

O OUTRO PÉ DA SEREIA: FRONTEIRA LÍQUIDA ENTRE O VELHO E O NOVO DISCURSO IDENTITÁRIO AFRICANO E AFRO-DIASPÓRICO

Mestranda Lise Mary Arruda Dourado¹ (UNEB)

Resumo:

*Neste artigo, buscou-se alargar as discussões acerca da construção do discurso identitário africano e afro-diaspórico na obra ficcional *O outro pé da sereia*, do moçambicano Mia Couto. No enredo, a imagem de uma Nossa Senhora sem um dos pés constitui-se não somente como um ícone afro-católico, mas como fronteira líquida – portanto fluida, não um divisor de águas – entre o século XVI e a pós-modernidade. A partir desse recorte, visa-se a mergulhar em questionamentos sobre o trânsito da identidade de um povo, após tempestivos conflitos. Na obra, vê-se emergir a problematização de tudo que parecia preestabelecido e justificado, momento de incertezas e de dúvidas quanto às identidades em África e territórios diaspóricos. Dessa forma, após revisão bibliográfica, busca-se: reconhecer os mais representativos discursos identitários raciais (CORACINI, 2003/2006); discutir identidade afro na pós-modernidade (FERREIRA, 2000; SOUZA, 2005).*

Palavras-chave: discurso identitário, identidade afro-descendente, representação, diáspora africana, pós-modernidade.

Introdução

A Literatura apresenta, entre as suas múltiplas funções, a finalidade de navegar em contextos sócio-históricos diversos, evidenciando discursos vigentes e seus jogos discursivos, de modo ficcional. Estudiosos da linguagem, educadores, historiadores e outros cientistas sociais bebem na fonte literária para abordar questões de identidade sócio-cultural. Algumas obras influenciaram gerações de estudantes e tantos outros leitores, alguns sedentos de fugir da realidade opressora, outros de encontrar o espelho do seu mundo. O livro **O outro pé da Sereia**, do escritor moçambicano Mia Couto, questiona o discurso identitário africano e afro-diaspórico e consegue “matar essas duas sedes”, pois é possível ao leitor: tanto se descolar do mundo real (quando viaja ondularmente pelo tempo da narrativa – confluência do presente e do passado, num constante ir e vir – e atravessa os territórios do sonho); quanto se ver refletido nas personagens e em seus conflitos identitários.

Faz-se necessário, então, retomar superficialmente o enredo para analisar o discurso identitário racial africano e afro-diaspórico, apesar da marcante presença de outros discursos, o religioso e o de gênero (feminino/masculino), mas que não foram aprofundados neste trabalho.

1. Uma viagem pelo rio da narrativa

Mia Couto lançou mão de um fato real ocorrido no século XVI, a expedição do jesuíta D. Gonçalo Silveira para evangelizar o reino africano do Monomotapa – também chamado Reino do Ouro, na fronteira entre os atuais Zimbábue e Moçambique – ou seja, converter o imperador e moralizar seu reino. Sobre os portugueses em território moçambicano, acrescenta Benjamim:

¹ **Lise DOURADO, Mestranda**
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
lisemary@oi.com.br

No território da República de Moçambique, passaram da ilha ao continente, comprando ouro, marfim, madeira e escravos diretamente com os aborígenes. A região era governada por um soberano intitulado ‘monotapa’, que chefiava um império de administração bastante descentralizada e cujas fronteiras variaram ao longo dos séculos, vivendo grandes lutas internas e fragmentações. (BENJAMIM, 2006, p.86).

A reconstrução ficcional remonta o cenário da colonização portuguesa na África e, a partir da representação religiosa – uma imagem de Nossa Senhora (ou Nzuzu, ou Kianda), sem um dos pés – o século XVI é religado ao ano de 2002. Essa fronteira líquida, portanto fluida – a imagem da santa/deusa – funciona como elo entre tempos e culturas diferentes e torna possível a percepção de que:

A condição humana atravessa de forma semelhante os habitantes de diversas culturas. O mais importante não é recriar as diferenças, mas não olhar para elas como produto da natureza, da biologia, dos genes. Essa diversidade é resultado de histórias diferentes (Mia Couto, em entrevista do jornal brasileiro *O Globo*, junho de 2006).

Mia Couto cria uma história diferente para também questionar o possível sincretismo religioso (forte elemento de identidade religiosa afro-católica, fruto do contato entre as culturas européia e africana) entre a imagem de Nossa Senhora e a deusa africana das águas, Nzuzu ou Kianda. A associação entre as duas representações religiosas é fato na história da cultura de alguns países da África e de outros que receberam os africanos com o advento da diáspora. No Brasil, por exemplo, a deusa Nzuzu passa a ser chamada de Iemanjá.

Mesmo considerada agora o orixá do mar, Iemanjá continua a ser saudada no candomblé com a expressão originalmente africana *Odoiyá*, que significa Mãe do Rio, mas foi sua filha Oxum que herdou no Brasil todos os rios e regatos. Na expressão popular, encontramos a frase: ‘Iemanjá é a água salgada, Oxum é a água doce’. (VALLADO, 2005, p.33-34)

Na história, em janeiro de 1560, a imagem de Nossa Senhora, benzida pelo papa, quase ficava no porto de Goa, pois, no carregamento da nau Nossa Senhora da Ajuda, cai nas lamacentas águas do rio Mandovi, que começaram a engoli-la. Em meio a um alvoroço, o escravo Nimi Nsundi lança-se nas águas e recupera a estátua, acreditando se tratar de Kianda, deusa africana das águas. Durante quase toda a viagem, o escravo demonstra zelo e devoção, mas termina por amputar um dos pés da imagem, a fim de pôr fim à anomalia daquela estátua, pois uma Kianda não possui pés. Ele também acreditava que, retirando os pés da imagem, a Nzuzu estaria livre, em sua forma natural, para retornar ao seu mundo, às águas, e reencontrar o seu povo, assim como o próprio escravo. A personagem, então, identifica-se com **sua** representação religiosa e, por isso, acolhe o ícone do **outro** (seus opressores, os brancos católicos), no entanto, ressignifica-a.

Diferentes viagens e sonhos misturam-se na correnteza da narrativa. Além da expedição de D. Gonçalo da Silveira, acompanhado da Virgem Maria, e o sonho de converter um continente, há também duas outras importantes viagens: o regresso de Mwadia ao seu passado, à sua terra natal e o sonho de dar sentido à sua vida, buscando um “lugar” seguro para si e para a santa; e a chegada dos afro-americanos Benjamin Southman, antropólogo norte-americano, e Rosie, psicóloga brasileira, representantes de uma ONG – *Save África Fund* – que, sob a desculpa de dar assistência aos africanos, igualmente aos portugueses, eram sedentos de vultoso lucro. O sonho de Southman, no entanto, era encontrar suas raízes numa África emoldurada como mágica, primitiva, exótica, sensual.

O tempo transborda. Em dezembro de 2002, Mwadia Malunga e seu marido Zero Madzero caminham até o rio que passa no quase ermo lugarejo de Antigamente para “enterrar uma estrela” (ou um aparelho de espionagem que cumpria uma missão de reconhecimento militar) e encontram uma imagem de Nossa Senhora sem um dos pés. Junto à imagem, Zero também encontrou ossos humanos que possivelmente seriam de D. Gonçalo da Silveira. Temendo ser castigado pelo *ngozi*², Zero decide que Mwadia deve voltar à sua terra natal, Vila Longe. Mwadia, cujo nome significa canoa, interliga culturas, religiões e momentos históricos distintos. Entre Antigamente e Vila Longe, há mais que uma distância geográfica, há uma distância temporal psicológica, pois fica evidente que Mwadia retorna ao passado, como o nostálgico contemplar de fotografias vivas de parentes e amigos que já estão mortos.

A fronteira entre os vivos e os mortos também é líquida. Na história, não se pode precisar quando a morte é concreta ou metafórica, quando os mortos estão vivos (na memória) ou quando os vivos estão mortos (em sua “realidade”, vencidos pelo gotejar de angústias e dissabores da vida). A população de Vila Longe se angustia principalmente por sobreviver de lembranças, do pouco que lhe restou depois de anos de guerra civil, tão presente no território africano. Nesse cenário de ruínas e extrema pobreza, tanto a miséria quanto a cor da pele funcionam como álibi para comover e obter vantagens, ou seja, como uma estratégia de sobrevivência. **O outro pé da sereia** metaforiza, em seu próprio título, essa necessidade de “forjar o ‘outro’”. Forja-se a imagem de uma santa para reinventar a de uma deusa, forja-se a morte para inventar a vida (e vice-versa), forja-se a identidade para garantir a sobrevivência. Nesse sentido, Mia Couto afirma:

É preciso forjar o ‘outro’ e sedimentar o sentido de pertencimento a uma comunidade que tem mais direitos do que os outros, os diferentes. A nossa espécie não tem sido muito criativa quando se trata de criar narrativas para justificar desigualdades socialmente produzidas. (Mia Couto, em entrevista do jornal brasileiro *O Globo*, junho de 2006).

Ser africano, em um mundo globalizado, na pós-modernidade, no pós-*apartheid*, no pós-guerra civil ou nos pós-conflitos internos, pode significar ora afastar-se de representações cristalizadas, de uma cultura há muito sedimentada, abandonar tradições, usar estratégias de sobrevivência – e, assim, inventar uma identidade –, ora reaproximar-se de suas raízes e reinventar uma cultura nos moldes tradicionais africanos, onde sobrevivem os lugares-comuns da feitiçaria, dos cheiros, das cores, da violência tribal, da lascívia, da vida natural em convivência com uma fauna exuberante. Em ambos os casos, as identidades estão em trânsito, navegantes, não são imutáveis. Para Stuart Hall,

[...] o processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático e é isso que produz o sujeito pós-moderno conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial e permanente. (HALL, 2006, p.35).

Além disso, as velozes mudanças com que as sociedades têm se defrontado recentemente – tais como a locomoção/migração de um continente a outro, em curto espaço de tempo, e a comunicação via meios eletrônicos, em tempo real – têm acentuado a visibilidade da existência de confrontos identitários. Esse contato intercontinental, antes lento e estabelecido pelas grandes navegações, no período colonial, agora se mostra numa velocidade vertiginosa. **O outro pé da sereia**, nesse sentido, ilustra o intercâmbio cultural proporcionado pelo advento do acesso ao espaço aéreo (através das personagens Benjamin e Rosie Southman) e à telefonia celular (pelas personagens Lázaro Vivo e Casuarino).

² Espírito de morto, a alma humana. O mesmo que “egum”, “eguigum” e “quifuba”. (CASTRO, 2005, p.226)

Na cultura africana, acredita-se que o nome da pessoa é a representação do seu destino. E Mia Couto mantém essa característica cultural. **Mwadia** significa canoa, aquela que aproxima mundos diferentes. **Zero Madzero** reflete a sua ausência na vida e na morte. **Lázaro Vivo** conota o estado de vida pós-morte, fazendo alusão à história bíblica da ressurreição de Lázaro. **Jesustino** significa Jesus sem tino, aquele que corre para a cruz. O pugilista **Zeca Matambira**, cujo último nome significa dinheiro, torna-se o contador dos lucros de **Benjamin Southman**. Este carrega no sobrenome a marca da sua nacionalidade diaspórica, um negro norte-americano, pois *Southman* significa homem do sul, uma alusão ao sul escravagista dos Estados Unidos da América, país e região onde a segmentação étnica é singularmente marcante:

A segmentação étnica americana implica uma luta permanente por visibilidade na cena política, econômica e cultural mais ampla. Em um país onde a política da diferença é dominada por uma elite branca anglo-saxã, os segmentos étnicos procuram tornar visíveis seus pertencimentos a heranças culturais diferenciadas para adquirir distinção e acumular capital simbólico e político como atores no contexto da chamada política da identidade e da ideologia do multiculturalismo. (RIBEIRO *apud* OLIVEIRA, 2006, p.92).

A troca de nome na África só ocorre na puberdade – período do mais intenso conflito identitário do ser humano –, quando acontece a festa de mudança de nome, chamada **Magoneko**. Mas as identidades estão em trânsito em toda a trama, e a maioria das personagens lança mão da mudança de seu nome para ‘apagar’ o passado e ressignificar o seu “presente”: o padre Manuel Antunes passa a chamar Nimi Nsundi, nome do escravo mainato que morreu na nau; Jesustino passa a mudar de nome constantemente, após ter cometido incesto com sua irmã Luzmina; o imperador Nogomo Mupunzangatu é batizado com o nome de D. Sebastião e sua mãe com o nome de D. Maria, assim como o rei e a rainha de Portugal. Por último, Benjamin Southman recebeu seu nome originalmente africano, Dere Makanderi:

Parou, olhou o céu e riu-se. **Já não sou afro-americano**, pensou. Agora que tinha um novo nome, pouco lhe interessava pertencer a uma identidade maior. Ao fim do cabo, o Mestre Arcanjo Mistura estava com a razão. Ter pátria, ter raça, nacionalidade: que importância tinha? Bastava assim. Dere Makanderi, criatura muito pessoal e intransmissível. Um homem subindo um rio à procura da nascente. Da sua nascente. (COUTO, 2006, p.287-288).

Fica evidente, então que “as identidades são os nomes que damos aos modos diferentes por meio dos quais somos posicionados e nos posicionamos nas narrativas do passado” (HALL *apud* LOPES, 2003, p.7). A fim de notar a problematização de muito do que parecia preestabelecido e plenamente justificado no passado, urge acompanhar os lances de incertezas e dúvidas quanto às identidades, reconhecendo, neste trabalho, os mais representativos discursos identitários africanos na referida ficção coutiana.

2. Discurso identitário racial

“A Análise de Discurso visa à compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos” (ORLANDI, 2003, p.26). Considerando tal assertiva de Orlandi, pretende-se questionar os mais prováveis sentidos atribuídos ao discurso identitário racial na obra **O outro pé da sereia**. Em sua narrativa, emergem três retratos – mas não estereotipados – do negro africano em três tempos distintos: no século XVI (1560, 1561), no século XXI (2002) e num tempo psicológico (mundo onírico). Fugindo do lugar comum, Mia Couto questiona o discurso identitário racial africano instituído e deixa a cargo do leitor a recriação de

novas identidades. As fotografias dos mortos em vida, apesar de emolduradas e colocadas na “parede dos ausentes”, ultrapassam os limites da representação e desaguam no animismo:

– Esta é a última fotografia de sua Tia...

Mão a mão, as duas mulheres percorreram as linhas do rosto da falecida Luzmina, como se lhe corrigissem o destino. Alinhavam a moldura na parede como quem ajeita flores sobre uma campa.

– Que idade ela tinha nesta foto?

– Tinha não. Tem.

– Não entendo.

– Essa foto ela tirou-a com trinta e cinco anos. Mas a sua Tia continua a envelhecer na imagem.

– Ora, mãe...

– A última vez que peguei nessa foto ela nem tinha estes cabelos brancos... (COUTO, 2006, p.78).

Metaforicamente, então, percebe-se que a imagem que se instituiu sobre o negro está mudando, que a memória pode ganhar nova vida, sofrer mutações e ser reconstituída pelo imaginário de quem deseja recriá-la. Durante aproximadamente 400 anos, foram os europeus que “escreveram” a história dos negros, pautada num discurso racial colocado a serviço da dominação, em que “o discurso do imperialismo expansionista e colonial, sob argumentos diversos, procurou justificar a dominação de não-europeus por meio da criação de representações tidas como descrições ‘naturais’ destes povos” (SOUZA, 2005, p. 52). Parafraseando Coracini (2003), a humanidade vive um período marcado por um fenômeno que se tem denominado “crise de identidade”, provocada, em sua maioria, pela ideologia da globalização que, ainda que não admitam seus defensores, pretende a centralização e a homogeneização de tudo e de todos: as diferenças são só respeitadas quando garantem a manutenção ou a criação de um novo mercado de consumo. Então a literatura coutiana, ao remontar o cenário da colonização africana pelos europeus, opta por não reforçar a “emolduração”, a formalização de um discurso racial, qualquer que seja ele. Mia Couto evita cristalizar os modelos de raça e os questiona, colocando as identidades em trânsito. Para isso, ora algumas personagens mudam de cor, ora têm a sua cor acentuada ao longo da estória. A personagem padre Manuel Antunes enegrece, mas não se sabe se concreta ou metaforicamente. O seu enegrecimento pode ter sido fantástico ou onírico, após ter tinta derramada sobre si:

(...) Foi então que reparou que as mãos estavam sujas de tinta. Com as mãos negras, ele reentrou no seu camarote. E com as mãos negras, ele se abandonou no rio do sonho. (COUTO, 2006, p.62)

(...)

– Recorda-se de lhe ter dito que sonhava que me converti num negro?

– Esse foi um dos muitos disparates que você proferiu...

– Agora estou certo: ser negro não é uma raça. É um modo de viver. E esse será, a partir de agora, o meu modo de viver. (COUTO, 2006, p.259)

Há ainda uma terceira possibilidade, a de Antunes ter se tornado negro no momento da sua morte, num incêndio. Como a fronteira entre mortos e vivos é líquida, ele pode ter gostado de ser negro, ter se tornado mais crítico, questionador das atrocidades que a Igreja Católica cometia contra os negros, revolucionário, ter abandonado o celibato, tudo após sua morte, após ter-se livrado do seu corpo branco:

Até dia 4 de janeiro, data do embarque em Goa, ele era branco, filho e neto de portugueses. No dia 5 de janeiro, começara a ficar negro. Depois de apagar um pequeno incêndio no seu camarote, contemplou as suas mãos obscurecendo. Mas

agora era a pele inteira que lhe escurecia, os cabelos se encrespavam. Não lhe restava dúvida: ele se convertia num negro.

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

Além do branco que se quer negro (apenas o padre Antunes), surgem os negros que querem ser brancos, então Mia Couto toca em questões polêmicas do discurso identitário racial africano: o branqueamento (negação da negritude) e a mulatização. Tais mecanismos são fruto de um passado de opressão pela colonização branca. É natural querer esquecer-se dos sofrimentos e das perdas do passado, aliás, isto é o que a protagonista Mwadia faz todo o tempo: apagar aquilo que mais lhe causa dor. Por isso,

(...) a identidade da pessoa negra traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser objeto de uso como instrumento de trabalho. (...) A cor da pele e as características fenotípicas acabam operando como referências que associam de forma inseparável raça e condição social, o que leva o negro à introjeção de um julgamento de inferioridade (...). (SOUZA *apud* FERREIRA, 2000, p. 41-42)

Mia Couto explora a causa do embranquecimento – a vontade de esquecer a dor – de maneira paradoxal e poética: utiliza tão representativo elemento da natureza na cultura africana, a árvore (que simboliza a memória, já que é plantada sobre a cova de um ancestral, a fim de que ele se eternize), e lhe atribui a função do esquecimento:

A árvore era conhecida, desde há séculos, como ‘a árvore das voltas’: quem rodasse três vezes em seu redor perdia a memória. Deixaria de saber de onde veio, quem eram os seus antepassados. Tudo para ele se tornaria recente, sem raiz, sem amarras. Quem não tem passado não pode ser responsabilizado. O que se perde em amnésia, ganha-se em amnistia. (COUTO, 2006, p. 276)

Cabe aqui relacionar o trecho anterior a dois outros textos: à passagem em que Eliade (1972, p.107), no capítulo **Mitologia da Memória e Esquecimento**, fala sobre a deusa grega Mnemósine – a personificação da Memória, mãe das Musas, onisciente – pois ela sabe “tudo que foi, tudo que é, tudo que será” (o poeta é possuído pelas Musas e sorve diretamente da ciência de Mnemósine, isto é, sobretudo do conhecimento das origens, dos primórdios, das genealogias); e ao depoimento dado pelo Poeta no documentário **Na Rota dos Orixás**, quando diz a respeito da árvore do esquecimento. Se ter memória significa ter o poder do conhecimento, então o rito de rodear a árvore, cumprido pelos negros quando escravizados, tinha o fim de fazê-los esquecer suas raízes africanas:

Neste lugar se encontrava a árvore do esquecimento. Os escravos homens deviam dar nove voltas em torno dela. As mulheres, sete voltas. Depois disso, **supunha-se** (grifo meu) que os escravos perdiam a memória e esqueciam completamente seu passado, suas origens e sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou de se rebelar. Que aberração! Que contradição! Na história humana, alguém jamais viu um nagô esquecer suas origens e sua identidade cultural, se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração? (BARBIERI, 1998)

O esquecimento, então, é uma estratégia. Por vezes, é melhor esquecer quem é:

Os antepassados de Vila Longe, todos esses que viveram junto ao rio, tinham sofrido da mesma doença. Também eles, perante a pergunta ‘quem são vocês’, responderiam: ‘nós não somos quem vocês procuram’. Tinha sido assim desde há

séculos: eles eram sempre outros, mas nunca exactamente ‘aqueles’ outros. Desde tempos imemoriais que o rio servia de refúgio e barreira para assaltos de estranhos e vizinhos, guerreiros ferozes e raptos de escravos. Os forasteiros chegavam e indagavam sobre a identidade dos que encontravam. E eles diziam. ‘somos dembas’, ‘somos tongas’, ‘somos makarangas’, ‘somos chikundas’, conforme a conveniência. E escondiam as canoas, amarrando-as por baixo da água para que ninguém mais soubesse que eles eram os do rio. (COUTO, 2006, p.295)

Como nem sempre se pode esquecer quem é, muitas vezes, tenta-se parecer com o outro, aquele que, de alguma forma, aparenta ser superior. Há uma marcante passagem em **O outro pé da sereia**, onde a personagem Rosie, afro-brasileira, exterioriza a sua dor e o seu cansaço diante da tentativa frustrada de embranquecimento:

– Estou tão cansada de ter pele!
(...)

E recordou o creme para aclarar a pele, os produtos para desencrespar o cabelo, a ocultação da sua origem humilde. Sim, a sua existência tinha sido um permanente e nunca alcançado disfarce. (COUTO, 2006, p.294)

A ideologia do embranquecimento é munida de variadas formas de negação da negritude. Essa negação nem sempre parte do negro, como estratégia de esquecimento. Na maioria das vezes, o embranquecimento é imposto, como quando D. Gonçalo da Silveira quis embranquecer a alma de Nimi Nzundi com a evangelização, com o batismo. Outra forma de negação da negritude mostra-se no uso da linguagem. Percebe-se que é predominante a visão estruturalista de que determinadas palavras trazem em si o significado das coisas, ou seja, há palavras que parecem proibidas por sua carga semântica. Ricardo Franklin Ferreira (2000, p. 18) questiona: “Se a pessoa for chamada de ‘negra’, sentir-se-á valorizada ou ofendida? É consenso entre os afro-descendentes o uso da denominação ‘negro’, ou é um termo usado somente na academia e em alguns movimentos negros?”. Ao narrar a conversa entre a afro-brasileira Rosie, a africana Constança e o afro-americano Benjamin sobre a fotografia desbotada de um casal de goeses vestidos a rigor, em pose de gente bastada (ele, apoiado numa bengala, e ela empunhando um guarda-sol de linho branco), Couto discute o embranquecimento – tanto na escolha do vestuário, quanto das palavras – e responde ao questionamento de Ferreira:

–Engraçado, a sombrinha tão grande, aberta no salão, comentou a brasileira.

–É para mostrar, afirmou Constança.

–Para mostrar o quê?

–Que naquela altura nós já não éramos pretos.

O ambiente quase gelou. A palavra ‘preto’ actuara como um relâmpago agitando a casa. Benjamin Southman avançou, a boca torcida em meio sorriso:

–Não se diz preto, minha irmã. Diz-se ‘negro’. É assim que é correto.

–Correto, como?

–Mas, para nós, aqui, ‘negro’ é que é insultoso. (COUTO, 2006, p.145)

Evidencia-se, então, a complexidade que envolve o emprego de palavras que fazem parte de um vocabulário estigmatizado como “politicamente errado” ou “politicamente correto”. Por isso, tornou-se incômoda a escolha do uso não só das palavras “negro” e “preto”, mas também “moreno” e “mulato”. Ricardo Franklin Ferreira (2000, p.18) diz que “é uma atitude com a qual nos deparamos nas relações pessoais: parece ser ‘politicamente correto’ tratar o afro-descendente como ‘moreno’, palavra fortemente enraizada na cultura brasileira. É um recurso simbólico de fuga de uma realidade em que a discriminação impera”. Então, nessa perspectiva, a palavra ‘moreno’ funciona como eufemismo, como abrandamento da identidade negra, pois “os aspectos étnico-

raciais são escamoteados pela maioria das pessoas que procuram elementos de identificação em símbolos do grupo social economicamente dominante”. O termo “mulato” tem a sua origem pejorativa no termo “mula”, que representa a idéia de hibridismo, ou seja, de cruzamento de espécies diferentes. Para o autor desse vocábulo, Paul Broca – famoso anatomista e craniologista, estudioso da biologia humana e defensor das teorias poligenistas³ – a hibridação humana era condenável, em função de uma suposta esterilidade das “espécies miscigenadas”:

Broca e seus colegas da “Escola Craniológica Francesa” (como Gall e Topinard), adeptos da interpretação poligenista, acreditavam na tese da “imutabilidade das raças”, traçando, inclusive, paralelos entre o exemplo da não-fertilidade da mula e uma possível esterilidade do mulato. (SCHWARCZ, 1993[1957], p.53-54).

No entanto, sob outro prisma, Mia trata de uma “mulatização global”, ou seja, “a necessidade de trocar, comerciar identidades e mestiçar influências”, apropriando-se do novo sentido de hibridez:

Mais recentemente, o termo foi apropriado pelos críticos culturais e engendrado contra as próprias culturas que o inventaram como uma justificativa para as suas práticas segregacionistas, de escravidão e de exploração pós-colonial. [...] Assim, embora originalmente denotasse uma amálgama ou mistura, o termo atualmente descreve uma articulação dialética. [...] Da consciência de ter algo em comum (ser negro) advém a consciência da heterogeneidade, da disseminação, de ser parte de uma população dispersa – o que Hall chama de “diasporização”. (CASHMORE, 2000, p.253-254).

2. Conclusão

A tessitura ficcional coutiana, em **O outro pé da sereia**, portanto, faz transbordar múltiplas e intensas construções identitárias africanas, sobretudo a racial, ancorando-se em momentos cruciais da história factual. Confirma-se a idéia de que a humanidade vive um período marcado pela “crise de identidade”, provocada, em sua maioria, pela ideologia da globalização (Coracini, 2003). Nesse trânsito de identidades, o culto hidrolátrico da divindade mulher é fronteira fluida entre negros e brancos, afro-místicos e católicos, vivos e mortos, homens e mulheres. E essa “aproximação” de identidades diversas talvez seja o maior legado de Mia Couto, não no sentido de reforçar a miragem da democracia racial nem de qualquer outra idéia ilusionista de igualdade – mas no sentido de compreender os jogos de força da sobrevivência humana. As diferenças identitárias constituem-se condição primordial de humanidade, pois garantem a mobilidade, o “transcorrer de águas” da história. Agora, mais do que nunca, é preciso abandonar ou reinventar **Antigamente** para atravessar o rio da pós-modernidade.

Referências

- [1] BARBIERI, Renato (diretor). **Atlântico negro**: na rota dos orixás. Documentário. Brasil, 1998, 75 min.
- [2] BENJAMIN, Roberto E. C. **A África está em nós**: história e cultura afro-brasileira. v.3. João Pessoa, PB: Grafset, 2006.
- [3] CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. Tradução de Dinah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.

³ A visão poligenista fortalecia uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que, em meados do século XIX, passaram a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas naturais. (SCHWARCZ, 1993[1957], p.48).

- [4] CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005 [2001].
- [5] CHARAUDEAU, Patrick e MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.
- [6] CORACINI, Maria José (org). **Identidade e discurso**: (des)construindo subjetividades. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Chapecó, SP: Argos Editora Universitária, 2003.
- [7] _____, MAGALHÃES, Isabel e GRIGOLETTO, Marisa (orgs). **Práticas identitárias**: língua e discurso. São Carlos, SP: Claraluz, 2006.
- [8] COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- [9] FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.
- [10] FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente**: identidade em construção. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- [11] HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- [12] HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- [13] LOPES, Luiz Paulo da Moita (org). **Discursos de identidades**: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003.
- [14] OLIVEIRA, Roberto C. de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo, São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- [15] ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 5.ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.
- [16] PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato P. (orgs). **Ancestrais**: uma introdução à história da África Atlântica. 4. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- [17] SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993[1957].
- [18] SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Orixás, santos e festas**: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador, BA: Editora UNEB, 2003.
- [19] SOUZA, Florentina da S. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- [20] VALLADO, Armando. **Iemanjá**: a grande mãe africana no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.