se uma aula à filha, mostrando-lhe as vivências adquiridas ao longo da vida a partir das experiências sensíveis de ser mulher, mãe, negra e colonizada.

No regresso de Katini, acontece o que Chikazi e a filha previram:

Então ele se ergueu, cambaleou por uns segundos e segurou a esposa por um braço. Parecia estar a amparar-se, mas apenas a forçava a entrar no quarto. Também me retirei para os meus aposentos. Deitei-me e cobri o rosto com a capulana, receosa de que o telhado de colmo desabasse (p. 49).

Por meio da narrativa de Imani, quando ela afirma ter ficado “receosa de que o telhado de colmo desabasse”, deduz-se que Chikazi estava sendo agredida pelo marido. Na perspectiva de Imani, “as casas são criaturas vivas e famintas. De noite, devoram os moradores e deixam, em seu lugar, sonhos deambulando trôpegos, tão trôpegos como o meu embriagado pai” (p. 49). Nesse sentido, existe uma comparação, implícita de que, assim como a casa devora os moradores e deixa os sonhos deambulando sozinhos, também

Katini devorava, por meio das agressões físicas, a mulher, e deixava os sonhos dela deambulando sozinhos.

Talvez, por esse e outros motivos, na madrugada de domingo, Chikazi amanheceu pendurada em uma grande árvore. Para Imani, a mãe “Parecia um fruto seco, um morcego escuro e murcho” (p. 279). Katini “se sentou a contemplar o corpo como se esperasse que dele brotassem folhas”, e falou: “– *Não está morta. A vossa mãe apenas arvoreou*” (p. 279). No dia seguinte, com o corpo ainda pendurado, Imani receava “ver atacada pelo tempo” quem para ela “parecia imortal” (p. 281). Nesse dia, Katini “Parecia que transportava o corpo como se as costas fossem a terra onde ele a iria enterrar” (p. 282). Não era, contudo, apenas o peso do corpo que Katini tinha de carregar, mas também o peso de sua consciência, por não ter sido o marido que Chikazi tanto esperava que fosse. Pode-se pensar que o suicídio de Chikazi foi uma forma de distanciar-se das paisagens fatigadas, por conseguinte, do tempo em que vivia, como uma forma de ressignificar a si mesma, já que não tinha a possibilidade da busca por um novo horizonte.

Depois de Chikazi se suicidar, Imani sonha com o pai tocando marimba e a mãe dançando descalça sobre as chamas da fogueira e dizendo:

– *Não me dói o fogo. O meu corpo desconhece a dor. E fique a saber: nunca senti nada quando você me bateu.*

Katini continuava tocando, como se a não escutasse. E ela rodopiava em redor do fogo e da marimba. O rosto erguido, a voz altiva, proclamou:

– *Agora é que eu danço, marido. Danço agora e não quando você me manda* (p. 319).

O sonho mostra o que Imani talvez sempre quisesse ouvir de sua mãe. As palavras de Chikazi são, para a filha, um enfrentamento aos mandos e à superioridade do pai. Depois, cansada, Chikazi senta-se ao lado da filha, que lhe diz que o pai deixa todas as madrugadas tabaco e farinha junto da árvore onde se enforcara. A mãe, então, responde: “– *Eu sei filha. Nunca o seu pai me fez tanta companhia*” (p. 319). O destino trágico de Chikazi talvez fosse para ela a única forma de fazer-se ouvir, pois, após a sua morte, além de ser venerada pelo marido, passou a comandar os seus familiares, aparecendo para eles em sonhos.

O marido, Katini Nsambe, cresceu cultuando a tradição de fabricar *timbilas* em sua tribo, pois preferia ficar longe da caça e da guerra. A sua paixão era, além do álcool, a música. Assim, ele acreditava “criar harmonias que o fizesse tão avesso à violência” (p.

86). Para Imani, o pai era “um afinador dessa infinita marimba que é o mundo” (p. 86). Afinador de marimbas e fabricante de *timbilas*, fazia-as como se fizesse a si mesmo. Para ele, a fabricação não era uma obra, “era uma gestação” (p. 86). Katini, quando não bebia, era considerado um anjo por sua família, porém, quando bebia, transformava-se num ser maléfico. Por esses dois motivos, é que conciliava opostas almas.

Questionado pela esposa Chikazi a respeito da razão pela qual ele só tinha a ela como esposa, e não várias mulheres, como a maioria dos homens na tribo, Katini diz: “– *Não sou como esses VaTsongas que acumulam mulheres como se fossem cabeças de gado... Além disso, escolhemos ser civilizados, não foi?*” (p. 48). A escolha de serem civilizados foi feita exclusivamente por Katini, o que mostra a busca por ser igual aos portugueses, tendo, assim, apenas uma esposa. Nesse contexto, volta-se aos pressupostos de Memmi (2007), quando ele afirma que existe uma adesão do colonizado à colonização. Essa adesão é evidenciada no caso de Katini, já que ele se aceita como colonizado, além de assemelhar-se ao colonizador. Memmi (2007) lembra que essa aceitação do colonizado faz com que ele, no colonizador, desapareça.

Defensor dos portugueses, Katini, mais do que qualquer outra pessoa da sua tribo, cultivava, com orgulho, o gosto pelos ensinamentos e objetos dos brancos. Presenteado pela filha, com o livro *Cartilha para aprender a ler* – que Imani havia encontrado nas velharias deixadas pelo padre na igreja –, passava as pontas dos dedos sobre as páginas e, “*em vez de palavras, disse ele, escuto música*” (p. 91). Para Imani, “Nunca nenhuma dádiva o emocionara tanto” (p. 90). A vontade do pai de aprender a ler significava o pertencimento à cultura dos portugueses, e, portanto, a novas percepções de mundo, possibilitadas pelo preenchimento das lacunas que poderia ser realizado por meio do acesso aos livros. Nesse sentido, retoma-se o conceito de alteridade desenvolvido por Collot.

Katini utiliza um aforismo para lembrar à filha que, na verdade, são os portugueses que mais precisam deles:

– *Dizem que me entreguei aos portugueses, dizem que vendi minha alma aos brancos. Pois eu pergunto: você conhece o passarinho que vive nas costas do hipopótamo? [...] - Eu sou essa avezinha nas costas do hipopótamo. Sou eu que sustento os VaLungu, os brancos das Terras da Coroa* (p. 91).

Ele defende, por meio da fábula, a ideia de que, assim como o pássaro vive do paquiderme, o hipopótamo, sem a ave, morre em poucos dias. O hipopótamo seriam os portugueses que não conseguiriam viver, se não fossem seus colonizados. Evidenciam-se, assim, as contribuições de Bhabha referentes ao discurso colonial, que sugerem que as imagens coloniais devem ser vistas como repertórios de poder e resistência, dominação e dependência, que constroem tanto o sujeito colonizador quanto o colonizado. Percebe-se assim, uma dependência mútua entre eles, de modo que não se deveria considerar um superior e outro inferior.

Na carta do dia 05 de junho de 1895, escrita por Germano ao Conselheiro José d'Almeida, é relatada a visita de Katini ao português, que se encontrava adoentado. Disposto a tocar para aliviar a doença de Germano e afastar seus fantasmas, Katini cantou uma curiosa versão do Hino de Portugal, que disse ter sido ensinada pelo padre. Sem opor-se, Germano conta que “anoiteceu em Nkokolani com um branco bebendo *nsope* e um preto entoando o Hino de Portugal” (p. 187). A inversão dos papéis torna-se nítida nesse momento, pois, assim como o português aprecia a bebida típica de Nkokolani, Katini, com um sotaque próprio, entoa emocionado o hino do português. Nesse trecho, observam-se as diferenças culturais de um e de outro, mas sem o Mesmo e o Outro excluírem-se entre si, e sim incluindo-se mutuamente em uma relação de alteridade. Com isso, tem-se a ideia da identificação, a que Hall refere-se em sua teoria como um processo no qual as identidades construídas na lógica do mais-que-um operam por meio da *différance*, o que faz com que as personagens negociem as suas tradições ao considerar o outro como parte de sua identidade. A relação de alteridade, ou seja, a troca de olhares entre Katini e Germano, mostra o sonho da inversão de papéis descrito por Bhabha.

Depois de a esposa suicidar-se, Katini queria deixar o corpo da mulher pendurado na árvore, onde ela morreu. Interpelado pelo sargento Germano para que levassem o corpo para a igreja, ele responde: “– *Mas ela já está numa igreja. A nossa igreja é essa árvore*” (p. 280). Imani e o português acharam a observação estranha, pois “Não era Katini um cafre convertido?” (p. 280). Germano tenta afastar a dúvida que o rodeia, mas pensa: “Que garantia se podia ter da fidelidade de um negro se mesmo aquele chefe de família saltitava de crença em crença com aquela facilidade?” (p. 280). É relevante destacar que as crenças religiosas africanas são muito cultuadas por seus povos. Tal prerrogativa lembra a falta de sincronia do tempo presente, descrita por Bhabha, que evidencia o presente como desconexo temporalmente do passado e do futuro e deslocado espacialmente. Portanto, não

existe, nesse contexto colonial – por mais que a missão civilizatória ou as formas de comando colonial queiram – a destruição completa da cultura pré-existente. Ainda nesse sentido, consoante à teoria de Memmi (2007), não existe um equilíbrio quando o colonizado vê-se dividido entre duas culturas.

Katine e Chikazi tinham, além da filha Imani, outros dois filhos. O filho mais velho da família Nsambe recebeu um nome *zulu*. Talvez por esse motivo, Dubula tinha “um estranho fascínio pelos invasores VaNguni”. O nome escolhido por seu pai quer dizer “*disparo de arma*”, pois, no parto desse filho, já cansado da espera, empunhou a velha carabina e disparou sobre o teto da casa: “Dubula foi fruto de um susto, de uma faísca. Ele era como a chuva, filho de um trovão” (p. 49).

Devido aos tempos difíceis, era exigido das pessoas que optassem por um lado. Dubula, o mais velho, escolheu o lado oposto ao da família Nsambe. Ou seja, diferentemente dos de sua família, que defendiam os portugueses, ele defendia os guerreiros VaNguni, aliados ao Rei de Gaza. Essa escolha não foi feita por ele, mas por sua própria vida, pois: “Ainda menino, obedeceu aos rituais de iniciação, de acordo com as antigas tradições” (p. 51), e, desse modo, foi instruído em assuntos de mulheres e de sexo. Memmi (2007) lembra que o colonizador é visto pelo colonizado como modelo ou antítese. A partir dessa afirmação, percebe-se, no romance, que, diferentemente dos de sua família, que viam os portugueses como modelo, Dubula os concebia como antítese.

Imani relata que em uma noite seu irmão chegou em casa com as orelhas rasgadas, e conclui: “Dubula escrevera no corpo a marca de um outro nascimento. Ele já não era nosso. Ele era um *nguni*, igual aos outros que negavam a nossa existência” (p. 52). Novamente, observa-se o corpo como um traço de união entre o pensamento, o espaço e o espírito, conforme evidenciado na teoria de Collot. Após decidir seguir os soldados VaNguni, Dubula saiu de casa e passou a viver na floresta, longe de sua família e – mais do que qualquer familiar seu – seguiu a cultura herdada de seu povo. Katini já não o considerava seu filho e, nas poucas vezes em que se referiam a ele, não o chamavam pelo nome. Imani não se agradava do fato de o irmão ter perdido o nome, como se fosse “o Outro”, como, em outros tempos, ela tinha sido “a Viva” (p. 220). A crise identitária em que Dubula vive por não concordar com o deslocamento de sua família – tanto do lugar social quanto do meio cultural de que faziam parte –, coloca-o como uma pessoa sem nome, sem uma identidade perante sua família. A tradição impõe, conforme Hall, formas

recorrentes de pensar e agir, vividas pelas gerações passadas, as quais continuamente são estabelecidas no presente e no futuro.

Dubula pertencia à minoria que apoiava a presença dos *nguni*. Para ele, era a dominação portuguesa que devia provocar raiva às pessoas, pois acreditava que mais valia Ngungunyane do que qualquer outro português. Dubula “estava à espera dos bárbaros como se estivesse à espera de si mesmo. Ele queria ser invadido. [...] conquistado, ocupado da cabeça aos pés, a ponto de se esquecer de quem era antes da invasão (p. 250). Para Dubula, se os VaNguni ganhassem, ele sempre poderia ser alguém. Contudo, questionava-se quem viria a ser caso ganhassem os portugueses. Dizia, ainda, que no exército lusitano, não havia chefe negro e que os portugueses nunca fizeram uma homenagem para lembrar os negros que lutaram e morreram ao lado deles. Dubula, diferentemente dos seus familiares, é guiado pela forma de pensamento herdada do passado, e, por isso, o preenchimento total das lacunas por meio de sua cultura de origem, de que trata Hall, passa a ser dificultado, já que, ela não é a mesma de outros tempos, pois passou por transformações advindas de outro povo.

Em oposição à Dubula, Mwanatu, o irmão mais novo, defendia o lado português da fronteira dos dois mundos. Visto como lerdo e incapaz, foi encorajado pelo pai desde criança a ter simpatia e fascínio pelos portugueses. Ainda jovem foi enviado para a catequese e ficou internado na Missão, junto com a irmã Imani. No regresso, ele foi trabalhar como ajudante do sargento Germano, continuando a função que já cumpria como cantineiro. Residia no quartel, noite e dia, e pouco visitava sua família. Mwanatu vigiava a porta do português, fazendo-se de sentinela com seu “velho casacão militar e um boné de cipaio. Ele adorava o fardamento, sem entender que aquela encenação era uma fonte de diversão dos portugueses que por ali passavam” (p. 50). Para Imani, todo aquele empenho causava piedade: “nunca ninguém levava um afazer tão a sério. Em contrapartida, nunca antes ninguém fora presenteado com tanta chacota” (p. 50).

Em visita à casa do português, Katini, ao passar pelo filho, “ajeitou-lhe o colarinho. Era o seu modo discreto de congratular o seu porte tão europeu” (p. 195). Em seguida, Mwanatu, sorrindo, retornou à pose de estátua “como se contemplar o infinito fosse a sua única ocupação” (p. 195). Nesse caso, a contemplação do infinito e, portanto, da paisagem, pode ser relacionada à teoria de Collot, que explica a busca do horizonte, como a da subjetividade e da própria existência. Assim, para concretizar essa busca, Mwanatu aceita assumir as funções de auxílio à administração portuguesa, tornando-se, dessa forma, um

subordinado da política de assimilação. Por isso, ele supera a diferença, e procura assemelhar-se aos colonizadores, como forma de afirmar sua igual humanidade; ao fazê-lo, acaba por aceitar os termos do Outro, os portugueses, o que não implica total apagamento da sua cultura de origem.

Além de usar uniforme, Mwanatu estava preso a uma promessa, “a de embarcar um dia para Lisboa e ali ingressar numa escola do Exército. Essa viagem era por ele vivida como regresso” (p. 50). A promessa significava, para ele, voltar “para junto dos ‘seus’” (p. 50). Sentindo-se parte integrante dos portugueses, Mwanatu tinha como único apoiador da sua lealdade Katini, seu pai, que defendia que, enquanto estivessem “sob proteção da Coroa lusitana, aquela fidelidade, fosse ela verdade ou fingimento”, dava-lhes “imenso jeito” (p. 50). Já os outros da família sentiam vergonha por ele.

Educado nas letras e nos números pelos padres católicos, Mwanatu, além dos costumes da tribo, vivia também os dos portugueses, pois “Os rituais que teve foram os dos brancos: católicos e lusitanos” (p. 51). Sua mãe, Chikazi, alertava: “A alma que lhe deram já não se sentava no chão. A língua que aprendera não era um modo de falar. Era uma maneira de pensar, viver e sonhar” (p. 51). Nesse sentido, evidencia-se um dos processos identitários descrito por Santos (2003) como assimilacionismo. Existe, nesse caso, por parte do colonizado, o abandono parcial das suas tradições. O assimilado é entendido como um protótipo de uma identidade bloqueada, pois, ao mesmo tempo em que busca se distanciar de suas raízes africanas, também não se adequa e não tem acesso livre à vida europeia. Assim, Mwanatu não apenas aprendeu a falar a língua dos portugueses, mas também a pensar, viver e sonhar como eles. Por isso, a preocupação da mãe de que seus filhos deixassem de lado a língua da tribo, e conseqüentemente, os costumes.

Além disso, o abandono dos alimentos próprios de sua cultura pelos colonizados representa novamente o processo de assimilação, por meio do qual os moçambicanos passaram a consumir os alimentos dos invasores: “Em tudo o mais, tínhamos abandonado os nossos próprios alimentos – a mapira e a mexoeira. Musisi estava certo: nós já imitávamos os invasores. E fazíamos-lo no que é mais visceral: comíamos o que eles comiam” (p. 135). Nesse sentido, o processo de interidentidade está vinculado com hábitos diários, que ressaltam a influência dos colonizadores sobre os colonizados.

Outros comportamentos diários representados no romance também enfatizam o processo assimilatório dos colonizados, como no seguinte caso em que Imani refere-se à forma de tomar banho: “O meu irmão sabia: os outros é que tomavam banho de rio. Nós

não. A nossa família fazia como os europeus: no pátio juntávamos bacias e baldes” (p. 202). O banho, índice da identificação da família com os hábitos e a cultura dos portugueses, evidencia como as influências do colonizador transformaram o seu modo de viver.

Depois do enforcamento de sua mãe, Mwanatu sonhava todas as noites com ela. Chikazi pedia a ele para enterrar sua arma, e, assim, acabar com as guerras. Além disso, a mãe ordenava que o filho nunca mais se fizesse passar por um soldado dos portugueses. Sabendo as vontades de sua mãe, ele decide “enterrar a arma que o acompanhara durante batalhas imaginárias contra os invasores *ngunis*. Sepultava, assim, uma porção de si mesmo. A outra parte já havia muito estava soterrada nos confins da razão” (p. 293). Para Mwanatu, “sempre lhe pareceu que a arma fazia parte de si, que era uma extensão do seu próprio corpo”, e, por isso, argumentava com a mãe que havia muitas pessoas dentro dele: “um cabo e um *kabweni*, um negro e um branco, um cristão e um pagão. Como tornar-se uma só criatura? Como voltar a ser apenas o seu filho?” (p. 294). Esses questionamentos mostram as incertezas de uma identidade marcada por linhas de fronteira muito tênues. Observa-se, ainda, que o assimilacionismo, no romance, não acontece por completo, causando sempre no colonizado uma incompletude identitária. A concepção de Santos é, portanto, evidenciada no trecho antes citado, que mostra que a construção das sociedades pela noção de identidade através do Outro se utiliza de um sistema de semelhanças, de diferenças e da tendência oscilatória desses significados.

Em conversa com o sargento Germano sobre os sonhos com a mãe, Mwanatu é surpreendido com a fala do português:

— Pois eu, se fosse a ti, devolvia essa carabina. Aliás, devias ter feito isso assim que deixaste de ser sentinela. E vais devolver a arma e a farda, essa farda que ainda tens no corpo. Armas, munições e tu próprio pertencem à Coroa portuguesa (p. 295).

O sargento alude, ainda, ao fato de que a arma foi-lhe dada para matar os inimigos de Deus e de Portugal. Mwanatu tinha sofrido de uma grave regressão: “voltara a ser preto. E, como preto que voltara a ser, não merecia confiança” (p. 296). Por esse motivo, com medo de o sentinela vingar-se, o português preferiu que Mwanatu enterrasse a arma de vez. Conforme afirma Santos em sua teoria sobre o recurso à imagem de Caliban, observa-se

uma apropriação, pelo dominado, das armas do dominador, e, com isso, a possibilidade de inversão de papéis, com vistas à oscilação do português entre um Próspero e um Caliban.

4 PAISAGEM E IDENTIDADE EM VISÕES DISTORCIDAS: AS PERCEPÇÕES DOS COLONIZADORES SOBRE AS DISPUTAS

No capítulo anterior deste trabalho, analisaram-se as percepções dos colonizados e as influências exercidas sobre sua identidade pelos portugueses. Neste capítulo, mostra-se que o inverso também se apresenta como verdadeiro, uma vez que os portugueses, na obra em questão, além de imporem o regime colonial, se viam suscetíveis às condições de vida dos colonizados. O português Germano de Melo, protagonista no romance é um exemplo disso. Ele foi destacado para capitanear o posto de Nkokolani e, nessa fronteira com o inimigo Estado de Gaza, representar os interesses da Coroa Portuguesa. Suas percepções são vistas no romance por meio das cartas escritas para o Conselheiro José d'Almeida, superior a quem devia esclarecimentos.

Em uma dessas cartas, ele descreve os sonhos suscitados pelo calor das noites africanas, lembrando sua casa de infância, numa aldeia fria, no norte de Portugal. Germano nasceu e viveu entre sombras, pois dizia que sua casa: “tinha o cheiro e o silêncio de um orfanato”. Por esse motivo, achava que “tinha tudo para ser um bom soldado” (p. 132). Essa relação entre a casa de infância e a possibilidade de ser um soldado dá-se à medida que ele toma consciência de sua condição existencial ao reinterpretar lembranças e sentimentos passados. Isso quer dizer que a paisagem assimilada por ele começa a fazer sentido, já que, o espaço encarnado ganha vida à proporção que ganha significado. Conforme descritos por Collot (2013), a paisagem pressupõe três componentes necessários para a percepção de um sujeito, quais sejam: um local, um olhar e uma imagem. Nessa perspectiva, identifica-se, por meio do olhar de Germano um local, a casa onde nascera, percebida por ele como tendo o cheiro e o silêncio de um orfanato, experiência sensível que cria a imagem de um lugar triste, frio e escuro, desprovido de afeto e de alegria. Talvez seja por sua nova experiência de vida que Germano se abre às influências do exterior, vendo-se favorável a ser um bom soldado.

Para Germano, o cheiro e o silêncio de orfanato que caracterizavam a casa tinham relação com o jeito severo e sisudo do pai. O protagonista sabia que “o riso era deixado do lado de fora, como se a alegria tivesse que limpar os pés num esfarelado tapete à entrada da porta” (p. 131). Como uma metáfora, o esfarelado tapete seria um empecilho para a entrada da alegria, que, ao “limpar seus pés”, estaria se esfarelado, e, assim, esvaindo-se.

Novamente, observa-se a influência do espaço na percepção de Germano, como uma imagem resultante de um processo de entrelaçamento do seu eu com o seu mundo, de que trata Collot. Por esse viés, as paisagens só se apresentam como tais por meio das emoções e sentimentos de Germano perante o mundo que o rodeia, quando ele vive a percepção da experiência e quando algo de fato significa ou perturba-o.

Na primeira carta escrita por Germano, datada de 21 de novembro de 1894, em Lourenço Marques, ele relata a primeira noite em terras africanas, onde ficou no terraço da estalagem de uma italiana, que lhe fez ver em minutos aquilo de que ele já suspeitava: “os nossos domínios, que tão pomposamente chamamos de ‘Terras da coroa’, encontram-se votados ao desgoverno e à imoralidade” (p. 33). Os dois se dão conta, também, de que na maior parte desses territórios os portugueses nunca fizeram-se realmente presentes durante séculos. Para eles, não existe, entre os oficiais, nenhuma crença de que os portugueses sejam “capazes de derrotar Gungunhane e o seu Estado de Gaza” (p. 33). Por esses motivos, Germano pede para o Conselheiro que tem anos de experiência em Moçambique, em Angola e na Guiné: “não me deixe sem um permanente e precioso aconselhamento” (p. 34).

Por todas essas inquietações, Germano relata, ainda, ir com o coração apertado para Nkokolani: “a mais de quinhentas milhas daqui, nesse vasto sertão de Inhambane”. Por isso, ele espera que se cumpram as promessas de “converter aquele inacabado posto num verdadeiro aquartelamento. E tenho fé em que me enviem um contingente de angolas para que possa exercer as minhas funções de forma pronta e cabal” (p. 34). Essa nova paisagem, que será vivenciada por Germano, portanto, não é apenas habitada em uma relação de exterioridade, mas também vivida e sentida por ele, formando a dialética do Eu-Aqui-Agora, formulada por Collot. Nessa perspectiva, é possível pensar que o “espaçamento do sujeito” se refira a esse movimento pelo qual o personagem deixa sua identidade fechada se abrir ao fora, ao mundo e ao outro. O pensamento-paisagem de Germano passa a existir mediante as suas experiências subjetivas e sensíveis com o espaço, mediante a mudança do ponto de vista possibilitada por uma nova localização.

A italiana, antes da partida do português, ainda adverte-o: “*você nunca irá disparar um tiro. E terá sorte se não dispararem contra si!*” (p. 35). Na percepção de Germano, dentro de sua farda não está um soldado, e sim um degredado que, apesar de tudo, aceita o encargo dos seus deveres. Germano não tem o desejo de dar a vida por Portugal, e chama-o de “mesquinho e envelhecido” (p. 35). Ele vê-se numa absoluta solidão e seu isolamento

começa a roubar-lhe a capacidade de discernimento, lembrando-o em muitos momentos que Portugal fez com que ele saísse de si.

Evidenciam-se, dessa forma, as condições precárias vividas por Germano de Melo, como também por outros portugueses alocados às terras africanas, por meio das cartas que serviam como relatórios, enviadas por mensageiros negros ao conselheiro. As preocupações do sargento perante o ineficaz comando português nas colônias eram evidentes: “Do nosso rei e de outras eminências lisboetas não chega uma palavra de conforto. Pobre reino o nosso que não reina aqui nem em Portugal. Pobre Portugal” (p. 36). O relato do sargento em relação ao comando português diz respeito ao que Santos (2003) constata sobre a maneira ineficaz de comando dos líderes portugueses. Entende-se, nesse sentido, que as colônias, assim como os soldados, não tinham o apoio de seus superiores. Verifica-se, ainda, nessa perspectiva, a razão de o teórico defender a posição de Portugal como semicolonizado, além de semicolonizador, mostrando um país desprovido de soberania tanto nas colônias quanto em suas próprias terras. Identifica-se, conforme conceituação de “pequenos colonizadores” descrita por Memmi (2007), que Germano de Melo é a própria vítima dos seus superiores, pois, claramente, seus interesses não coincidem com os de outros portugueses.

Em conversa por cartas com o Conselheiro, Germano, antes de sua partida à Nkokolani, relata o encontro que teve com o Comissário António Enes, em Lourenço Marques. O Comissário queixa-se das negociações que o Conselheiro dirige junto do Estado de Gaza, que se apresentam excessivamente demoradas. Queixa-se, ainda, da chefia militar de Inhambane, a cargo do coronel Eduardo Costa, que, a seu ver, acumula argumentos para não avançar no terreno. Germano continua o relato da carta dizendo que:

Vossa Excelência estaria a beneficiar o propósito de Gungunhane, que é o de nos fazer perder a guerra muito antes de haver qualquer batalha. Essa guerra, disse ele, será perdida se demorarmos os nossos contingentes nas cidades, sem vontade nem aptidão para colocarmos as nossas tropas no interior do território do inimigo (p. 55).

O protagonista refere-se ao medo que também ele sente depois de ouvir os lamentos de António Enes por meio de sua escrita. Como último relato desse encontro, Germano ainda lembra as últimas palavras desse comissário: “celebrarão de júbilo os nossos inimigos europeus, com a Inglaterra à cabeça, por darmos provas da nossa incapacidade de possuímos colônias em África”, e prossegue afirmando: “A guerra pede guerreiros e a

mim só me deram funcionários” (p. 56). Observam-se, a partir desses relatos, os pressupostos de Santos em relação ao colonialismo português, mostrando o colonizador como um sujeito tão destituído de soberania quanto o colonizado.

Após os desabafos sobre o comando português, Germano descreve a sua percepção do caminho percorrido antes da chegada ao seu destino: Nkokolani. Para ele, a viagem correu sem grandes percalços. No caminho, ele cruzou aldeias de cafres e, em todo o lado, impressionou-se com o modo como as crianças, aterrorizadas, fogem aos gritos assim que os veem. Mas, também, ele lembra que esse sentimento inicial se converte numa efusiva declaração de boas-vindas, ao saberem que vieram combater o Gungunhane. Essas percepções acabam deixando Germano confuso e fazem com que ele questione o Conselheiro: “por que temem tanto a gente de raça branca? Aceito que se espantem por, na maioria dos casos, nunca antes terem visto um europeu. O pavor que lhes inspiramos, porém, só se pode comparar à visão de almas penadas” (p. 57). Germano, definitivamente, não se vê como um militar, pois sabe que tem perguntas demasiadas para um soldado, e, também, porque ingressou no exército por causa de sua família e não por vocação. O medo das crianças quando viam um europeu pode ser analisado por um aspecto da teoria de Bauman (1998) que aborda o uso de uniformes pelos servidores de estado, como o símbolo do poder em ação.

Sanchas de Miranda, acompanhante de Germano na viagem, lembra que não são apenas os portugueses que têm medo do canibalismo praticado pelos negros e destaca que estes também acreditam que os portugueses comem a carne dos negros em alto mar. A realidade vivida pelo português, ao mesmo tempo em que representa sua superioridade como colonizador branco, mostra a sua inferioridade como um Próspero canibalizado. Por isso, Germano conclui: “Seremos muito diversos, europeus e africanos. Ninguém duvida, nem mesmo os pobres negros, da superioridade da nossa raça. Em contrapartida, como são semelhantes os nossos medos, de um e de outro lado do oceano!” (p. 58). Germano sempre coloca-se numa superioridade em relação aos negros, mas, ao mesmo tempo, entende que as duas raças têm os mesmos medos.

Além de fazer menção ao canibalismo, o outro medo compartilhado pelas duas raças, explicitamente, seria o de seus sonhos, terras e identidades pertencerem a um Outro. O medo dos negros traduzir-se-ia pela própria colonização, e o medo dos portugueses pela inferioridade perante os outros europeus e, em especial, os ingleses. Isso porque os portugueses também são Calibans em Portugal em razão da dominação de que são vítimas

por parte dos outros europeus, como alerta Santos (2003). Os medos dos colonizados africanos eram os mesmos medos dos próprios portugueses, o que retrata um processo complicado, já que existe uma suposta igualdade nas representações. Ao mesmo tempo em que Germano tolera e respeita os usos e os costumes dos colonizados, ele produz categorias para pensar o outro como não civilizado. O sargento acredita que os portugueses devam conhecer mais a respeito dos africanos, pois não entende como podem governar ignorando quase tudo sobre o inimigo. Da mesma forma descrita por Santos em seus estudos, também no romance é possível observar o modo como os relatórios geraram um saber em relação aos povos da colônia. Esses relatórios sustentam o discurso do colonizador e o fazem um sujeito soberano. A partir de todas essas questões analisadas, tornam-se evidentes as contribuições de Bhabha (1998), quando aponta as três condições para a compreensão desse processo de identificação, que, de modo geral, a todo o momento apresenta interrogações e uma reação a questões de significação, desejo, cultura e política.

A naturalização das relações de poder do Próspero português – relutante e incompetente, incompleto e canibalesco –, descrita por Santos como oitismo pode ser observada no modo como o personagem Germano de Melo porta-se em seu primeiro contato com os negros em Nkokolani:

Relembro o dia em que o sargento Germano de Melo chegou a Nkokolani. Na verdade, logo nesse dia se viu que este português era diferente de todos os outros que nos visitaram. Ao desembarcar da piroga, arregaçou prontamente as calças e caminhou pelos seus próprios pés. Os outros brancos, portugueses ou ingleses, usavam as costas dos negros que os carregavam para terra firme. Ele foi o único que dispensou esses serviços (p. 62).

O trecho, narrado pela protagonista Imani, evidencia a naturalização do modo como esse colonizador exerce o poder perante o colonizado. Há uma ausência de critérios por parte do personagem português, pois ele não faz uso do trabalho dos negros como faziam os outros portugueses que visitaram a aldeia. Imani descreve que o português pareceu-lhe mais alto do que era, e tinha os olhos claros, “de uma cor quase cega”, mas, segundo ela: “Uma nuvem de tristeza, [...], lhe ensombrou o olhar” (p. 62). O “romantismo humanitário” – visto como um problema por Memmi (2007), já que pode ser considerado a passagem para o campo do inimigo –, é observado nesse trecho, pois parece que Germano recusa-se a participar do esmagamento de seu colonizado.

Após Imani e Germano conhecerem-se, eles caminham pela aldeia e deparam-se com um rio. Para o português, não há rios em Portugal, pois ele deixou de escutá-los. Diferentemente, na cultura de Imani, o rio, lugar comum em Nkokolani, é visto como sagrado, e isso, leva-a a expressar o significado dessa paisagem: “os rios nascem no céu e cruzam a nossa alma como a chuva atravessa o céu. Escutando-os não estamos sós” (p.63). A paisagem forma-se, para Imani, como uma imagem resultante de um processo de entrelaçamento do seu *eu* com o seu mundo. Nesse sentido, suas percepções podem enriquecer as representações de Germano, possibilitando a ele, pela riqueza de significações dispostas, um pensamento-paisagem, mediante as experiências subjetivas e sensíveis do espaço com o pensamento, e consequentemente, da natureza com a cultura de Imani.

Nesse momento da conversa entre eles, aproxima-se Mariano Fragata, adjunto do Intendente português junto do Estado de Gaza, escorregando pelas costas de um carregador, que divertido, confia na língua *txitxope*, a Imani: “– *É para eles saberem que aquele que está em cima nem sempre manda no que está em baixo*” (p. 64). Observa-se, nesse trecho, um jogo de poderes, pois, ao mesmo tempo em que supostamente quem está em cima parece comandar, quem está embaixo não aceita o comando facilmente, e, portanto, pode desempenhar um papel de resistência, e, assim, obter a superioridade.

Na percepção dos portugueses, atravessando os recantos da aldeia, a povoação é limpa, toda varrida, “*as ruas largas, com árvores de fruta...*”, e, assim, questionavam-se: “*que pretos são estes tão diversos dos que vimos?*” (p. 64). A surpresa dos portugueses ao verem a aldeia limpa e com árvores mostra seus pré-conceitos em relação à vida cotidiana dos africanos. Por outro lado, essa ambivalência e hibridez entre colonizador e colonizado, de que trata Sousa (2003), retrata jogos de espelho, a partir dos quais se constituem tanto o colonizador quanto o colonizado, processos de interidentidade, ou seja, uma aceitação dos costumes do Outro. Observa-se, nesse sentido, o enraizamento cultural do sargento português aos hábitos e crenças dos colonizados: “acreditam estes cafres que as laranjeiras os defendem dos feitiços, os seus piores inimigos. Quem sabe eu mesmo venha a plantar uma árvore no meu quintal? Se não der proteção, sempre dará fruto e sombra” (p. 77). Os povos africanos possuem muitas crenças e a maioria delas tem relação com os elementos da natureza. Percebe-se que o sargento, mesmo supondo que a laranjeira dará frutos, também passa a acreditar que a árvore pode defendê-lo do feitiço e, portanto, do inimigo. A sensação de ordem e limpeza descrita pelos portugueses, na chegada à aldeia, aponta

para a questão da intervenção humana na criação de um padrão ideal, que se dá em cada época e em cada cultura, como mostram os estudos de Bauman (1998) sobre a modernidade.

No caminho, foram todos conduzidos por Imani à cantina do único português da região, batizado por sua aldeia de Musaradina: “Francelino Sardinha estava à porta e recebeu efusivamente os compatriotas como se descobrisse, depois de séculos de solidão, os dois únicos seres humanos no planeta” (p. 65). O cantineiro vendia as mercadorias chegadas da Europa para a tribo neste lugar que era o antigo posto militar de Nkokolani. Mas, por razões militares, o lugar exigia mais do que seus privados negócios, o que justifica a ida de Germano para lá, pois, além da tarefa de prender Sardinha, tinha de fazer do posto militar um lugar protetivo. A ordem de prendê-lo foi dada por um superior, pois se acreditava que Sardinha Musaradina vendia as armas do posto aos Vátuas, guerreiros do Imperador Gungunhane. Há tempos, o cantineiro despromovera-se de Sardinha, e explica o porquê: “*Havia tanto tempo que não via um branco que já me esquecia da minha própria raça. De viver só com estes cafres já me olhava como um preto. É por isso que digo: Vossas Excelências não vêm me prender. Vêm libertar-me*” (p. 68). Nessa perspectiva, é possível pensar que o “espaçamento do sujeito”, descrito por Collot, se refere a esse movimento pelo qual o sujeito deixa sua identidade fechada se abrir ao fora, ao mundo e ao outro. Consequentemente, a identificação de que trata Hall (2000) mostra que a questão da alteridade, observada no romance em virtude da necessidade do jogo da *différance*, já que as ideias culturais não são necessariamente harmoniosas, são, também, relacionais por meio da partilha com o Outro.

Imani, nesse momento, olha o cantineiro e o vê “escuro, com a pele de Sardinha e a alma de Musaradina”. Ainda observa que o português é um *muchope*, um dos seus. Não apenas porque fala a sua língua, “mas pelo modo como falava com todo o corpo” (p. 72). Contudo, Sardinha, antes de ser preso por seus compatriotas, suicida-se com sua própria arma, pois não suportara a decepção com seu país. A expressão “já me olhava como um preto”, dita por Sardinha, e a observação de Imani de vê-lo como um *muchope* evidenciam o processo de cafrealização experimentado pelo português. Isso mostra a projeção da identidade de Sardinha nas identidades culturais dos sujeitos com os quais convive, para afirmar, dessa forma, os seus sentimentos em relação aos lugares sociais que ocupa.

Na carta datada de 13 de março de 1895, Germano relata o que disse Francelino Sardinha, português cafrealizado, sobre o comando colonial, depois de decretada a sua

prisão: “*Raio de heroísmo o nosso: vencer umas hostes de pretos que investem de peito aberto contra espingardas e metralhadoras!*” (p. 102). Diferentemente dos soldados portugueses que usam exclusivamente armas em suas batalhas, os africanos não usam as espingardas que lhes são dadas, pois, segundo Germano, “*Dizem eles que é próprio de um covarde combater à distância. Essa gente tem confiança é nas mezinhas, nos amuletos que acreditam imunizá-los contra as balas*”. As crenças africanas novamente são observadas, e evidencia-se o processo de cafrealização descrito por Santos, pois, ao mesmo tempo em que Germano usa suas armas, passa a pensar da mesma forma que os africanos: “*Até eu, que Deus me perdoe, confesso que já tenho crença nessas superstições*” (p. 102).

Sardinha, o português que vivia há anos na África, é o personagem mais cafrealizado no romance, pois falava o dialeto dos cafres e sabia “Que não era como os ‘outros’ que estão em África há anos e não sabem uma palavra da língua deles” (p. 102). Isso mostra a relação de distância que muitos portugueses tinham com as pessoas e com o lugar em que viviam. Germano sabia que Sardinha já não era um português havia muito tempo, pois, para ele: “– [...] ele já era um preto, um pouco mais pálido apenas, era por isso que falava a língua dos cafres”. Segundo Fragata, a detenção de Sardinha não foi determinada pelos assuntos cafreais. Para ele, “*Os pretos são um fantasma que nos persegue, mas não têm existência própria. Quem está por detrás deles são os ingleses. Esses são os nossos verdadeiros inimigos*” (p. 105).

Germano escreve sobre a sua surpresa em ver o lugar tão despovoado de obras e de europeus, explicando que fazia ideia diferente da colônia de Moçambique. Outra questão que intriga o personagem, na África, é a “cafrealização”:

Pensava que reinávamos, de fato, nos nossos territórios. Afinal, a nossa presença limita-se, desde há séculos, à foz de uns poucos rios, que prestam serviços de aguadas. A triste realidade pode ser assim descrita: não há senão cafres e baneanes neste imenso sertão. Os raros sinais da nossa presença são adulterados graças a pessoa da laia do cantineiro (p. 79).

A cafrealização, conforme Santos (2003), foi uma designação atribuída ao processo no qual os portugueses deixavam sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos “cafres”. A imagem que o personagem Germano de Melo tem de seus companheiros portugueses na África é de uma triste realidade, pois não imaginava

encontrar portugueses falando as línguas locais, vivendo com mulheres e filhos negros, segundo os costumes dos africanos.

A terceira carta do sargento, datada de 12 de janeiro de 1895, relata as primeiras percepções de Germano do posto militar, que, em contraste com o resto da aldeia, “é uma mostra de decadência absoluta. Chamar de ‘quartel’ a esse caduco edifício só pode resultar de uma enorme distorção de quem confunde desejos por factos”. O português acredita ser conveniente “demolir aquela espelunca, que é uma inaceitável mistura de armazém de armas e de uma cantina para venda de quinquilharia” (p. 77). Para ele, o decrepito edifício levantado pelos portugueses há mais de duas décadas definhou, esquecido e abandonado, ficou-se pelas intenções: “não chegou a haver teto, nem janelas, nem portas. [...]. A casa apresenta-se, agora, como uma criatura híbrida: metade forte, metade cantina” (p.77). O personagem Germano de Melo, por meio de suas cartas, representa a precariedade de um quartel que existe essencialmente para criar a sensação de proteção aos colonizados, mas que, na verdade, não possui nem armas para isso. A casa vista como uma “criatura híbrida” lembra o conceito de hibridização descrito por Bhabha (1998). Nesse sentido, a casa não pode ser vista apenas como um quartel, local dos portugueses, mas também, como um espelho que reflete o Outro, ou seja, uma cantina utilizada pelo povo africano.

Germano relata, ainda, que a percepção de muitas pessoas em Nkokolani, depois das várias vitórias militares portuguesas, fez com que eles virassem as costas a Gungunhane e passassem a prestar vassalagem a eles. A única preocupação do sargento é a de que, se os comandantes não confirmarem o predomínio do poderio português: “Esses régulos vacilarão, e, com receio de terrível punição, voltarão a ser súbditos do grande rei de Gaza” (p. 79). Outra preocupação de Germano – que o faz alertar seu comandante – é a de saber que a capacidade bélica do estado de Gaza é grande, e seus milhares de guerreiros são destemidos. Por isso, ele acredita que, mesmo alguns defendendo que a política de diálogo dos portugueses denuncia o medo e a falta de preparação, essa é uma “aventura temerária e votada ao fracasso um confronto aberto com as forças do Mudundazi” (p. 81).

Germano defende que a arrogância dos soldados negros se deva justamente ao fato de saberem da sua superioridade numérica e militar. Além disso, ele entende que não foi Gungunhane que começou a tratar os portugueses como subordinados, mas que isso começou há cinco décadas, período no qual quem reinava era o soberano dos zulus, o rei Dingane. Esse rei, como conta Germano nas cartas:

Acreditava ter poderes para demitir e nomear chefes europeus para governar os territórios que, sendo nosso por direito, lhe parecia a ele que eram de sua exclusiva pertença. Todo o sul de Moçambique era, no seu distorcido entender, uma colónia zulu, temporariamente concedida à gestão dos brancos (p. 81).

Todas essas questões históricas, além de serem conhecidas pelos outros portugueses e por Germano, também eram acompanhadas pelos ingleses, que, segundo ele, tinham os portugueses como covardes e sem “condição para governar as suas colónias africanas” (p. 83). Em todas as cartas do sargento, as dúvidas que manifesta mostram a sua insegurança diante da fragilidade do domínio português, e ele questiona seu Conselheiro sobre as autoridades a quem serve:

Que Terras da Coroa são estas que nunca viram o rei? Alguma vez passou pela cabeça de Dom Carlos visitar os territórios ultramarinos? E se o rei alguma vez aqui viesse seria esta a África que lhe fariam ver? Recordo-me do modo quase poético como o preto Tsangatelo aludiu à imensidão destas terras comparadas com as de Portugal. As palavras daquele indígena suscitam em mim uma outra pergunta: podem ser nossos tão extensos territórios? Podem ser propriedade lusitana terras que não cabem num único mapa-mundo? (p. 130).

Em outra carta para o conselheiro, percebe-se a situação precária do “quartel” português em Nkokolani: “[...] com exceção das espingardas que eu mesmo trouxe, não existe aqui uma arma que nos possa valer”. Esse lugar existe apenas para aludir à existência de um poderoso arsenal aos nativos: “Essa mentira é a única função deste posto” (p. 146). Esse falso quartel e uma inexistente tropa eram o que Germano capitaneava. E a partir desses pensamentos: “Não seria estranho que, naquele momento, ele contemplasse os próprios braços como se nunca antes os tivesse visto” (p. 156). Outra crítica feita por Germano diz respeito às crescentes reclamações dos portugueses devido às grandes despesas e contas causadas pela guerra na África. Para ele, “O irônico é que aqui não há guerra nenhuma. E se houver seremos chacinados sem piedade, não havendo *Kropatchek* que nos salve” (p.148). *Kropatchek* é uma espingarda de origem austríaca que os portugueses tinham para usar nos combates.

A convivência amigável com o povo VaChopi, na África, faz o português relatar em outra carta a seu superior a impotência de estar em um lugar sem o contato com outros portugueses e tendo de se relacionar com os negros, como fez Sardinha:

À força de aqui estar, só e abandonado, sinto que me vou convertendo num outro Sardinha: mais casado com essa gente, mais próximo destes negros que dos meus próprios compatriotas. Vossa Excelência é o meu único amigo, a única ponte que me liga a Portugal (p. 182).

Esse jogo de espelhos, em que ora o personagem sente saudades de Portugal, ora se afeiçoa aos africanos, prova o quão turbulenta foi a vida dos portugueses na África. Outro trecho que elucida essa relação é a seguinte confidência de Germano: “Já estou aqui há demasiado tempo, criei laços e fui-me deixando envolver por um sentimento de empatia [...] que encontro nos mais simples detalhes da vida desta gente tão humilde” (p. 233).

Por todos esses momentos de empatia de Germano pelos africanos é que o soldado pensa no que um prisioneiro Vátua disse-lhe sobre não ser um crime construir heroicamente um império como eles, os Vátuas, estavam tentando fazer. Por esse motivo, Germano dá-se conta, referindo-se aos Vátuas (cafres que lutam contra os portugueses), de que “o que eles fazem não é muito diferente do que fizemos nós, com a devida distância e respeito”. Ele entende que também eles defendem um império, e por isso são “autorizados por Deus” e por sua “natural superioridade”. Ele, também, sabe que se o Estado de Gaza vencer, Gungunhane será o único grande herói. E, ainda, que: “a estátua do rei africano figurará um dia numa praça de Chaimite. Gerações de cafres adorarão o imperador africano como eterna prova de heroísmo e do valor da sua raça” (p.183).

Germano tem aulas com Imani para aprender a língua local da tribo. E em uma dessas visitas o português insiste em não querer mais as aulas, mas pede a Imani para continuar a visitá-la. A sua justificativa para não ter mais aulas é a de que ele veio “*para este fim de mundo para esquecer que existem línguas. Esquecer que existem pessoas, esquecer que tenho um nome...*” (p. 193). Assim como Imani, Germano sofre uma crise identitária, por viver perturbado com seu meio e com as pessoas que passam a fazer parte de suas vivências diárias, e busca esquecer que tem um nome, esquecer sua identidade, ou seja, esquecer que é um soldado. Entende-se que esse momento de incertezas revela sua ineficácia como soldado português, já que ele é detentor de traços que o tornam um sujeito híbrido, que não conhece a si mesmo, pois sua identidade portuguesa está atravessada por identidades africanas.

Percebe-se, com as cartas, que Germano vê-se cada vez mais enraizado no lugar e com as pessoas em Nkokolani. Talvez seja por isso que ele tenha pavor das noites, e essa pode ser a razão pela qual relata, na nona carta, um pesadelo no qual vê “milhares de cafres

fardados” com uniformes portugueses, “sentados numa grande roda”, e eles, os portugueses, dançando “junto a uma fogueira, envergando as peles e as tangas dos indígenas. Tudo invertido, tudo às avessas” (p. 209). Observa-se o sentido da expressão “grande roda” na interpretação desse sonho repleto de contradições, o qual representa a significação de um movimento cíclico, de repetição da realidade. Após, Germano conta que viu Gungunhane sentado num cavalo branco e com o bigode curto, “aparado à moda dos nossos oficiais” e diz que ele ordenou “que paremos com as danças, que ele acha demasiado barulhentas e sensuais” (p. 209). A inversão de papéis e, conseqüentemente, de culturas entre portugueses e africanos, comprova o medo do sargento português de criar laços identitários que possam configurar novos sujeitos, tanto entre os colonizadores quanto entre os colonizados, a partir do convívio estabelecido no período colonial. É esse o pesadelo que o faz acordar e beber um vinho em cuja garrafa o rótulo identificava “Vinho para o preto” (p. 219). O sonho pode ser considerado a fuga da realidade, mas, no caso de Germano, acordar de seu pesadelo acaba trazendo-o, novamente, à realidade, e mostrando-lhe a fusão entre o sonho e a vida real.

O ataque a Nkokolani pelos Vátuas foi descrito na décima carta escrita por Germano. Ele não descreve nenhuma atitude frente à invasão, apenas o ato de ter pedido a Mwanatu que fosse investigar o que acontecia. Ele apresenta o lugar após a invasão:

Depois da invasão visitei a aldeia e os campos agrícolas mas não tive coragem senão de olhar, num breve relance, a extensão desolada dessa planície coberta por cinzas que, de quando em quando, esvoaçavam sem direção. E retornei ao quartel, não imaginando nunca como as ruínas deste posto me pudessem proteger tão intensamente (p. 233).

Observam-se dois fatos nesse trecho. O primeiro faz alusão ao subtítulo do romance – Mulheres de cinzas –, na seguinte passagem: “a extensão desolada dessa planície coberta por cinzas que, de quando em quando, esvoaçavam sem direção”. Aqui, as cinzas podem ser não apenas fagulhas do fogo ateadas pelos Vátuas, mas, também, as próprias mulheres desoladas (mulheres de cinzas), perdidas, correndo sem direção pelas planícies daquele que antes era o lugar de suas casas e seus campos de plantio. O segundo fato também é uma situação implícita: “não imaginando nunca como as ruínas deste posto me pudessem proteger tão intensamente”. Germano refere-se, talvez, ao fato, de não entender como seu “posto militar” foi o único lugar a não ser atacado, fazendo alusão à sua desconfiança de existir alguma aliança entre os comandantes portugueses e o próprio rei de gaza,

Gungunhane. Depois disso, Germano confessa que tirou o uniforme, pendurou-o num cabide e ficou “a olhar para o fardamento como se fosse” ele “que estivesse ali suspenso, murcho, sem luz e sem matéria. Estranho sentimento para quem nunca foi realmente um soldado”. Segundo Germano, o seu problema é que ele nunca foi outra coisa, e desabafa: “Eu sou a farda vazia, pendurada num cabide que apenas as sombras vestem e despem” (p. 233). Esse pensamento-paisagem de Germano existe mediante as experiências subjetivas e sensíveis do seu corpo com seu espírito, uma vez que compara seu corpo a um fardamento, sem matéria, sem luz. Além da contribuição do conceito de pensamento-paisagem de Collot, observa-se, a relevância do termo *affordances*, descrito pelo teórico e que também possibilita um entendimento maior desse trecho ao identificar-se a relação entre o subjetivo e o objetivo, transgredindo a dicotomia sujeito/objeto.

Germano ainda diz que já pensou em fugir várias vezes, para a capital da colônia, a ilha de Moçambique, e acrescenta: “Eu não iria apenas para uma ilha. Eu seria uma ilha. Leve-me daqui, peço-lhe” (p. 233). Depois do ataque, Germano mostra indícios de não querer mais ficar em Nkokolani e escreve que seu “estado é de um afundamento sem retorno”. Diz que acordou naquela manhã todo paralisado e que movimentava apenas suas pálpebras, destacando que, para ele, a doença de que padecia não começava no seu corpo, mas antes dele: “começa na História da minha gente, condenada pela mesquinhez dos seus dirigentes”. Essa nostalgia vivida por Germano, ou seja, saudade do retorno, diz muito sobre ser um soldado em outro lugar, um lugar tão diferente e contraditório de Portugal, que é o sertão africano. Lembrou-se, ainda, de Tsangatelo, avô de Imani, perguntando sobre o tamanho de seu país, pois, para Germano: “Mal ele sabia da nossa pequenez, que não vem da geografia, mas de um atávico estado da alma que confunde saudade com destino” (p. 234). Germano escreve que:

Toda esta asfixia poderia ser compensada pela infinita geografia de África. Mas esta ampla lonjura produz um efeito inverso: tudo aqui se torna mais próximo. A linha do horizonte fica ao alcance dos nossos dedos. E imagino o imenso percurso destas nossas cartas atravessando o sertão africano. Ao pensar nisso rabisco estas palavras como se fossem cavalos, como se fossem barcos vencendo a distância. Não sei se esse é o seu sentimento. E não sei por que razão lhe confidencio estas desfasadas emoções (p. 235).

O trecho “A linha do horizonte fica ao alcance dos nossos dedos” pode ser relacionado ao conceito de horizonte tomado por Collot. Nessa perspectiva, o horizonte na

paisagem relaciona-se à subjetividade e à própria existência. Portanto, Germano vivencia a experiência do jogo de sombras e luzes de que trata Merleau-Ponty, e que fornece ao olhar a extensão de novas regiões, além de ocultar outras. A nostalgia que sentia também foi aquela que o fez escutar o doce e rouco canto com que sua mãe o embalava quando criança, e o fez perceber que sua mãe fora “uma suave voz, um ténue fio de seda suspendendo todo o peso do universo”. Germano, com essas descobertas, enfim entende: “Foi preciso viver entre gente negra e estranha para me entender a mim mesmo. Foi preciso estiolar num lugar escuro e distante para entender o quanto ainda pertença à pequena aldeia em que nasci” (p. 315). Portanto, os atos de viver e reconstruir “os odores e os ruídos da infância”, descritos por Memmi (2007), traduzem essa nostalgia vivida pelo português, a saudade de sua infância e de seu país. Memmi (2007) lembra que o resgate de memórias serve para suprir as lacunas da personalidade de um “colonizador de boa vontade”. Percebe-se ao fim dessa primeira parte da trilogia, que Germano de Melo, diferentemente de outros soldados, aprendeu que ele não adoeceu de África, mas de Portugal. Segundo ele:

A minha doença não é senão o declínio e a podridão da minha terra. Eça de Queiroz escreveu: ‘Portugal acabou’. Ao escrever estas palavras diz ele que lhe vieram as lágrimas aos olhos. É essa a minha e a sua doença: a nossa pátria sem futuro, vazada pela ganância de um punhado, dobrada sob os caprichos da Inglaterra (p. 315).

Na percepção de Germano de Melo, o “quartel decrepito não está errado”. Nem ele no quartel estava errado. O erro estava no fato de que “veste-se a farda, despe-se a alma” (p. 315), frase que ele escreve para seu comandante.

Já no final do romance, um grupo de moradores de Nkokolani encontra milhares de armas debaixo da terra, e isso cria o sentimento de que o lugar está prestes a ser cercado. O grupo decide, então, ir até o quartel do português e pegar as armas que supostamente encontrariam lá, pois já que não tinham a ajuda de Germano, se defenderiam sozinhos. Nessa ocasião, o sargento olha para a praça a fim de confirmar “o terror maior de qualquer europeu”:

[...] ver nascer do chão, como formigas escuras, milhares de negros armados avançando com a fúria de uma súbita tempestade. E era o que surgia perante os seus olhos azuis, repentinamente verdes de medo. As hostes ainda vinham longe, mas ele apressou-se a construir as suas defesas (p. 328).

O que se sucedera com Germano foi relatado na sua última carta, ditada por ele e escrita por Imani: “Estou sem mãos, voaram ambas como asas de anjo, rasgadas por uma bala desfechada à queima-roupa”. O sargento conta que quem disparou contra ele “foi a mulher que me ocupa o coração, aquela que, vezes sem conta, me devolveu as mãos que, em delírio, acreditava faltarem-me (p. 333). O fato ocorreu com a chegada da multidão à porta do quartel. Imani, vendo que seu irmão, Mwanatu, era quem estava à frente do grupo, não esperou o segundo tiro de Germano e atirou contra o português. Imani – a mulher que ocupa seu coração –, também é a sua intérprete e quem transforma as percepções de Germano na África.

Narrado por Imani, o último capítulo do romance, intitulado *A estrada de água*, conta o que se sucedera depois de o português ser atingido pelo tiro, lançado por seu amor, Imani. Acompanhado por Katini, Mwanatu, Bianca e Imani, Germano é levado de canoa, pelo rio Inharrime, ao doutor Liengme, percurso esse que terá continuação apenas no segundo livro da trilogia. Imani relata as percepções que têm da água, e diz: “E algo em mim se rasga como se soubesse que nunca mais voltaria a Nkokolani” (p. 342). Rumo ao desconhecido, o primeiro livro da trilogia se encerra deixando em vista do leitor um horizonte de possibilidades, que se abre aos personagens como um movimento em busca de novas paisagens e, conseqüentemente de novas percepções.

5. RUMO AO FIM E AO RECOMEÇO: A BUSCA DE NOVOS HORIZONTES

Evidenciou-se a ficcionalização de uma parte do colonialismo português em Moçambique, em fins do século XIX, representada na obra *Mulheres de cinzas*, primeiro volume da trilogia *As Areias do Imperador*. Mia Couto amarra as linhas das lembranças “reais”, retratando as vozes que a história reprimiu, com uma aura de fantasia atravessada pela ficção literária. Sua proposta literária explicita para o seu leitor o lugar periférico de sua enunciação, com a diluição da fixidez de lugares e tradições ao trazer para seus romances os conflitos do espaço africano, criando personagens também eles “de fronteira”. Trata-se, assim, de uma literatura contemporânea, no sentido de ser uma obra que, ao tratar do período colonial, ajuda a refletir sobre o momento atual da sociedade representada. Nesse sentido, a análise mostrou a construção de processos identitários diversos, que conferem tanto aos portugueses, colonizadores na África, quanto ao povo africano colonizado, mudanças culturais com reflexos cambiantes de identidades atravessadas por medos, inseguranças, ressentimentos, mas também, por sonhos, paixões e descobertas, que fizeram do tempo e do lugar vividos uma nova forma de ver e sentir o mundo.

A busca constante em autoconhecer-se mostrou as questões identitárias vividas por Imani. Compreender a si mesma depois de tantas mudanças de nomes, e, além disso, experimentando as consequências de ser mulher, negra e pertencente a uma sociedade patriarcal, fizeram-na perceber o mundo à sua volta e os caminhos para uma possível mudança. Também, o contato com a cultura e a língua portuguesa fez com que ela tivesse um convívio com o sargento português, e, com isso, fosse influenciada por ele e também o influenciasse.

A visão dos portugueses foi mostrada por meio das cartas escritas por Germano de Melo. A partir de seus relatos, viu-se uma perspectiva de esperança de que o quartel que cuidava recebesse armamento para as batalhas contra Ngungunhane e uma maior presença das autoridades coloniais na África. Todas essas situações foram fundamentais para entender os caminhos da interidentidade nesse período, ou seja, o envolvimento entre o homem colonizador e a mulher colonizada. Tem-se, em meio a isso, a percepção de uma paisagem híbrida e multicultural oriunda do colonialismo, porque nela há a representação da convivência de indivíduos de culturas diferentes que influenciam uns aos outros de forma recíproca, habitando o mesmo espaço e tempo, não sendo possível separá-los.

Diante do exposto, no romance, os sujeitos veem no espaço uma forma significativa da expressão dos seus sentimentos.

Ao longo da leitura do romance, constatou-se como os processos de miscigenação e interidentidades entre a narradora-protagonista Imani e o sargento português Germano de Melo modificaram os seus modos de perceber e sentir a paisagem, influenciando diretamente no entrelaçamento de identidades de ambos, mostrando-nos, ainda, uma África em que as dicotomias branco/negro, homem/mulher, colonizador/colonizado, perdem a força, dando lugar a uma nova identidade africana, caracterizada pela mistura de culturas, valores e crenças, o que vem a desmistificar a ideia de africanidade no sentido usual de resgate dos valores tradicionais africanos. É por meio das revelações dos próprios sentimentos, medos e sonhos que o lugar que habitam é retratado, em uma descrição por vezes amarga, por vezes afetuosa, em que se percebe, ao mesmo tempo, um movimento pela manutenção das tradições, e também de aceitação de novos paradigmas.

É por meio de todas essas questões interidentitárias descritas nos capítulos anteriores – o assimilacionismo, no primeiro capítulo de análise, a cafricanização e o oitocentismo, no segundo capítulo –, que a miscigenação foi evidenciada como um aspecto recorrente no romance analisado. As influências recíprocas, tanto sofridas por Imani e sua família quanto por Germano e pelos outros portugueses, foram ocasionadas pelas experiências sensíveis, tendo em vista as relações ora turbulentas, ora fraternas entre as personagens no romance. Trata-se não meramente da assunção de tradições que são sempre híbridas, em verdade, em qualquer cultura. Sobretudo, ressalte-se o empenho de Mia Couto em desmanchar exotismos, como a mística da oralidade e os essencialismos identitários, colocando em xeque, pela pluralização de locais de enunciação, as diferentes visões da África formuladas durante o pensamento colonial. O bater de coração em outro corpo e a invasão da vida por um outro talvez sejam a chave do fim de *Mulheres de cinzas* (2015) e do começo de *Sombras da água* (2016), segundo volume da trilogia.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, M. H. S.; BARBOSA, M. H. S.; SILVA, R. A. C.; LACOURT, G. *As múltiplas vozes de Vinte e Zinco e a identidade cultural de Moçambique*. DESENREDO (PPGL/UPF), v. 7, p. 65-81, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese (doutorado –Programa de Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. Acesso em 08/01/2018.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

COLLOT, Michel. Do horizonte da paisagem ao horizonte dos poetas. Tradução de Eva Nunes Chatel. In: ALVES, Ida; FEITOSA, Marcia Manir Miguel (Orgs.). *Literatura e paisagem: perspectivas e diálogos*. Niterói: Ed. da UFF, 2010. p. 205-217.

_____. O outro no mesmo. Alea (on line). 2006. Volume 8. n. 1;

_____. *Poética e filosofia da paisagem* / Michel Collot; tradução: Ida Alves ... [et al.] . Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2013.

_____. Pontos de vista sobre a percepção de paisagens. In: NEGREIROS, Carmem; ALVES, Ida; LEMOS, Masé (Orgs.). *Literatura e paisagem em diálogo*. [S.l.]: Edições Macunaíma, 2012. p. 11-28. Disponível em: <<http://edicoesmakunaima.com/catalogo/2-critica-literaria/12-literatura-e-paisagem-em-dialogo>>. Acesso em: 4 de junho de 2017.

COUTO, Mia. *As Areias do Imperador 1: Mulheres de cinzas: uma trilogia moçambicana*, livro 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. CURY Maria Zilda Ferreira. *Mia Couto: espaços ficcionais*. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

FUNCK, Susana Bornéo. *Linguagens e narrativas* / Susana Bornéo Funck, Luzinete Simões Minella, Gláucia de Oliveira Assis (organizadoras). Tubarão: Ed. Copiart, 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

_____. A questão multicultural. In: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte. Editora UFMG. Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Quem precisa da identidade? Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 103-133, [1996] 2000.

INTERLUSÓFONA portal de informação, Nov. 2017. Disponível em: <<http://interlusofona.info/mocambique-mia-couto-lancou-terceiro-livro-da-trilogia-as-areias-do-imperador-bebedor-horizontes/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

LACOURT, Gisela. *Fronteiras de um universo insólito: as identidades híbridas em A varanda do frangipani*; 2014; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós Graduação Em Letras) - Universidade de Passo Fundo, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Orientador: Márcia Helena Saldanha Barbosa. Passo Fundo, 2014.

LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia colonialista e realidade colonial*. 1979.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORAES, Claudia Letícia Gonçalves. *O lugar da literatura: um estudo sobre espaço e ficcionalidade em três romances de Mia Couto*. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2012. Acesso em 06/01/2018.

ORTIZ, Fernando. “Do fenômeno social da ‘transculturação’ e de sua importância em Cuba”. Trad. Lívia Reis. Extraído de *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983

PEREIRA, Claudiany da Costa. Moçambicanidade em processo ou Estar desiludido não é desistir (Um estudo sobre a trajetória literária de Mia Couto). *Letras de hoje*. Porto Alegre. Volume 43. n.4. p. 11-17. out/dez. 2008.

PINTO, Sandra Fonseca. *A paisagem como construção da figura do pai profano e do pai sagrado em Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, de Mia Couto*; 2016; Dissertação (Mestrado - Programa de Pós Graduação Em Letras) - Universidade de Passo Fundo,; Orientador: Márcia Helena Saldanha Barbosa. Passo Fundo, 2016.

ROCHA, Aurélio. Aculturação e assimilação em Moçambique. In: Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 66, 23-52, 2003.

SILVA, Raquel Aparecida Cesar da. *Relações entre sexo, natureza e história na ficção de Mia Couto*; 2013; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós Graduação em Letras) - Universidade de Passo Fundo, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Orientador: Márcia Helena Saldanha Barbosa. Passo Fundo, 2013.

SILVA, R. A. C. ; BARBOSA, M. H. S. ; BARBOSA, M. H. S. . *Mia Couto: um autor em constante deslocamento*. ABRIL (NITERÓI), v. 8, p. 137-147, 2016.

SILVA, Thais Fatima Tormen da. *A paisagem pós-colonial em A confissão da leoa: sujeitos, espaços e relações*. Orientadora: Profa. Dra. Márcia Helena Saldanha Barbosa. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: Silva, tomaz Tadeu da (org). *Identidade e Diferença – a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Ed, Vozes, 2000.

SILIYA, Carlos Jorge. *Ensaio sobre a cultura em Moçambique*: Maputo, ed.do Autor, 1996.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.