

O VÔO DAS IDENTIDADES CULTURAIS: Por sobre espaços fronteiriços

Flávia Maia Guimarães (UFPE/UFPB)

Os flamingos, em tempos de antigamente margeavam as águas das praias de Moçambique enquanto esvoaçavam o espaço do imaginário mítico dos povos daquele lugar como: mensageiros dos céus, carteiros divinos e eternos anunciadores de esperança. Atualmente, ave ameaçada de extinção, em sua ausência, apresenta-se ao escritor moçambicano Mia Couto em forma de flutuante pluma, inspirando-o no título – *o último voo do flamingo* - de romance seu publicado no Brasil em 2005.

O mito do flamingo perpassa toda a obra, assim como em fim de tarde, este grande pássaro cruza o céu de Tizangara - vila imaginária que serve de metonímia para Moçambique. No mito, o flamingo empurra o sol para que o dia chegue ao outro lado do mundo e assim para que o poente seguido da noite estreiem no lado de cá do céu; uma mulher cuida em cantar para que o flamingo volte amanhã, outra vez. É um canto de esperança!

A obra tem como ponto de partida a chegada de uma delegação composta pelo “governo local e o governo de fora”, em Tizangara. A vinda de tal comitiva à vila tem a finalidade de investigar misteriosos episódios de explosões de soldados estrangeiros das Nações Unidas, supostamente, incumbidos de missão de paz e de vigiar fronteiras. Mas, com as explosões, destes sobra-lhes inusitadamente apenas a genitália.

À medida que os fatos vão se sucedendo, dissonantes vozes ocupam diferentes espaços, entre estas escuta-se: o estrangeiro Massimo Risi, o administrador da vila Estêvão Jonas, a enfeitada Temporina, o velho Sulplício, a prostituta Ana Deusqueira, desta ouve-se: “Morreram milhares de moçambicanos, nunca vos vimos cá. Agora, desaparecem cinco estrangeiros e já é o fim do mundo?” (COUTO, 2005, p.32).

A situação intrigante não é tanto a das explosões dos soldados, mas sim o esgarçamento das identidades culturais moçambicanas produzido pelo colonialismo, pelas guerras pró-independência, por guerrilhas civis. O fenômeno das explosões, dessa maneira, funciona como um mote para que seja traduzidos desejos, saberes, sensibilidades assim como indignações, contradições, desilusões, falta de esperanças deste povo que sofreu traumas impensáveis.

Em situação atual, estes sujeitos defrontam-se ainda com a possibilidade de submeterem-se a uma amnésia que insiste repetidamente em apagar da memória social a violência e o sofrimento por eles experienciados.

Escutemos o contraditório administrador local Estêvão Jonas:

(...) Aquela gente, eram antigos deslocados da guerra. O conflito terminou, mas eles não regressaram ao campo. (...) Se fosse era antigamente, tinham sido mandados para longe. Tínhamos orientações superiores: não podíamos mostrar a Nação a mendigar, o País com as costelas todas de fora. Na véspera de cada visita, nós todos, administradores, recebíamos a urgência: era preciso esconder os habitantes, varrer toda aquela pobreza (Ibid., p. 74-75).

Porém, quando mudam os interesses políticos, quando surge a possibilidade de barganhar donativos da comunidade internacional, este mesmo povo tem que submeter-se a uma situação de super-exposição de suas misérias.

Continuam as falas de Estêvão Jonas:

Era preciso mostrar a população com a sua fome, com suas doenças contaminosas. Para viver em um país de pedinte, é preciso arregaçar as feridas colocar à mostra os ossos salientes dos meninos. Essa é actual palavra de ordem: juntar os destroços, facilitar a visão do desastre. Estrangeiros de fora ou da capital deve poder apreciar toda aquela coitadeza sem despendar grandes suores (Ibid., p. 75).

Para Mia Couto, numa ou noutra situação os moçambicanos - povo que urge em re/construir suas identidades, re/inventar os espaços, re/criar crenças, curar lutos e dores – fica sem acesso a memória de seu passado. É pois, neste espaço de resistência ao esquecimento do passado e também de recusa à ausência de uma perspectiva de futuro que se posiciona *o último voo do flamingo*.

Na tessitura da sua narrativa se entrelaçam fios com matizes de ironia, lirismo e magia, estes compõem uma trama, a um só tempo, intensamente humana e crítica. Ali, mesclam-se as culturas tradicionais africanas com as culturas ocidentais; o português com dialetos moçambicanos. A gramática sofre transgressões com realce nos aforismos e ditos populares; isto faz com que a narrativa, por vezes se aproxime do modo de expressão oral local.

Parafraseando o poeta Manoel de Barros (s/d): em poesia que é a voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos – “o verbo tem que pegar delírio”. A prosa de Mia Couto é pois, não tão somente um vôo do flamingo mas, um vôo poético que faz o verbo pegar delírio!

O presente estudo, portanto, pretende circunscrever-se na fronteira entre a textura da prosa de Mia Couto – *o último voo do flamingo* e a textualidade da identidade cultural a partir do aporte dos Estudos Culturais e da Teoria Pós-colonial.

Aqui nos interessa na direção que aponta Néstor García Canclini (2005) comparar identidades culturais não que operarem como sistemas pré-existentes e compactos, mas trata-se de observar às misturas e os “mal-entendidos” que vinculam os sujeitos. Não se trata de passar da diferença às fusões, como se as diferenças deixassem de importar. Mas, considerar, junto com as diferenças e hibridismos, os modos pelos quais as teorias das diferenças precisam articular-se com outras concepções das relações interculturais: aquelas que entendem a interação como desigualdade, conexão/desconexão, inclusão/exclusão. Observar, assim entre sujeitos situados em lugares e espaços distintos tanto distâncias, confrontos, diferenças quanto aproximações, negociações e identidades existentes.

Inicialmente, considero um feliz recurso na narrativa a adoção de um tradutor local para auxiliar um estrangeiro nas investigações. Assim, a figura do tradutor manifesta-se como personagem, narrador e também como pseudo-autor, este último no momento em que assume uma temporalidade posterior a da história narrada. Não por acaso, o tradutor é um sujeito que se localiza em diversos espaços fronteirizos, tal como entre memória e experiência, de onde anuncia:

Fui eu que transcrevi, em português visível, as falas que daqui se seguem. Hoje são vozes que não escuto senão no sangue, como se a lembrança me surgisse não da memória, mas do fundo do corpo. É o preço de ter

presenciado tais sucedências. (...) Mas o que se passou só pode ser contado por palavras que ainda não nasceram (COUTO, 2005, p.9).

O tradutor/narrador/pseudo-autor em sua fala inaugural sinaliza um trauma presente invocando um passado afim de resignificá-lo em um *porvir*. Assim contar/narrar as referidas sucedências – “por palavras que ainda não nasceram” - é um relembrar, contudo não como um ato tranquilo de introspecção ou retrospecção, mas como um resgate de um passado que foi insistentemente recalçado.

O futuro, desse modo, não pode se configurar como um abandono ao passado, nem tão pouco como um novíssimo horizonte. Assim, a memória e a experiência passada por estes atores sociais defronta-se com uma complexa necessidade de resignificação. Note-se que este tipo de situação é, freqüentemente, vivenciada em sociedades pós-coloniais.

No “primeiro escrito” redigido pelo administrador Estêvão Jonas, lemos/ouvimos:

Escrevo, Excelência, quase por via oral. As coisas que vou narrar, passadas aqui na localidade, são de mais admiráveis que nem cabem num relatório. Faz conta este relatório é uma carta muito familiar. (...) Desculpe, a franqueza não é fraqueza: o marxismo seja louvado, mas há muita coisa escondida nestes silêncios africanos. Por baixo da base material do mundo devem de existir forças artesanais que não estão à mão de serem pensadas. Peço desculpa se estou enganado, faça-lhe uma autocrítica (COUTO, 2005, p.74).

A teoria pós-colonial perturba a ordem do historicismo ocidental e com isso mais profundamente fica perturbada a representação social e psíquica da identidade cultural. Neste sentido, Homi Bhabha (2003) argumenta que um passado, ao ser reencenado, pode introduzir na tradição incomensuráveis temporalidades culturais, afastando deste modo o acesso imediato a uma “tradição recebida” e/ou a uma “identidade original”. Na narrativa pós-colonial, a problemática da identidade retorna em forma de questionamento ao universo da representação; onde uma imagem é confrontada por sua diferença, seu Outro.

O padre Muhandu já falara contra esse preconceito. O pensamento do sacerdote ia direto no assunto: mulatos, não somos todos nós? Mas, o povo em Tizangara, não queria reconhecer amulatado. Porque o ser negro – ter aquela raça – nos tinha sido passado como nossa única e última riqueza. E alguns de nós fabricava sua identidade nesse ilusório espelho (COUTO, 2005, p.59).

No processo de identificação do sujeito pós-colonial o que está representado em um dado momento é a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação. Portanto, as negações repetidas da identidade denotam a impossibilidade de reivindicar uma origem para o Eu (ou para o Outro) dentro de uma tradição de representação que concebia a identidade como um ente unificado e estável. Na perspectiva dos Estudos Culturais, a identidade não é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas um processo complexo de acesso a uma imagem integrada e coerente do Eu.

Conforme Homi Bhabha, as condições discursivas da imagem psíquica da identificação podem ser melhor esclarecidas se tomarmos como referência a perspectiva do próprio conceito da imagem, pois:

(...) a imagem – como ponto de identificação - marca o lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida – ela torna presente algo que está ausente – e temporalmente adiada: é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição (BHABHA, 2003, p.85).

Logo, a imagem da identidade não deve ser lida mimeticamente como a aparência da realidade; pois, o acesso à imagem da identidade só é possível na negação de qualquer idéia de originalidade ou plenitude. O processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, representação/repetição) torna-se uma realidade liminar. A imagem torna-se, portanto, a um só tempo, uma substituição metafórica, uma ilusão de presença – metonímia - e um signo de ausência e perda.

Embora as imagens apareçam com uma certa fixidez e finalidade no presente, estas não podem identificar ou interpelar a identidade como presença. O Outro, por conseguinte, não deve ser representado como um ponto fixo e oposto ao eu como também não deve figurar como uma consciência culturalmente estrangeira. Assim, o Outro torna-se a negação de uma identidade primordial – cultural ou psíquica. Esta negação possibilita introduzir um sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica e histórica.

(...) Que posso fazer? São pretos, sim, como eu. Contudo, não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser eu seja um racista étnico. Aceito. Mas esta gente não me comparece. Às vezes até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com as massas populares é difícil. Já nem sei como intitular-lhes, massas, povo, população, comunidades locais. Uma grande maçada, essas maltas pobres, se não fossem elas até nossa tarefa estaria facilitada (COUTO, 2005, p.95).

Como princípio de identificação, a existência do Outro outorga uma medida de objetividade, mas sua representação é ambivalente e desvela uma falta. O próprio lugar da identificação que é situado entre a tensão da demanda e do desejo, apresenta-se como um espaço de cisão, portanto, a identificação é uma imagem dissimuladora do ser.

Dessa maneira, em sociedades pós-coloniais, como a de Moçambique, a questão primordial na representação da identidade não é a construção da imagem do Eu colonialista nem do Outro colonizado mas sim, a conflitante distância entre as representações; Assim, compreender a ambivalência e o antagonismo presentes no desejo do Outro coíbe a adoção da concepção de um Outro homogeneizado.

Curiosamente, ao tempo em que o tradutor anuncia a necessidade de resignificar o passado, também é feita uma alusão ao processo de tradução do qual o estrangeiro carece: “(...) Eu posso falar e entender. Problema não é a língua. O que eu não entendo é este mundo daqui” (COUTO, 2005, p.40). Massimo Risi, rotineiramente, sente-se desnortado diante da imensa gama de significados que estão embutidos na língua e no sistema cultural de Tizangara. As palavras têm ecos de outros significados que elas colocam em movimento:

Depois de um tempo, quando ele [o velho Sulpício] já parecia adormecido, perguntou: - *O rio parou?* O italiano me olhou, arrelampejado. Eu sabia que não era para se responder. Ele, afinal, não falava o que dizia. Referia outro assunto. Cada coisa tem o direito a ser uma palavra. Cada palavra tem o dever de não ser nenhuma coisa. Seu assunto era o tempo. Como o rio: parado é que o tempo cresce (Ibid., p 135).

Para Jacques Derrida (2005) tudo que é dito tem um antes e um depois, ou seja, uma margem na qual outras pessoas podem escrever. Sendo assim, o significado torna-se intrinsecamente instável, embora procure um fechamento. Diferentes significados, portanto, sempre irão emergir e subverter as tentativas de construção de mundos fixos e estáveis. O sujeito falante não pode fixar o significado das palavras de uma forma final, assim como imobilizar o significado de sua identidade:

- Pode me informar quantas estrelas tem este estabelecimento?
- Estrelas? Meu senhor: aqui, a esta hora, não temos nenhuma estrelas. O estrangeiro olhou para trás pedindo meu socorro. (...) Ele queria conhecer as condições. O recepcionista não se fez esperar:
- As condições? Bom, isso é um pouco dificultoso porque, nesta fase, as condições já não são planificadas antecipadamente. Para mais, há lugares em que a curiosidade não é muito aconselhável. Anteceder-se ao tempo é coisa que só pode trazer azares. (...) Aqui só se sabe o que está acontecer quando já aconteceu. Está-me a compreender meu caro senhor? (...) O italiano virou-se para mim, como se, de repente, a lonjura se abatesse nele: Pode-me traduzir depois? (COUTO, 2005, p.28-29).
- ...
- Mas senhor Sulpício...
- Não diga o meu nome! Nunca mais! Eu conhecia seu princípio: o nome da pessoa é íntimo, como se fosse um ser dentro do ser. Devia haver uma autorização para alguém poder pronunciar o nome de um outro. O que o italiano fazia, em seu entender, era já uma invasão. O velho Sulpício me usou para dar o recado ao europeu: - Diga a ele que eu não admito. Massimo Risi ficou parado, atolado em impotência. Ficou ali sem ida nem volta (Ibid., p. 134).

Em tais circunstâncias, o tradutor que não por acaso é um personagem do qual não é revelado o nome próprio, torna-se para Risi um mediador, não tanto entre os distintos idiomas quanto entre as diferentes culturas.

A tradução que o tradutor precisa realizar pode ser apontada na direção do que argumenta Stuart Hall (2002), tal seja, esta reside na ordem da necessidade de estabelecer uma negociação com diferentes culturas em que se está em contato, sem contudo, ser completamente assimilado. Este evento ocorre com frequência em nações que sofreram um processo de colonização.

Nestas situações, na acepção de Homi Bhabha,

(...) as fronteiras entre casa e mundo se confundem de maneira desnorteadora. O momento do estranho relaciona as ambivalências de uma

história pessoal, psíquica às disjunções mais amplas da existência política (BHABHA, 2003, p. 32).

Mas, em geral, a representação da diferença não deve ser tida como o reflexo de traços culturais ou étnicos inerentes, fixos. Todavia, vale salientar que a articulação social da diferença não deixa de ser uma complexa negociação que emerge, reiteradamente, em situações de transformação histórica (ibid., 2003).

Estas traduções/negociações/trocas podem ser consensuais e/ou conflituosas, porém com frequência geram um deslocamento em habituais localizações: tradição e modernidade, público e privado, inclusão e exclusão, local e global, entre outros.

A perda de um sentido de si estável, esse descentramento tanto do lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo pode se constituir em uma des/re/construção da identidade. Sentir-se “estranho”, entretanto, não é simplesmente estar sem-casa. As fissuras no espaço doméstico podem se tornar os lugares das invasões mais intrincadas da história.

O tradutor, filho nativo da terra, também vive em descentramento desencadeado pela diáspora, pela migração ocorrida em período pós-colonial:

Passou-se o tempo e eu saí de nossa terra. (...) A escola foi para mim como um barco, me dava acesso a outros mundos. Contudo, aquele ensinamento não me totalizava. Ao contrário: mais eu aprendia, mais eu sufocava. (...) Na viagem de regresso não seria já eu que voltava. Seria um quem não sei, sem minha infância. Culpa de nada. Só isto: sou árvore nascida em margem. Mais lá no adiante, sou canoa, a fugir pela corrente, mais próximo sou madeira incapaz de escapar do fogo (COUTO, 2005, p.48).

Para Stuart Hall (2002:89) os migrantes pertencem a “diversos mundos ao mesmo tempo, tendo sido transportados através do mundo...são homens traduzidos”. Eles são o produto da “diáspora criadas pelas migrações pós-coloniais”. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas. Dessa maneira, as culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na atualidade.

A obra de Mia Couto está além de um retorno ao passado, da homogeneização do momento presente e da exaltação às identidades essencialista e originárias ainda que atribua importância à afirmação das tradições culturais nativas e ao resgate de histórias reprimidas, esquecidas ou ignoradas.

As identidades, em seu texto, estão em trans/formação em função das formas pelas quais os sujeitos são representados ou interpelados pelos sistemas culturais com os quais estão em contato. Estes, portanto, assumem identidades distintas, ambivalentes e não unificadas ao redor de um eu fixo e imutável.

Para Stuart Hall,

(...) à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2002, p.13).

Na perspectiva de Hall, por conseguinte, as identidades - singulares ou coletivas - podem ser des/re/construídas mais visivelmente em momentos de descontinuidades, contradições e crises sócio-históricas. Segundo o autor, o descentramento identitário, pode levar alguém para além de si, por assim dizer, para então retornar às condições políticas do presente com um espírito capaz de revisão e reconstrução:

O lugar não era distante e eu [tradutor] viajara mais lembranças que quilômetros. Desta vez, eu vinha quase sem mim, parecia um desqualquerficado. Meus saberes de cidade serviam para quê? Aqueles caminhos tinham serviços que não eram os mesmos das ruas urbanas (COUTO, 2005, p.52).

Na condição de deslocamento vivida tanto pelo tradutor quanto pelo estrangeiro, cada um a seu modo, o fazer-se presente acontece através de uma re-locação do lar e do mundo que, é condição das situações extraterritoriais e interculturais. “O importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora” (Id., 2003, p.53).

Logo, nestes espaços e tempos de ruptura, ambivalência, descontinuidades existentes situa-se a possibilidade de emergirem novas subjetividades portanto, outras representações de identidade:

Eu lhe pedia explicação do nosso destino, ancorados em pobreza.

- Veja você, meu filho, já apanhou mania dos brancos! (...) Você quer entender o mundo que é coisa que nunca se entende. (...) A idéia lhe poise como a garça: só com uma perna. Que é para não pesar no coração. Porque o coração, meu filho, o coração tem sempre outro pensamento (Id., 2005, p.46).

Assim, a continuidade e a historicidade da identidade cultural são questionadas pela imediatez e pela intensidade das diversas confrontações globais. Os confortos da tradição são fundamentalmente desafiados pelo imperativo de se forjar uma nova auto-interpretação, baseada nas responsabilidades da tradução cultural.

Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que se chama tradição tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou puras.

- Para si, meu filho, para si que estudou em escola, o chão é um papel, tudo se escreve nele. Para nós a terra é uma boca, a alma de um búzio. O tempo é um caracol que enrola essa concha. Encostamos o ouvido nesse búzio e ouvimos o princípio, quando tudo era antigamente (Ibid., p.186).

As identidades culturais não fixas estão suspensas em transição entre diferentes posições; retiram seus recursos ao mesmo tempo de diferentes tradições culturais; e são produtos desses complexos cruzamentos e misturas culturais que estão cada vez mais comuns. (HALL, 2002).

No final do romance, o tradutor e Massimo Risi fazem um pássaro de papel, com as folhas que compunham o relatório da investigação, lançando-o sobre o precipício

aonde se eclipsara todo o território de Tizangara. Na beira do vazio, do nada, do soluço do tempo, no suspenso de um tempo favorável para o país regressar ao seu próprio chão, tradutor e estrangeiro se irmanam na esperança de que o vôo do flamingo não tivesse sido o último. Assim, a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimular ao da articulação ambulante, ambivalente do além.

REFERÊNCIAS

BARROS, Manoel de. Coleção Poesia Falada. Vol. 08. Cd rom. S/d.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapa da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

COUTO, Mia. *O último vôo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro – 7.ed. - Rio de Janeiro, DP&A, 2002.