



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 02 | Ano 2018

Gabriela de Sousa Costa

HISTÓRIA, IDENTIDADE E DIÁSPORA EM TERRA SONÂMBULA (1992), DE MIA COUTO

History, identity and diaspora in *Terra Sonâmbula* (1992), of Mia Couto

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar como as identidades dos personagens são construídas dentro da obra *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto na situação de diáspora, guerra e hibridismo cultural. As análises nos fazem compreender que o cenário apresentado na obra acarreta aos indivíduos constantes crises de identidade e necessidade de pertencimento. Entretanto, cada um deles vivencia essa crise identitária de forma distinta: seja através do uso da língua, como na forma de se relacionar com outras pessoas ou seja através das lembranças e saudade de uma terra imaginada.

Palavras-Chave: Terra Sonâmbula; Identidade; Diáspora; Hibridismo cultural; Mia Couto.

Abstract: This work has as objective to analyze how the identities of the characters are constructed within the work *Terra Sonâmbula*, of Mia Couto in the situation of diaspora, war and cultural hybridity. The analysis makes us understand that the scenario presented in the work entails constant individuals' crises of identity and need for belonging. However, each of them experiences this identity crisis in a different way: either through the use of the language, or in the way of relating to other people or through the memories and homesickness of an imagined land.

Key words: Terra Sonâmbula; Identity; Diaspora; Cultural hybridity; Mia Couto.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

HISTÓRIA, IDENTIDADE E DIÁSPORA EM TERRA SONÂMBULA (1992), DE MIA COUTO

Gabriela de Sousa Costa ¹

Introdução

Terra Sonâmbula, publicado em 1992, constitui o primeiro romance do escritor moçambicano Mia Couto. A história se desenrola em um cenário de devastação no pós-guerras de independência e civil que assolou o país durante anos- 1960 a 1993 - até o tratado de paz assinado no ano de lançamento do livro (M'BOKOLO, 2011).

Uma obra repleta de elementos do maravilhoso², escrita a partir de dois núcleos narrativos. O primeiro com o garoto Muindinga e o ancião Tuahir os quais tentam sobreviver em um cenário devastado pela guerra. O segundo núcleo é constituído pelas histórias de Kindzu lidas por Muindinga durante a caminhada com Tuahir.

A narrativa inicia com o garoto e o idoso andando por uma estrada deserta e destruída. Os dois encontram: um machimombo – ônibus – incendiado, repleto de corpos e objetos espalhados. Ao lado de um corpo, Muindinga encontra uma mala com vários cadernos e folhas escritas. Mesmo a contragosto de Tuahir, o garoto passa a ler as histórias de Kindzu e de sua jornada em busca de seu irmão desaparecido – Junho, mas chamado de Junhito, nome dado em homenagem ao mês de independência de Moçambique. A leitura desses escritos é ao mesmo tempo uma busca de Muindinga por novas memórias e por sua identidade esquecida, assim como uma forma de sobreviver em meio a fome e a solidão dos dois.

Os escritos de Kindzu recuperam uma memória de conflitos e de guerra. Sua jornada em busca de seu irmão traz para a cena narrativa outros sujeitos que ajudam a compreender o momento pelo qual passava o país e seus habitantes. Assim, esses personagens juntos costuram uma colcha de retalhos interligando suas experiências de vida, crenças e sonhos, estando todos de alguma forma conectados.

Há uma impossibilidade de analisar a obra estudada sem fazer emergir as discussões sobre a identidade na pós-modernidade (HALL, 2011), sobretudo na situação da diáspora

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

² Vale ressaltar a diferença entre fantástico e maravilhoso: 1) Fantástico: a hesitação, dúvida entre saber se algum fenômeno tem uma explicação natural ou sobrenatural; 2) Maravilhoso: a tomada de decisão pelo sobrenatural diante do fantástico (TODOROV, 1970).

(HALL, 2009 e BHABHA, 2003) e de hibridismo cultural (HALL, 2011). Desta maneira, na pesquisa e neste artigo, à medida que apresenta-se a narrativa, analisaremos como essas temáticas são construídas dentro da obra literária.

Breve histórico de Moçambique: da guerra de libertação a guerra civil

Para compreensão do cenário onde a narrativa se desenrola, se faz necessário compreender dois momentos históricos importantes para a história de Moçambique: a guerra de libertação e o período de guerra civil. Conforme a história colonial, Moçambique foi descoberto no século XV, mais precisamente em 1498, pelo navegador português Vasco da Gama, no percurso marítimo para a Índia.

A colonização portuguesa foi se desenrolando e em 1905, alguns anos após a Conferência de Berlim (1884-1885) que determinou a partilha e ocupação efetiva do continente africano pelas potências europeias, os portugueses conseguem vencer o último reduto de resistência moçambicana com a derrota de Ngungunhana, rei de Gaza, preso em 1905 pelas tropas portuguesas e deportado para Portugal, no processo denominado de “pacificação” pela colonização portuguesa.

Em 1962, embalados por várias conferências internacionais com destaque para a Conferência de Bandung - acontecida em 1955, pela independência das colônias francesas e britânicas em África, assim como por diversos movimentos nacionalistas africanos, e por pressões internacionais para que Portugal descolonizasse os territórios por ela ocupados em África, que os três principais movimentos nacionalistas moçambicanos – Udenamo, Unami e Manu – se unem formando a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo).

Esgotadas todas as tentativas de negociação com o regime colonial português, o unificador da Frelimo - Eduardo Mondlane- decide que somente a luta armada era o único caminho para a libertação de Moçambique da ocupação colonial portuguesa. Assim, em 1964, a Frelimo inicia a luta armada de libertação da colonização portuguesa. Tal luta armada só foi possível graças aos apoios de outros países africanos já independentes com destaque para a Argélia, Tanzânia e Zâmbia que apoiaram o movimento independentista moçambicano fornecendo treinamento militar e albergando algumas bases militares (LANGA, 2016).

Com o apoio militar e político de outros países africanos a Guerra de Libertação moçambicana inicia em 1964 com a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) contra as forças coloniais portuguesas até meados de 1974. Contudo, o país só é proclamado independente

em 1975, quando Portugal, cansada da guerra e diante da derrota militar iminente, concorda em conceder a independência.

Assim, em 25 de Junho de 1975, o primeiro presidente de Moçambique e líder da Frelimo - Samora Machel - declara Moçambique um país independente, o qual passa a ser governado pela Frelimo num regime de partido único, num contexto em que o Estado é uma extensão do partido.

No ano seguinte, Samora Machel faz um périplo pelo mundo Ocidental europeu e norte-americano, visitando países como Grã-Bretanha e EUA em busca de apoio e cooperação para o desenvolvimento do pequeno país africano recém-independente. Os países ocidentais europeus e norte-americanos que até pouco tempo apoiavam a colonização portuguesa recusam apoiar Moçambique.

O mundo ocidental europeu decreta sanções contra Moçambique e realiza diversos embargos econômicos na tentativa de isolar o governo da Frelimo, causando graves crises de abastecimento no país que vive na penúria com falta de produtos básicos, materiais de construção, papel, etc. Nesse mesmo ano, surgem contestações à política autoritária da Frelimo partido-estado.

Como alternativa, em 1977, a Frelimo radicaliza-se e Moçambique adota a via socialista como modelo de desenvolvimento e economia centralmente planificada pelo Estado, ancorado em acordos de cooperação com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas -URSS- e no internacionalismo cubano.

A Frelimo inicia estratégias de controle da vida social e política dos indivíduos, surgem os tribunais populares, os julgamentos públicos e morais e execução de alguns denominados de “traidores da pátria”, dentre os quais comerciantes que se recusavam a vender os produtos a preços fixados pelo Estado.

É precisamente no contexto da Guerra-Fria e disputas entre os dois blocos liderados pelos EUA e a URSS, que emerge a Resistência Nacional Moçambicana - Renamo, um movimento militar rebelde criado por antigas fileiras da própria Frelimo. A Renamo é criada fora de Moçambique, na Rodésia do Sul em 1976, com o apoio da minoria branca segregacionista que governava o país, liderada por Ian Smith. Cabe aqui esclarecer que, após a concessão da independência pelos britânicos, o regime branco liderado por Ian Smith declarou uma independência unilateral, governando o país com “mão-de-ferro” num regime de segregação racial.

Como eram contrários à independência dos movimentos nativos africanos, os regimes minoritários e segregacionistas que governavam a Rodésia do Sul e a África do Sul do *apartheid*

passam a apoiar política, econômica e militarmente a Renamo na sua luta armada de desestabilização de Moçambique contra a Frelimo, fornecendo logística militar: armas, fardamento, meios de comunicação, combustível, para os seus ataques armados contra infraestruturas econômicas, sociais, viaturas e pessoais.

Desta maneira, a Renamo inicia em 1976 uma guerrilha contra a Frelimo, realizando ataque às populações, destruindo infraestruturas sociais como hospitais, escolas, estradas e pontes, linhas de energia, barragens, desaguando em uma guerra-civil. Pessoas eram raptadas para serem incorporadas nas fileiras dos dois exércitos, vários estrangeiros são mortos, inúmeros massacres acontecem- mas sempre com acusações mutuas sobre a autoria, poços de água foram envenenados, estradas minadas, pontes, barragens, etc. Na obra estudada, por exemplo, pouco a pouco a guerra vai tomando conta de aldeias e assombrando a população:

Depois, os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos. A guerra é uma cobra que usa os nossos próprios dentes para nos morder. Seu veneno circulava agora em todos os rios da nossa alma. De dia já não saíamos, de noite não sonhávamos. O sonho é o olho da vida. Nós estávamos cegos (COUTO, 2015, p.16).

Na década de 1980, o auge da guerra-civil, os moçambicanos vivem na penúria e Moçambique é declarado o “país mais pobre do mundo”, ao mesmo tempo que vive uma explosão do nacionalismo, com novas estruturas político-administrativas socialistas e uma democracia de base, como o “chefe de 10 casas”, chefe do quarteirão, círculo do posto, grupos dinamizadores, células do partido nos bairros, nas empresas públicas, hospitais, etc.,

Em 1984, numa tentativa de aliviar a situação precária do país, Samora Machel e Peter Botha líder do regime segregacionista do apartheid assinam um tratado de não-agressão, no qual a Frelimo compromete-se a deixar de apoiar a luta de libertação da África do Sul liderada pelo ANC – Congresso Nacional Africano- e o regime do apartheid se compromete a deixar de apoiar a Renamo. A Frelimo desativa as bases do ANC em Moçambique, o que é visto como traição, mas o regime do apartheid continuou apoiando a Renamo.

Logo, a guerra-civil em Moçambique continuou e foi se tornando mais insustentável a cada ano. Tal como com a guerra civil em Angola entre o Movimento Popular de Independência de Angola (MPLA) e a União para a Independência Total de Angola (UNITA), a guerra em Moçambique entre a Frelimo e Renamo se prolongou por vários anos- mais precisamente por 16 anos. Como resultado desses anos de guerra-civil, a economia e as infraestruturas sociais ficaram destruídas, além dos próprios traumas da guerra fruto do terror, mortes, estupros, bombardeamentos, massacres, mutilações por armas de fogo e minas terrestres, etc. Por conta de inúmeras pressões, em 1990, a Frelimo abre-se ao multipartidarismo, mudando a Constituição e

acabando com o regime de partido-único, abrindo espaço para a criação de diversos partidos políticos. Assim, a República Popular de Moçambique, transforma-se em República de Moçambique (LANGA, 2016).

Todas essas mudanças visam acomodar as exigências da comunidade internacional e assegurar a entrada da Renamo na disputa política. É nesse cenário que são assinados os Acordos de Paz em 1992, onde a Frelimo e a Renamo comprometem-se em “calar as armas” e entrar na disputa política. Após dois anos de preparação, são realizadas as primeiras eleições gerais multipartidárias - em 1994 - para os cargos de Presidente da República e deputados da Assembleia da República em um regime presidencialista, em que o presidente da república é eleito por voto direto e, assim, seu partido elege uma lista de deputados para os representar no Parlamento. No final da guerra-civil, Moçambique contabilizou mais de um milhão de mortos, cerca de 1,5 milhões de deslocados e refugiados moçambicanos nos países vizinhos por causa da guerra (SERRA, 2013).

Terra Sonâmbula é uma representação (MAKOWIECKY, 2013)³ do hibridismo - “a fusão de diferentes tradições culturais e seus conflitos” (HALL, 2011, p. 91) - na sociedade moçambicana pós-independência. Compreender essa paisagem de guerra, de deslocamento, de fome e miséria é crucial para analisarmos a obra, pois muitos dos conflitos surgem dessa realidade, como a crise de identidade; o sentimento de não pertencimento à língua (portuguesa), à cultura, entre outros.

Identidades na pós-modernidade

O debate sobre o termo *identidade* e seus desdobramentos mostra-se hoje como uma preocupação não apenas da Sociologia, da Antropologia, da Psicologia, mas ganha espaço cada vez mais em outras áreas do conhecimento. Falar de identidade é tão complexo quanto refletir sobre o conceito em si mesmo, afirma Hall (2011). Para Ferreira (2002) *apud* Silva (2008), é um conceito sem lugar, já que faz referência a algo que não é fixo e por isso está em constante transformação e construção.

Hall (2011) oferece uma contribuição relevante ao tema e a pesquisa que realizamos ao tratar da condição do sujeito pós-moderno, que antes era visto como “portador de uma identidade unificada e estável”, mas que, no entanto, “está se tonando fragmentado, descentrado”, já que agora passa a ser portador não de uma, mas de várias identidades. Segundo ele, a identidade na

³ Deve-se esclarecer que representação aqui não será pensada a partir de uma ideia mimética da realizada e muito menos no sentido platôniano de linguagem como representação de uma realidade, em que há uma correspondência direta entre linguagem e coisas do mundo, mas sim como uma construção ideológica, histórica, social e de um imaginário coletivo.

pós-modernidade é “uma celebração móvel”, sendo transformada, modificada continuamente face à maneira como somos representados ou interpretados nos sistemas culturais ao nosso redor. Assim, o sujeito pode assumir identidades distintas em momentos vários, não sendo essas identidades unificadas ou coerentes, mas instáveis, contínuas e contraditórias. O autor, então, define três concepções distintas de identidade: do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

O primeiro é visto como sendo uno, centrado, cujo núcleo do “eu” interior (identidade) nascia com ele e se desenvolvia ao longo de sua vida, no entanto permanecia essencialmente o mesmo até o fim de sua existência. O segundo se caracteriza por entender a identidade como um resultado da interação entre o indivíduo e a sociedade. O centro do “eu” interior se (trans)forma a partir da relação com outros mundos culturais, com outras identidades. “A identidade, então, costura o sujeito à estrutura” (HALL, 2011, p.12). Isso porque, ela preenche o espaço entre o eu e o mundo ou o interior e o exterior.

O terceiro, como já foi apresentado anteriormente, é marcado por não ter uma identidade permanente e imutável. Logo, Hall nos expõe que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (*Ibid*, p.13). Contudo, essa identidade multifacetada é, segundo ele, intensificada na condição da diáspora. Isto porque há uma tensão entre o lugar de origem e o lugar de destino, em que o sujeito não consegue se reconhecer em nenhum dos lugares e vive sempre em um “não-lugar” (BHABHA, 2013).

Os personagens vivenciam a “celebração móvel” de suas identidades. Muindinga, por exemplo, vive em constante crise identitária como se pode ler no excerto abaixo:

O jovem passa a mão pelo caderno, como se palpasse as letras. Ainda agora **ele se admira: afinal, sabia ler? Que outras habilidades poderia fazer e que ainda desconhecia?**

— Tuahir, não se zanga se lhe chamar de tio...

— Que queres, diga lá?

— **Me conte sobre a minha vida. Quem eu era, antes do senhor me apanhar?**

— **Tio, tio, tio! Essa palavra só me desgosta...**

— Conte, lhe peço.

— Você nem tem estória nenhuma. Lhe apanhei no campo, ganhei pena de lhe ver aranhaçar, com pernas que já nem conheciam andamento...

— Mas o senhor me conhecia, sabia quem eu era?

— Nada. Você nunca me foi visto. Agora, acabou-se a conversa. Apague a fogueira (COUTO, 2015, p.33, grifos nossos).

Esta passagem corresponde a um dos momentos em que o personagem busca construir ou unificar sua identidade a partir da memória de uma terceira pessoa, no caso Tuahir. A sua amnésia dentro da narrativa pesa profundamente nessa busca. O fato de nomear o ancião de “tio”

é sua tentativa de identificação, de sentir-se próximo de alguém, já que por si só, isso não é possível.

Ao longo da narrativa, Muindinga vai descobrindo coisas que sabe fazer, como ler, escrever, lembra da escola e do barulho dos meninos brincando. Esses fragmentos de memória, a leitura dos cadernos de Kindzu e suas experiências com Tuahir vão pouco a pouco construindo a imagem de um garoto sonhador, amável, inteligente e carente. Contudo, não fica claro quem foi Muindinga antes de encontrar o ancião. Neste caso, o autor parece concentrar na personagem uma representação coletiva daqueles que viveram situações traumáticas em guerras das quais não conseguem se lembrar quem foram, mas apenas quem podem ser a partir da superação daquela situação. Os escritos de Kindzu dão para o garoto, mesmo que por “faz de conta”, uma identidade, daí seu apego com os cadernos:

Muidinga insiste depois de um silêncio. O velho já tinha regressado ao cantochão.

— Vou dizer. Estou a pensar eu sou Junhito.

— Quem é Junhito?

— Junhito, esse menino do escrito que eu li, aquele da capoeira.

— É pena não ser mesmo. Porque se fosse galinha, já eu lhe depenava para um bom caril (COUTO, 2015, p.38).

O mesmo podemos perceber na seguinte passagem:

O moço lhe pede que se junte a ele numa estranha brincadeira.

— Tio, vamos fazer um jogo. Vamos fazer de conta que eu sou Kindzu e o senhor é o meu pai!

— Seu pai?

— Sim, o velho Taímo.

Tuahir negou. O tal Taímo era um falecido. E com os falecidos nunca é bom brincar. Ainda por cima era um morto desconsolado (COUTO, 2015, p. 149).

Nota-se que a tentativa de se agarrar em alguma forma de identificação faz com que ele se imagine sendo outras pessoas, mas ao mesmo tempo, percebemos que seu tio não leva muito a sério essa sua busca, pois para ele é melhor esquecer tudo que passou e começar uma nova vida, um novo caminho:

O rapaz repete, sacudindo o falso-dito tio.

— Me lembrei, juro!

— Te lembraste o quê?

— Das vozes, da barulheira dos outros meninos.

— Escuta uma coisa de vez por todas: **nunca houve nenhuns outros meninos, nunca houve nada. Ouviste? Fui eu que te apanhei, baboso e ranhado, faz conta tinhas sido dado parto assim mesmo. Nascestes comigo.** Eu não sou teu tio: sou teu pai (COUTO, 2015, p. 36, grifos nossos).

Todavia, mesmo Tuahir passando uma postura de portador de uma identidade estável, no fundo ele também tinha a necessidade de se identificar com alguém e manter viva suas memórias:

No dia seguinte, já Muindinga despertava, fortalecido. Era uma criança a nascer, quase em estado de saúde. O velho se contenta: seus filhos já quase não deixavam memória. Sentia saudade de ser pai, era como se voltasse a ser jovem.
— Te vais chamar Muindinga, decidi. Era o nome que tinha sido dado a seu filho mais velho, ido e esvaído nas minas do Rand (COUTO, 2015, p. 52).

Esse momento na obra também é fundamental para Muindinga, pois o processo de construção de identidade se inicia no momento em que nascemos e um nome nos é dado. De fato, “não somos o nosso nome” (SILVA, 2008), porém é a partir dele que começamos nossa busca por nos afirmarmos na sociedade. Muindinga, até essa cena, não tinha nada além do desejo de suas memórias, era chamado de miúdo por Tuahir, e quando um nome lhe é dado, passa a querer saber outras coisas sobre ele, pois acredita que um nome não basta para compreender a si mesmo. A crise de identidade vivida na obra é intensificada pela condição pós-independência. Havendo um choque entre o novo – caracterizado pela língua escrita - e o tradicional – representado pela oralidade. Isto porque:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimento de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.167).

A jornada de Muindinga e Tuahir se faz no entrelaçamento dessas duas condições do sujeito moçambicano: 1) Aquele que sabe ler e escrever na nova língua oficial – o português; 2) Aquele que não detém formalmente a língua oficial, mas guarda um grande conhecimento sobre as crenças e as histórias dos antepassados, servindo de conselheiro para os mais novos.

Desta maneira, os dois trocam suas diferentes vivências: o garoto lê os escritos para o ancião nos momentos de solidão; e o velho Tuahir vai, ao longo do caminho, falando das tradições moçambicanas sobre os mortos, as mulheres, as aldeias, entre outros temas.

Não há em Muindinga uma rejeição ao passado, muito pelo contrário, ele escuta atentamente as histórias de Tuahir com muito respeito. Essa sua admiração pela tradição torna-se mais evidente quando o personagem Siqueletos – ancião e último sobrevivente de uma aldeia - morre diante dos dois, ou nas palavras do autor “vira semente”:

Muidinga pousou os cadernos, pensageiro. A morte do velho Siqueleto o seguia, em estado de dúvida. Não era o puro falecimento do homem que lhe pesava [...] A gente vai chegando à morte como um rio desencorpa no mar: uma parte está nascendo e, simultânea, a outra já se assombra no sem-fim. Contudo, no falecimento de Siqueleto havia um espinho excrescente. **Com ele todas as aldeias morriam. Os antepassados ficavam órfãos da terra, os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições. Não era apenas um homem mas todo um mundo que desaparecia** (COUTO, 2015, p.82, grifos nossos).

Vemos que o garoto compreende a importância de Siqueletos para a história do seu povo. A morte do personagem representava também a morte das tradições, a morte dos ensinamentos via oralidade, dos antepassados, assim como também morria um pouco a língua local falada pelo ancião a qual era desconhecida pelo garoto, mas não por Tuahir.

Nação como comunidades imaginadas

Segundo Hall, “As culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural” (2011, p. 47). Isto porque:

A condição de homem (sic) exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo - como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo ao qual ele pode até não dar nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (SCRUTON, 1986, apud Hall, p. 48).

Assim, o autor fala da necessidade do sujeito de se definir a partir de uma identidade nacional, que soa a ele como algo de sua essência, ou seja, algo com que já nascemos. Daí a precisão de nos identificarmos como brasileiro, moçambicano, francês, árabe, marroquino, antilhano, etc. No entanto, Hall defende que as identidades nacionais não nascem conosco, elas são formadas e transformadas no interior da representação, ou seja, sabemos o que significa ser moçambicano ou português, por exemplo, devido o modo como esses são representados pela cultura nacional. O autor nos esclarece esse pensamento ao dizer que:

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (HALL, 2011, p. 51).

Esses sentidos nascem das histórias, da literatura, das narrativas populares que são contadas sobre determinada nação, criando imagens que simbolizam ou representam a essência que “dá sentido” à nação. Desta forma, Benedict Anderson (2008) explica que a identidade

nacional é uma comunidade imaginada, e as diferenças entre as nações estão nas maneiras diferentes que foram imaginadas.

Apesar das diferenças de classes, gênero, raça e língua - no caso de Moçambique - que existam entre os membros de uma nação, a cultural nacional procura unificá-los, representando todos como parte de uma mesma “grande família nacional”, como nos coloca Hall (2011). Contudo, o referido autor nos esclarece que “em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade” (HALL, 2011, p. 62).

A tentativa de identificação com uma cultura nacional é perceptível em vários personagens dos escritos de Kindzu. A começar por ele mesmo, que desde pequeno mantinha amizade com um indiano chamado Surendra. Sua família o alertava dizendo que um *monhé* – forma pejorativa de chamar um indiano – não poderia se afeiçoar a um amigo preto, porém ele manteve essa ligação durante muitos anos.

Podemos perceber que a implicância da família de Kindzu com sua amizade se dá muito mais por um conflito identitário, do que por uma questão moral: “Surendra sabia que minha gente não perdoava aquela convivência. Mas ele não podia compreender a razão. Problema não era ele nem a raça dele. Problema era eu. Minha família receava que eu me afastasse de meu mundo original” (COUTO, 2015, p.23).

Esse conflito identitário recai sobre sua nacionalidade, pois quanto mais ele se aproximasse de seu amigo indiano, mas poderia “perder” sua ligação com suas origens moçambicanas. Essa posição mascara a concepção de que nossa identidade nacional é uma construção social e histórica. Logo, para os familiares de Kindzu o ato de nascer em algum lugar já era suficiente para que esse processo de identificação se concretizasse, assim não levavam em consideração as experiências do sujeito no mundo social. Kindzu e Surendra encontravam mecanismos que pudessem de alguma forma aproximar suas identidades – de início tão distantes:

— Vês, Kindzu? Do outro lado fica a minha terra.

E ele me passava um pensamento: nós, os da costa, éramos habitantes não de um continente mas de um oceano. **Eu e Surendra partilhávamos a mesma pátria: o Índico.** E era como se naquele imenso mar se desenrolassem os fios da história, romances antigos onde nossos sangues se haviam misturado. Eis a razão por que demorávamos na adoração do mar: estavam ali nossos comuns antepassados, flutuando sem fronteiras. Essa era a raiz daquela paixão de me encasear no estabelecimento de Surendra Valá.

— **Somos da igual raça, Kindzu: somos índicos!** (COUTO, 2015, p. 24, grifos nossos).

Apesar dessa tentativa, as identidades nacionais, como vimos anteriormente, precisam da representação de uma coletividade para se estabelecerem como tal. Desta maneira, essa

denominação “índico” utilizada pelos personagens só é possível no interior de suas experiências, mas não eram válidas para os outros membros da comunidade.

Como já dissemos, na situação da diáspora, as identidades tonam-se ainda mais conflituosas (HALL, 2003), pois o deslocamento ou a partida de sua terra de origem, traz o anseio do retorno e a construção idealizada de sua nação. Esse sentimento pode ser compreendido na narrativa, sobretudo, através da esposa de Surendra:

Sua mulher Assma não aguentara o peso do mundo. Todo o dia ela ficava na sombria traseira do balcão, cabeça encostada num rádio. Escutava era o quê? Ouvia ruídos, sem sintonia nenhuma. **Mas para ela, por trás daqueles barulhos, havia música da sua Índia, melodias de sarar saudades do Oriente.** Dos paus de incenso esvoavam fumos. Os olhos de Assma seguiam aqueles perfumes, dançando em tontas direcções. Ela adormecia embalada pelos ruídos (COUTO, 2015, p. 22, grifo nosso).

Hall (2003) nos esclarece que há uma dificuldade sentida pelas pessoas ao retornarem ao seu lugar de origem, pois aquela terra idealizada ou imaginada (ANDERSON, 2008) não está mais lá, se transformou, não é mais a mesma.

A condição da diáspora também faz emergir o sentimento de não pertencimento, isto é, de deslocamento diante daquele novo lugar. Podemos compreender essa situação através da passagem do livro em que ao ser ameaçado e ter a sua loja incendiada, Surendra decide ir embora da aldeia:

Eu não queria entender o lojeiro. Porque suas palavras matavam a miragem de um oceano que nos unira no passado. Afinal, Surendra estava sozinho, sem laço com vizinhas gentes, sem raiz na terra. Não tinha ninguém de quem despedir. Só eu. Ainda insisti, subitamente pequenito, entregando ideias que meu peito não autenticava. Que aquela terra também era a dele, que todos cabiam nela. Só no falar senti o sabor salgado da água dos olhos: eu chorava, o medo me afogava a voz.
— Que pátria, Kindzu? Eu não tenho lugar nenhum. Ter pátria é assim como você está fazer agora, saber que vale a pena chorar (COUTO, 2015, p.25).

A sensação de deslocamento é percebida por Hall (2003) não apenas como uma condição de quem fez uma longa viagem, mas pode ser vivida também por aqueles que estão – aparentemente - “em casa”. A condição de “não se sentir mais em casa” é vivida tanto por Kindzu como por Farida - uma mulher que ele encontra em um navio e promete que encontraria o filho dela - Gaspar. Isso porque mesmo os dois não tendo saído de seu país de origem, as mudanças decorrentes da colonização portuguesa em Moçambique reconstroem traços de suas identidades, sobretudo de suas identidades nacionais:

Entendia o que me unia aquela mulher: nós dois estávamos divididos entre dois mundos. A nossa memória se povoava de fantasmas de nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam

em nossas línguas indígenas. Mas nós já só sabíamos sonhar em português. E já não havia aldeias no desenhar de nosso futuro (COUTO, 2015, p. 90).

A disputa interna vivenciada por eles entre se identificarem com suas aldeias de origem ou com a nova nação “Moçambique” repleta de influências coloniais, configura-se em uma crise de identidade profunda, por isso Farida diz a Kindzu que “Pode acabar no país, Kindzu. Mas dentro de nós, dentro de nós essa guerra nunca mais vai terminar” (COUTO, 2015, p. 101).

Vale ressaltar que mesmo antes do início da guerra civil, Farida nunca conseguiu se sentir em casa em sua aldeia, pois algumas tradições e crenças locais a fizeram uma criança órfã e solitária, distante de todos os habitantes e até mesmo de seu filho. Sua mãe teve uma gestação de gêmeos, e logo após o nascimento, teve que escolher qual filha viveria e qual seria sacrificada para que a aldeia não fosse amaldiçoada. Contudo, mesmo após o feito – aparente- de sua mãe⁴ perante os aldeões, ela sempre seria vista como amaldiçoada, pois viveu a partir da morte de uma outra criança. Desta forma, qualquer adversidade da aldeia lhe era atribuída a causa.

Em uma dessas ocasiões, os habitantes acreditam que sua mãe não havia de fato matado a outra criança e por isso a seca assolava a localidade. Assim, a levam para um ritual de purificação da terra para que as chuvas voltem a cair, porém nunca mais retorna – acredito que é morta no ritual – para junto de sua filha Farida.

Após ser abusada por um português, Farida engravida e volta para sua aldeia, porém seguindo os conselhos de uma tia, doa o filho para uma missão de padres, pois a pele mais clara dele poderia trazer mais estigmatização para ela dentro da comunidade. A história de Farida na sua aldeia nos faz compreender o motivo de sua partida em busca de outros lugares, assim como também da “guerra dentro dela” a qual se referia para Kindzu, é uma guerra de identidade, uma guerra de necessidade de pertencimento, de identificação com uma coletividade.

Langa (2016) vai ao encontro de nossa perspectiva, ao compreender que os problemas identitários ligados à situação diaspórica, vai muito além da saudade e do sentimento de não pertencimento, pois acarretam para o corpo físico e mental o peso do deslocamento: depressão, estresse, adoecimento, problemas com álcool ou até mesmo problemas mentais como agressividade, surtos, etc. Nesse sentido, em *Terra Sonâbula* após migrar para outra localidade – Matimati- Surendra apresenta um comportamento bem diferente do habitual:

— Sente. Quero falar alguma coisa. Você é amigo de Surendra, já vi. Mas esse monhé não está bom da cabeça, o gajo não bate cem. É bom você se prevenir. E continuou: esse gajo anda com pensamentos aéreos, mais distraído que a lua. Parece está aqui enquanto nem (COUTO, 2015, p.109).

⁴ Aparente, pois ela não chega a matar a filha, mas faz com que seja levada para longe do local, contudo os outros membros da aldeia não sabem.

Essa mudança de postura, desagua em um surto pouco antes da chegada de Kindzu em Matimati e do reencontro com o amigo:

— Surendra!, chamei enquanto me levantava. Contudo, o indiano pareceu nem me ver. Estava diferente, os cabelos pretos caindo em desmazelo sobre a testa. Magrecera, o corpo lhe fugia dentro da roupa [...] Antoninho interrompeu o momento, falando atrapalhadamente:

— Camaradas patrões: nem imaginam o que ele fez!

Apontava Surendra como se este inexistisse. Assane se irritou e pediu que fosse dado o imediato relatório. Antoninho contou o que passara: **Surendra tinha saído para a praia, depois do almoço. Levou a esposa junto com ele. Depois, juntou uns paus e improvisou uma jangada [...]. Ao fim da tarde, já o indiano tinha completado sua improvisada obra. Deitou a jangada no mar, colocou nela Assma. Foi entrando, ondas adentro e, quando já não pousava o pé no fundo, longamente beijou a esposa na testa.** Depois, apontou a jangada numa escolhida direção e lhe deu um empurrão com força. Ficou acenando uma despedida:

— Vai, Assma! **Volta na sua terra!** (COUTO, 2015, p. 112, grifos nossos).

Logo após o relato, Kindzu se recorda de uma mulher que foi resgatada do mar depois de quase se afogar e estava na praia sendo abusada por alguns pescadores. Na altura, a mulher a qual ele tentou ajudar lhe pareceu familiar, contudo jamais imaginou que seria a esposa de seu antigo amigo. De imediato, ele alerta que sabe onde Assma estaria e chama a todos em direção à praia. Contudo, Surendra não retorna de seu momento de surto: fica parado inerte, deita-se no chão com o olhar perdido e tudo que responde é “Assma está quase a chegar na Índia” (p.113).

Há em Surendra a idealização de uma nação chamada Índia, e de que o retorno para lá resolveria os problemas os quais ele e sua esposa estavam passando. Assim, ele acreditava que o sentimento de deslocamento iria ser extinto ao pisar nas terras em que nasceu. Essa posição não leva em consideração o fato de que não apenas as identidades nacionais estão em constantes transformações, mas também a imagem que fazemos das nações. Logo, mesmo que Assma desembarcasse na Índia, aquele país de suas memórias não existiria mais, conseqüentemente, a sensação de não pertencimento iria acompanhá-la onde quer que fosse, pois trata-se de uma condição da modernidade, sobretudo, após a experiência da diáspora (HALL, 2009). É um “sentir-se estrangeiro” em seu próprio país.

Considerações finais

Hall (2011) esclarece que “A maioria das nações consiste de culturas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta - isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (p.60). A narrativa de Mia Couto nos apresenta um pouco o hibridismo

cultural de Moçambique a partir das diferenças de língua, de crenças e a convivência com inúmeros estrangeiros, com culturas e religiões diferentes.

As histórias dos personagens constroem para nós leitores a imagem de que as nações são construídas, sobretudo, de diferenças, e que as tentativas de apagamento do “outro” à medida que tentamos reafirmar um “eu”, resulta, muitas vezes, em conflitos sangrentos, isolamento e estigmatização daquele que é diferente, assim como vivenciou Farida, Surendra, Assma e Kindzu na obra estudada.

Essa situação é nomeada por Hall (2009) como estratégia política por ele de multiculturalismo conservador, que “insiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria” (p.51). Entretanto, em um país multicultural como Moçambique - o qual antes da Guerra de Independência possuía aproximadamente 40 grupos étnicos-linguísticos distintos, torna-se um desafio difícil e doloroso. Hall (2003) acredita que

Multicultural 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 retém algo de sua identidade ‘original’[...] ‘Multicultural’, entretanto, é, por definição, plural (HALL, 2003, p.50).

A imposição de uma língua – a portuguesa – sem levar em consideração todo o contexto multicultural dos habitantes, faz com que os sujeitos não se reconheçam nela e em seus desdobramentos, isto acontece, principalmente, com os mais velhos. O oposto acontece com os mais jovens, que ao nascerem numa sociedade pós-independência, têm um contato maior com a língua do colonizador e não aprendem e não se identificam com as línguas locais.

Essa situação linguística nos foi apresentado por Muindinga e Siqueletos já que o contato entre eles é feito por intermédio da tradução de Tuahir da língua local falada pelo ancião para a língua portuguesa.

A própria escrita de Mia Couto evidencia essa pluralidade linguística, pois o autor ao longo das narrativas traz para o vocabulário do português palavras comuns de línguas locais a exemplo de changana/ronga, exemplo: machimombo (ônibus), monhé (indiano), xipoco (fantasma, assombração), entre outras.

A busca de Muindinga e Tuahir por suas identidades mesmo diante de um cenário de fome, miséria e destruição nos mostra a necessidade dos indivíduos de se definirem em meio a coletividade, e que essa auto-identificação se torna uma forma de não apenas compreender seu interior, mas de entender o mundo ao seu redor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de lima, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003.

COUTO, Mia. **Terra Sonâmbula**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Tradução Tomaz da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Organização: Liv Sovik, Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. **Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes**. 2016. 563f. - Tese (Doutorado) –Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2016.

MAKOWIECKY, Sandra. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, v.4, n. 57, p. 2-25, 2013.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações. Tomo II. (Do século XIX aos nossos dias)**. São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

SERRA, Carlos. **Em Cima de uma Lâmina: um estudo sobre precariedade social em três cidades de Moçambique**. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

SILVA, Tormaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda: 2008.

TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. Tradução de Maria. Clara Correa Castello. 3ª edição. SP: Editora Perspectiva, 1970.