



UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO ACADÊMICO LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO  
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA  
E LITERATURA

CÍNTIA RIBEIRO DA ROCHA

**RELIGIOSIDADE E RESISTÊNCIA**

Uma Análise de *O Outro Pé da Sereia*, de Mia Couto

MONOGRAFIA DE ESPECIALIZAÇÃO

CURITIBA - PR

2018

CÍNTIA RIBEIRO DA ROCHA

**RELIGIOSIDADE E RESISTÊNCIA:**

Uma Análise de *O Outro Pé da Sereia*, de Mia Couto

Monografia de Especialização apresentada ao Departamento Acadêmico de Literatura Africana, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de “Especialista em Ensino de Língua Portuguesa e Literatura.” -

Orientador: Prof. Dr. Márcio Matiassi Cantarin

CURITIBA - PR

2018



Ministério da Educação  
Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Diretoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
Especialização em Ensino de Língua Portuguesa e Literatura



### **TERMO DE APROVAÇÃO**

Religiosidade e Resistência – Uma Análise de O Outro Pé da Sereia, de Mia Couto

Por

**CINTIA RIBEIRO DA ROCHA**

Monografia apresentada às 09:15, do dia 4 de agosto de 2018, como requisito parcial para a obtenção do título de especialista no Curso de Especialização em Ensino de Língua Portuguesa e Literatura, Turma , ofertado na modalidade de Ensino a Distância, pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Câmpus Curitiba. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO.

---

marcio matiassi cantarim  
UTFPR - Curitiba  
(orientador)

---

MARCELO FERNANDO DE LIMA  
UTFPR - Curitiba

---

Marcelo Franz  
UTFPR - Curitiba

Aos meus ancestrais que abriram caminhos em  
suas travessias para que a minha jornada fosse  
menos árdua. À minha família carnal e espiritual,  
que me dá força e base para ressignificar  
positivamente a minha existência

## **AGRADECIMENTOS**

A Zâmbi e aos Orixás pela força, saúde, concentração, determinação e bênçãos - sem as quais nada teria se concretizado.

Ao meu companheiro Júlio Rocha pela paciência, escuta, envolvimento e apoio incondicional. À Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), seu corpo docente, direção e administração, em conjunto com a Universidade Aberta do Brasil (UAB), que forneceram subsídios bem como a oportunidade para eu avançar em meus estudos e me tornar uma docente mais instrumentalizada para a minha prática.

Ao meu orientador Márcio Matiassi Cantarin, pelo suporte no pouco tempo que lhe coube, pelas suas correções, incentivos, orientações preciosas e confiança.

A Laércio Ribeiro, meu tio, (in memoriam), uma pessoa de mente e espírito livre, que me ensinou o gosto pelo conhecimento e o quanto este é libertador em muitos sentidos.

## RESUMO

ROCHA, Cíntia Ribeiro. Literatura e Resistência: Uma Análise de *O Outro Pé da Sereia*. 2018. Monografia (Ensino de Língua Portuguesa e Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Comunicação, Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2018.

Esta pesquisa apresenta uma análise da religiosidade africana como um elemento de persistência da subjetividade do colonizado, que culminará também em uma resistência política em resposta às ações opressivas do colonizador europeu. Tais dados serão verificados e colocados em relevo na obra *O Outro Pé da Sereia* (2007) de Mia Couto, autor moçambicano. Discute os conceitos de *pós-colonialismo* e *realismo animista* voltados para a crítica literária, mais especificamente, as Literaturas Africanas de língua portuguesa. Confronta os elementos do estudo realizado por Albert Memmi *O Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador* (2007), principalmente quando o autor foca no retrato dos que foram oprimidos no continente africano. Em virtude de alguns questionamentos realizados no decorrer do trabalho, a pesquisa verificou que embora a análise de Memmi seja uma referência - tanto para a crítica literária focada nas literaturas que refletem o fenômeno do colonialismo, quanto para os estudos pós-coloniais em si – esta não contempla totalmente as possibilidades de ação política e as estratégias desenvolvidas (consciente ou inconscientemente) para a preservação identitária, neste caso, dos povos africanos. A análise traz como resultado do estudo algumas alternativas de leitura da reconstituição da identidade africana pela manutenção, em algum nível, do aspecto religioso apresentado em um universo onírico e poético presentes na escrita de Couto.

**Palavras-chave:** (Literatura Africana, Pós-colonialismo, Religiosidade, Realismo Animista, Resistência).

## ABSTRACT

ROCHA, Cíntia Ribeiro. **Literature and Resistance: An Analysis of *O Outro Pé da Sereia***. 2018. Monografia (Ensino de Língua Portuguesa e Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Comunicação, Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2018.

This research aims to present an analysis of African religiosity as an element of persistence of the colonized being, which will also culminate in a political resistance in response to the oppressive actions of the European colonizer. Such data will be verified and highlighted in the book *O Outro Pé da Sereia* (2007) written by Mia Couto, a Mozambican author. It discusses the concepts of post-colonialism and animist realism focused on literary criticism, more specifically African Literatures of Portuguese language. He confronts the elements of the study by Albert Memmi, *O Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* (2007), especially when the author focuses on the portrait of the oppressed on the African continent. Due to some inquiries that has been made along the course of this research, it verified that although Memmi's analysis is a reference - both for literary criticism focused on the literature that reflects the phenomenon of colonialism and for postcolonial studies itself - this does not fully contemplate the possibilities of political action and the strategies developed (consciously or unconsciously) for the identities preservation, in this case, of the African peoples. The analysis brings up as a result of the study some alternatives of reading the reconstitution of the African identity by the maintenance, in some level, of the religious aspect presented in a dream and poetic universe featured in Couto's writing.

Keywords: African Literature, Postcolonialism, Religiosity, Animist Realism, Resistance.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	08
2	O PÓS-COLONIALISMO EM FUNÇÃO DO VISÍVEL E DO INVISÍVEL .....	16
2.1	O Retrato do Colonizado e do Colonizador.....	18
2.2	Os Valores Civilizatórios Negro-Africanos .....	24
2.3	O Realismo Animista – Um Olhar Africano .....	
3	ENTRE A SEREIA E NOSSA SENHORA – UM UNIVERSO HÍBRIDO.....	32
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	39
	REFERÊNCIAS .....	40



## 1 INTRODUÇÃO

Adentrar no universo ficcional africano requer um olhar sensível a um continente heterogêneo em termos de coexistência de múltiplas línguas, culturas e populações. No entanto, há alguns aspectos em comum reconhecidos em grande parte dos povos que habitam este rico espaço de vivências e histórias transmitidas ao longo do tempo. Focando no continente africano, a partir da tradição oral e escrita de um determinado povo é possível encontrar a construção de sua identidade, exemplificação de seus costumes e legados através de elementos próprios das culturas. Um desses exemplos que é fundante, bem como vital para a formação das sociedades, é o da religiosidade. Quando se fala dos povos tradicionais, estes são permeados por uma hierarquia na qual a perspectiva religiosa intermedia, desde as relações afetivas até as políticas. Esta dimensão da cultura também dá voz e poder aos seus membros, tanto quanto orienta o modo de produção dos povos em geral<sup>1</sup> e o contato com outras culturas. A vida em grupo faz sentido se o mundo visível e invisível funcionarem de modo uno, no qual a comunicação, através de elementos da natureza, com os antepassados e a ancestralidade, torna-se constante.

Quando analisamos o processo de modificações das estruturas sociais provocados pelo colonialismo certas características sociais se perdem dando lugar a outras. Entre o que se perdeu e o que se construiu dentro dessa modificação contrapõem-se memórias e perdas dessas memórias com importantes reflexos nas obras literárias. Nos “lugares de memória”, reelaboram-se narrativas que podem ter uma função utilitária dentro de uma dada comunidade. A manutenção da memória e a transmissão dela para as próximas gerações constitui uma das ações mais decisivas para a busca da identidade. À essas ações, espera-se alcançar algum nível de “longevidade textual” tal como nos aponta Luiz Costa Lima:

a longevidade artística, como bem se sabe, resulta da capacidade do texto constantemente se metamorfosear diante de situações históricas novas. Poderemos neste rumo acrescentar que esgotada a função mítica, um mito pode-se manter se lhe for possível assumir uma nova função: a função literária. (LIMA, 1975: 28)

---

<sup>1</sup> O modo de produção igbo relaciona-se tanto ao modelo tradicional agrário quanto às suas implicações políticas. A maioria dos Igbo, tradicionalmente, eram agricultores de subsistência, cultivavam e ainda cultivam o inhame, mandioca, milho, quiabo, abóbora, feijão, entre outras culturas. CHUKU, G. *Igbo Women and Economic Transformation in Southeastern Nigeria, 1900-1960*. New York: Routledge, 2015. p. 34. Mas, do ponto de vista político é importante destacar a terra era propriedade de comum e era organizada de acordo com grupos de parentesco – esse é uma visão que se estabeleceu a partir de princípios religiosos também. (UBAH, C.N. *Religious Change among the Igbo during the Colonial Period*. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 18, Fasc. 1 (Feb., 1988), pp. 71-91.

No continente africano, a cosmovisão comum dos povos tradicionais tece uma rede complexa de relações sociais que são transpostas e expressas primeiramente na oralitura<sup>2</sup>. Esta, por conta da palavra, configura a perspectiva de mundo dos indivíduos associando-a diretamente com a vida cotidiana, ou seja, não há uma separação entre a experiência religiosa e as outras áreas da vida<sup>3</sup>, tudo faz sentido através da experiência com o sagrado, compondo, assim um sistema de comunicação entre os homens e os seres divinos. A prática de produção e propagação do conhecimento através da palavra falada será incorporada na escrita praticamente como um elemento estético<sup>4</sup>.

Assim como a religiosidade também será configurada como um elemento complexo que apresenta representação do africano numa visão mais sincrética. Analisaremos isto melhor, sobretudo na obra de Mia Couto *O Outro Pé da Sereia* (2006). Tal romance sugere a recriação do contexto histórico da colonização portuguesa na área que compreende Moçambique e retrata as questões políticas e sociais do país contemporaneamente.

O autor apresenta dois núcleos da narrativa que vão se desenvolver concomitantemente: no século XVI uma expedição do jesuíta D. Gonçalo da Silveira saía de Goa, na Índia, com o intuito de converter o imperador do reino Monomotapa e moralizar o seu reino. Em 2002 Mwadia Malunga juntamente com seu marido, Zero Madzero, encontram uma imagem de Nossa Senhora sem um dos pés próximo a um rio e ficam encarregados de levá-la para uma outra cidade. Nesse sentido, é possível fazer uma leitura da imagem projetada no texto tanto do colonizado quanto do colonizador tendo como elemento central a manifestação e importância dada à religiosidade.

As transformações ideológicas ocorridas durante o processo colonial implicaram rigorosamente em que os literatos dessem respostas contundentes em seus trabalhos artísticos em relação aos processos políticos. Toda essa discussão já foi bem sistematizada, por

<sup>2</sup> Esse termo foi proposto pelo escritor haitiano Ernst Mirville nos anos de 1970 para substituir o sintagma "literatura oral" sem se confundir com o termo "literatura escrita". Ver: CASTERA, G. De la difficulté d'écrire en créole. In : *Notre Librairie*. Revue des littératures du Sud. Número 24. Littératures insulaires de Sud. Jan a março de 2001. p.8.

<sup>3</sup> Although traditional African religion varies widely from region to region and people to people, there are a number of things that they all have in common:

1) All things in the universe are part of a whole. There is no sharp distinction between the sacred and the nonsacred. 2) In most African traditions there is a Supreme Being: a creator, sustainer, provider, and controller of all creation. 3) Human society is communal. Ancestors, the living, the living-dead, and those yet to be born are all an important part of the community. The relationships between the worldly and the otherworldly help to guide and balance the lives of the community. Humans need to interact with the spirit world, which is all around them. LUGIRA, A.M., 2009 p.16).

<sup>4</sup> Traditional African lore has always been passed down orally. There is no written set of beliefs, no "holy book" such as the Bible or the Quran. Cultural beliefs and rules for living are passed down from generation to generation by word of mouth. Most African peoples have no written language, but members of the community are trained from childhood to perform prodigious acts of memorization, reciting the whole history of the community for successive generations. (LUGIRA, A.M., 2009 p.16).

exemplo por Robert Fraser em seu excelente *Lifting the Sentence - A Poetics of Postcolonial Fiction*. 2000. O autor distingue em estágios o desenvolvimento das literaturas que passaram por esse processo. Embora esses estágios possam parecer um tanto mecânicos, eles nos auxiliam a compreender em quais parâmetros pode-se localizar a obra de Mia Couto. Em resumo: em primeiro lugar Fraser destaca a fase pré-colonial como sendo aquela de grande diversidade em sua natureza, podendo ser orais ou escritas. Em seguida, o autor distingue os períodos propriamente coloniais ou imperiais em que aparecem as escritas relacionadas aos governos coloniais sejam parcialmente críticos ou francamente colaboracionistas. Um terceiro tipo de transformação ideológica lida diretamente com a resistência. Segundo Fraser, elas são escritas sobretudo durante o período imediatamente anterior à independência dos Estados Nacionais e teriam o objetivo de “liberar a imaginação nativa das amarras imperiais” (p. 8). Para ele, as sequências literárias em períodos da “pós-independência” seriam dedicadas principalmente “à exploração da psique da nação-estado recém emancipada e marcadas por um sentimento de euforia e autoconfiança” (Idem, *Ibidem*).

A obra de Mia Couto dá pistas de se ligar com o estágio supracitado, uma vez que o sentido da construção de todo o fio condutor desta narrativa se passa entre o entendimento do visível e do invisível, o que demonstra algo que é propriamente da cultura africana e que através do contato com os autores que vão construir a literatura destes povos africanos, seja na visão do colonizado ou do colonizador, pode-se caracterizar como algo que sobrevive da opressão.

Dando-se sequência ao pensamento de Fraser, logo depois, identifica-se a existência de uma dissidência interna, influenciadas pela desilusão que se seguiria à independência, com a investigação da política herdada da colonização que culminaria numa crítica de desempenho das elites nativas governantes. Finalmente, como sexto estágio desse desenvolvimento, apareceriam os aspectos transculturais endereçados a um público internacional e não necessariamente aos leitores dos países anteriormente colonizados.

Nesse ponto, diz ele, a própria ideia de nação como um ponto fixo de referência para a sensibilidade artística se dissolve, e esta seria substituída por conceitos mais abrangentes e, acrescentamos nós, “mais abstratos”, de coletividade e de identidade que seriam mais “fluidos” e muito mais complexos do que os presenciados em épocas anteriores (p. 8-9). Este último ponto também é algo que se verifica em *O Outro Pé da Sereia*, as nações forjadas no contexto do colonialismo e neocolonialismo possuem características semelhantes: utilizavam a mão de obra escrava, realizavam a produção de bens de consumo em larga escala, todo lucro gerado era voltado para a metrópole. No aspecto humano, como o africano foi tratado e

utilizado, também não foi diferente: o processo de morte semiótica do corpo e da subjetividade do negro africano desencadeado para justificar o trabalho extenuante das populações do referido continente. Mesmo no processo diaspórico, as atribuições pejorativas e estereotipadas de todo o universo material e subjetivo do sujeito negro foi sendo construído para justificar a supremacia colonial, por exemplo, no Brasil:

(...) pensar o corpo negro construído ao longo da História da sociedade brasileira é refletir sobre um corpo que durante três séculos da História do Brasil foi resumido ao status de mercadoria. Nesta condição, ele desempenhou diversos papéis na estrutura escravocrata colonial. Manipulado como peça comercial, o negro teve o seu corpo vendido, alugado, emprestado, hipotecado ou violentado, manejado de acordo com os interesses e vontades do seu dono por direito legal<sup>5</sup>.

A reconstrução desse corpo como mercadoria confere o status animal a este sujeito, tentando apagar qualquer tentativa de dar substância à memória e patrimônios culturais tanto dos africanos quanto dos afrodescendentes no Brasil. Sob esta perspectiva, qualquer vestígio de características negroides vão sendo reconstruídas como algo pertencente à ideia de demonização tida pela mitologia cristã, na qual tudo que é escuro pertence ao mal e tudo que é claro, conseqüentemente, divino:

(...) a partir do século XVI, o cabelo carapinha, o nariz achatado, a boca grande e carnuda e a pele negra, foram características biológicas associadas a seres primitivos e monstruosos, que habitavam a África, uma terra repleta de magia e fetiche. Neste momento inicia-se a construção da imagem do homem negro africano relacionada à dos demônios bíblicos. (Ibidem, p.62)

Ainda assim, no Brasil colônia, os africanos criam uma série de estratégias de resistência, não apenas pela condição cativa a qual eram submetidos, mas também pelo anseio de se preservar e reviver os seus valores individuais e coletivos constantemente atualizados em sua terra natal. Uma dessas estratégias era pela reativação dos valores civilizatórios africanos no contexto da criação e prática das religiões de matriz africana – a título de exemplo, o *candomblé*. Na busca de se reatar os laços familiares perdidos na travessia do atlântico, as religiões brasileiras de base africana possuem como fundamento: a circularidade – como uma confirmação da existência do mundo visível e invisível, a religiosidade como algo uno à sua existência, a corporeidade – seria a utilização da matéria para a manifestação

---

<sup>5</sup> Felinto, Renata (org). Rodrigues, Joyce Maria. *A Relação do Corpo para a Construção da Identidade Negra in: Culturas Africanas e Afro-brasileiras em Sala de aula*. SP: Fino Traço, 2012. P.61.

da energia divina, a musicalidade – como componente que auxilia nessa manifestação ao levar o sujeito para outras esferas vibratórias, o cooperativismo/comunitarismo – inerente às comunidades africanas, a ancestralidade como a presentificação do pré-existente, a energia vital – como sopro divino em todos os seres vivos do mundo visível e invisível e a oralidade – importante por fazer circular a energia vital na transmissão bem como circulação de conhecimentos, fazendo viva a memória dos que antecederam.<sup>6</sup>

Esses dados serão, de certa forma, representados em *O Outro Pé da Sereia*. Há uma passagem em que um grupo de afro-americanos vai à Moçambique com o intuito de coletar dados para uma pesquisa sobre como ocorreu o processo de escravização no país. Um dos estadunidenses iria com a sua esposa brasileira, Mwadia, uma das personagens moçambicanas centrais do romance, é convocada para participar das atividades que o grupo anfitrião ofereceria aos visitantes e a ela é pedido que os impressione com falsas visões dos espíritos ancestrais (quando de fato ela realmente se comunicava com eles). O narrador menciona: “*Mentir não passa de uma benevolência: revela aquilo que os outros querem acreditar*” COUTO (2006: p.150). À personagem também é sugerido que se aproveite da situação utilizando a educação (aprendizado de língua estrangeira) que lhe foi dada e tentasse seduzir os visitantes - com estórias cheias de imaginação e fetiche sobre a cultura africana, principalmente aquelas ligadas aos espíritos - para ter a possibilidade de se mudar para um lugar com melhores oportunidades e deixar o seu pobre marido:

“ - O melhor seria você conquistar o brother americano, pode ser que ele a carregue para lá para a América.  
 – Ora, Tio, o homem já está bem servido com a brasileira.  
 – O seu feitiço é muito mais forte que esses condombalés lá deles.  
 – Candomblés, rectificou o barbeiro”  
 (Idem: p.134)

Nota-se que pelo teor da narrativa, por conta das referências que são feitas ao Brasil, até mesmo a diáspora africana é colocada como motivo de reflexão dentre os fatos sociais das nações herdeiras da colonização e escravização.

A pesquisa se debruçou na análise de *O Outro Pé da Sereia* a partir da perspectiva da crítica pós-colonial, especialmente na proposta de perfil do colonizado e do colonizador sistematizado por Memmi (2007). Buscamos verificar o quanto se confirmam ou se

---

<sup>6</sup> Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*, São Paulo, Selo Negro, 2005.

reassignificam os valores do colonizado e do colonizador no texto, para, desta forma, verificar a construção das identidades (focando na questão da manifestação da religiosidade). Focando mais na análise da questão religiosa que perpassa vários momentos do romance tanto na construção das personagens quanto do próprio contexto apresentado, verificamos a abordagem do realismo animista.

Como leitora professora, mulher, negra, umbandista, brasileira e falante da língua portuguesa, desde meus anos iniciais na educação pública (como aluna), percebia uma falta de múltiplas vozes na literatura, a qual era validada e tratada como canônica no meio escolar. Além disso, a falta de representação da população afrodescendente em diversos setores da sociedade brasileira sempre foi motivo de estímulo para a construção da minha trajetória como profissional da educação, de modo a contribuir para a minimização dos diversos problemas que a sociedade enfrenta pela má formação das relações étnico-raciais no Brasil fomentado pelo mito da democracia racial. Dessarte, entender o continente africano, de certa forma é entender a pluralidade étnico-racial (porque não dizer religiosa também) existente no território brasileiro. Este trabalho visa contribuir para os estudos literários das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa com o intuito de fortificar o conhecimento em torno da matriz africana no Brasil, suas disparidades e intersecções e não continuar perpetuando a cristalização de cânones que apresentam o sujeito negro, seja africano ou brasileiro, de modo pejorativo e mal estruturado. Esta investigação apresenta uma proposta de análise e reflexão do aspecto religioso na constituição do sujeito e interação social que ainda é motivador de inúmeros conflitos sociais pelo mundo.

Dentre os objetivos que se propõe para esta pesquisa, a questão central foi de analisar o papel da religiosidade na composição da obra do autor moçambicano Mia Couto em *O Outro Pé da Sereia*. Além disso, outras questões foram verificadas como: a estrutura da prosa africana de língua portuguesa à luz das teorias pós-coloniais, bem como o realismo animista e como se confirmam, ou não, as características apresentadas pela teoria de Memmi (2007) na obra de Mia Couto. Ao analisar a obra, considera-se importante analisar se há um projeto

literário/político na obra do literato referido relacionado à religiosidade. Por fim, este trabalho também verificou os efeitos de sentido gerados na obra por conta do sincretismo religioso apresentado.

Esta pesquisa apresentou um caráter exploratório de análise e revisão bibliográfica. No decorrer da pesquisa, foi apresentada a intertextualidade com outros textos de Literatura Africana (independentemente do recorte linguístico) ou de literatura afro-brasileira. Ademais, as teorias críticas que foram utilizadas estão relacionadas ao *pós-colonialismo* e ao *realismo animista*. A primeira toma como base a obra de Albert Memmi *O Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* cujo conteúdo expõe a construção do perfil do colonizado em função das condições sociais imposta nos territórios subjugados pela Europa - dominação esta que foi efetivada a partir da Conferência de Berlim em 1885, na qual se legitimou a partilha do continente africano. Memmi, igualmente, configura a imagem do colonizador, suas estratégias de controle e supressão ideológica bem como usufruto de privilégios. Perante isto, a imposição cultural de novos valores civilizatórios fez com que algumas tensões se estabelecessem com a convivência entre os sujeitos desse cenário: colonizador-colonizado, opressor-oprimido, branco-negro, europeu-africano, língua europeia-língua local e catolicismo-animismo. Por conta disso, foi importante esclarecer alguns pontos dos valores civilizatórios africanos para embasar teoricamente como a cosmovisão destes povos está intimamente ligada com a vida pública e, portanto, questões de ordem política. Antes da análise da obra, há um percurso para a construção do conceito de realismo animista aplicado à crítica literária – como tal teoria consegue mais do ponto de vista do colonizado dar conta de um certo entendimento da lógica do olhar africano para o que está no mundo a partir das forças da naturezas, as divindades, o que está no plano dos espíritos e tudo isso sendo regido pela “força vital”. Por fim, à luz das teorias supraditas, há a análise da obra de Mia Couto, *O Outro Pé da Sereia*. O enfoque do trabalho foi observar o perfil do colonizado e suas ações em resposta à presença do colonizador, suas estratégias de resistência, a persistência da memória como algo que pode vir a reconstituir e ressignificar a sua identidade para si e perante o mundo

## 1 O PÓS-COLONIALISMO EM FUNÇÃO DO VISÍVEL E DO INVISÍVEL

O termo *pós-colonial* pode ser interpretado como algo ligado ao tempo histórico, posterior aos processos de descolonização do “Terceiro Mundo”, ou seja, o fim da era colonialista, atentando-se à formação dos Estados Nacionais realizada no continente africano de maneira arbitrária, ainda mais especificamente no caso lusófono.

A expressão também pode ser interpretada como as contribuições teóricas dos estudos literários e culturais, produzidos em universidades da Inglaterra e Estados Unidos, a partir dos anos de 1980, que se consolidou como crítica ao colonialismo.<sup>7</sup>

Certamente uma das grandes contribuições de tal teoria para os estudos literários é a ruptura com as narrativas que fortificaram e legitimaram as ideologias que justificavam a supremacia de povos em detrimento de outros, através da naturalização de ideias de hierarquização das raças (no seu sentido de constructo social) e valores civilizatórios, isto é, a desconjunção com o processo de colonização. Percebe-se no discurso pós-colonial um engajamento político de desconstrução da dominação ideológica originada com o colonialismo. Os estudos do pós-colonialismo abarcaram não apenas os contextos socioculturais em que as literaturas produzidas pelos colonizados vão ganhando corpo, mas também as condições de sua produção. LEITE (2012) aponta que a obra inaugural no campo dos estudos literários com tais características é *The Empire Writes Back – Theory and Practice in PostColonial Literatures* (1989), de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. Em 1998, estes mesmos autores publicaram um dicionário terminológico *Key Concepts in PostColonial Studies*, devido uma certa confusão que se instalava com a utilização do termo *pós-colonial* e tudo aquilo relacionado a este. Convencionou-se, de acordo com a obra, que *estudos pós-coloniais* compreenderiam as seguintes características:

(...) *questões complexas, variadas e interdisciplinares, como representação, sentido, valor cânone, universalidade, diferença, hibridismo, etnicidade, identidade, diáspora, nacionalismo, zona de contato, pós-modernismo, feminismo, educação, história, lugar, edição, ensino etc., abarcando aquilo que se pode designar como uma poética da cultura e criando alguma instabilidade no domínio dos estudos literários tradicionais. A teoria literária e os estudos de literatura comparada, por seu turno, começam a problematizar alguns desses conceitos e reformulam-se posições.* LEITE (2012: p.132

<sup>7</sup> Pezzodipane, Rosane Vieira. Pós Colonial – A Ruptura com a História Única. <<http://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/5494/4012>> Consultado em 31/05/2018.



Todos esses conceitos são voltados para os estudos literários como manifestações que são transpostas na literatura como algo oriundo da cultura de um povo. Para Homi Bhabha, apenas é possível compreender a totalidade dos processos coloniais e suas desconstruções a partir dos subjugados por esse sistema:

*(...) toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentimento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e pensamentos. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não-canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos objetos d'arte ou para além da canonização da ideia de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. A cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer. BHABHA (1998, p.240)*

Nessa perspectiva, visitar o lugar de fala do oprimido em *O Outro Pé da Sereia* de Mia Couto à luz das teorias pós-coloniais faz emergir parcialmente esta *totalidade* uma vez que através do contexto de produção da obra e a imagem projetada do colonizado lançada em tal obra moçambicana dá pistas desses limites entre a preservação das identidades bem como hibridizações entre as dicotomias colonizador/colonizado e opressor/oprimido.

Para a obra supracitada de Mia Couto, o elemento central que coloca em relevo a tensão de identidades sugerida por uma sociedade colonial é a religiosidade. Um dos fatores de extrema relevância no quesito civilizatório sob o ponto de vista do colonizador, algo indissociável na vida social para o colonizado e motivo de muitos conflitos, a relação com o sagrado de certa forma força a afetação de um grupo pelo outro para assim criar uma terceira possibilidade: a criação da ideia de nação (haja vista a multiplicidade étnica em todo o continente africano) a partir da sociedade colonial. Portanto, faz-se necessário um aprofundamento da dinâmica do texto também em relação a este elemento.

## 2.1. Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador

O domínio colonial lusófono no continente africano perdurou por aproximadamente cinco séculos, e somente em 1975, Moçambique se tornou independente de Portugal após muitos anos de repressão às manifestações culturais, aos ritos, costumes e religiosidade local. É possível conhecer um pouco dessa experiência vivida sob a perspectiva do africano através da literatura. Dessa forma, os escritores acabam se tornando “porta voz” dos processos que recontam suas próprias histórias que foram submetidas à dominação, perda de identidade, racismo, tortura, diáspora e todo tipo de hierarquização que a sociedade regida pela supremacia da branquitude<sup>8</sup> eurocêntrica foi construindo ao longo de sua permanência no continente africano. As grandes navegações a partir do século XVI iniciaram o contato, de caráter exploratório, dos europeus com o continente africano.

Contudo, no final do século XIX, as regras do jogo mudaram, pois a revolução industrial e as mudanças tecnológicas ocorridas na Europa criaram a necessidade de matéria-prima e mais mercado consumidor. Assim, a ocupação e exploração do continente africano, realizada pelos europeus, foram feitas de modo sistemático, pois aumentar o domínio de colônias no continente faria com que consequentemente o consumo da manufatura fosse realizado, ou seja, um negócio muito lucrativo. Assim, é construído o imperialismo ou neocolonialismo institucionalizado em 1885 na Conferência de Berlim, na qual literalmente ocorre a partilha e definição de dominação de territórios pelos ingleses, franceses, alemães e portugueses na África. A partir desse fenômeno, milhares de europeus migram para o continente africano ocupando lugares de prestígio, cargos públicos e administrativos, dessa forma também passam a impor a sua cultura e seus costumes. Para Memmi (2007) se começa a delinear a imagem do colonizado e do colonizador.

---

<sup>8</sup> Bell Hooks coloca em posição de igualdade a construção do conceito de branquitude e negritude (algo que geralmente não é feito para se entender as relações raciais), segundo a autora desta forma não se teria o lugar do “outro” ou o da “outra cultura”, haja visto que os dois conceitos se tratariam de percursos identitários diferentes, desta forma, seria mais fácil identificar a supremacia de brancos em detrimento de negros sendo construída ao longo da história - “Addressing the way in which whiteness exists without knowledge of blackness even as it collectively asserts control. Baldwin links issues of recognition to the practice of imperialist racial domination. My thinking about representations of whiteness in the black imagination has been stimulated by classroom discussions about the way in which the absence of recognition is a strategy that facilitates making a group “the other”. In these classrooms there have been heated debates among students when white students respond with disbelief, shock, and rage, as they listen to black students talk about whiteness, when they are compelled to hear observations, stereotypes, etc. , that are offered as “data” gleaned from close scrutiny and study. Hooks (1999:p.167).

Albert Memmi, escritor e professor nascido na Tunísia, de origem judaica, em sua obra *Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador* escrita originalmente em 1957, realizou um estudo consistente que apresenta um bom referencial de análise das Literaturas Africanas pós-coloniais por ser uma obra clássica, a qual desenvolve e analisa o papel desempenhado bem como as relações subjetivas dos atores principais do contexto da colonização. Ainda, fornece subsídios de algumas categorias que vão delineando comportamentos daqueles que detém facilidades em detrimento daqueles que são explorados. O autor revela o funcionamento da relação colonizador/colonizado e da parcialidade e passionalidade envolvida nessa dinâmica. Ele observa que, a ligação entre estes sujeitos possui um potencial destrutivo e criador, pois dessa relação em que um é afetado pelo outro, haverá uma reconfiguração desses sujeitos

O laço entre o colonizador e o colonizado é, assim, destrutivo e criador. Ele destrói e recria os dois parceiros da colonização como colonizador e colonizado: um é desfigurado como opressor, como ser parcial, incivil trapaceiro, preocupado unicamente com seus privilégios, com sua defesa a qualquer preço; o outro como oprimido, refreado em seu desenvolvimento, comendo com seu pró-pio esmagamento. Assim com o colonizador é tentado a aceitar-se como colonizador, o colonizado é obrigado, para viver, a aceitar-se como colonizado. MEMMI (2007: p.126)

Há certa polarização principalmente no que concerne ao sufocamento das manifestações culturais dos colonizados, promovendo uma tentativa de anulação de sua visão de mundo e do vínculo que o indivíduo estabelece com o seu lugar de origem e morada. A ordem local passa a ser regida por outros valores, colocados como superiores aos outrora vigentes. A questão que depreciava ainda mais a condição do africano é que toda a lógica de organização da sociedade colonial, coerentemente heterogênea, não lhe conferia a voz relevante nas instâncias de poder, dado que não se pressupunha o colonizado ocupar estes cargos, muito menos desfrutar de qualquer privilégio ou se expressar em sua língua nativa:

*O país é ritmado por suas festas tradicionais, até mesmo religiosas, e não pelas do habitante, o dia de descanso semanal é o de seu país de origem, é a bandeira de sua nação que paira sobre os monumentos, é sua língua materna que permite as comunicações sociais, até mesmo suas roupas, seu acento, suas maneiras acabam se impondo à imitação do colonizado. O colonizador participa de um mundo superior, do qual só lhe resta reconhecer automaticamente os privilégios. Há aqueles que não ocupam nem o lugar de colonizado, nem o de colonizador. São os assimilados, por um certo parentesco com quem está no poder e também podem ser os funcionários públicos, a polícia, ou seja, quem está mais perto do poder e não tão subjulgado pelo controle colonial. Todos esses papéis são numa medida mistificados, porém todos se fazem valer do que é vantajoso.*

MEMMI (2007: p.46)

Em paralelo à obra de Mia Couto é relevante observar que há uma outra possibilidade sendo colocada na narrativa no que toca ao sufocamento, pois ainda que a ordem seja eurocêntrica os personagens apresentados e suas trajetórias manifestam aquilo que é pungente em seus modos de estar no mundo. Verificar isso na Literatura Africana de língua portuguesa é de certa forma ir na contramão do que Memmi coloca como a aceitação dos valores opressores em relação à visão de mundo africana.

Na visão de Memmi, o colonizador é o privilegiado, não se tem mais a visão mítica e heróica deste como sendo o desbravador, nobre e aventureiro com a missão quase que divina de levar os valores civilizatórios aos locais ocupados por bárbaros – muito pelo contrário. O objetivo, de fato, do colonizador é o lucro ao ganhar mais, gastando menos, além de se alcançar uma ascensão social que talvez não fosse possível na metrópole.

Algo que será um elemento fundamental para se resumir e refletir sobre essa relação entre colonizador e colonizado é o racismo (a hierarquização das raças), pois é colocado em evidência (de maneira tendenciosa) as diferenças entre o colonizador e o colonizado colocando-as e valorizando-as em benefício do colonizador, assumindo-as como algo definitivo. Desse modo, características culturais, geográficas e históricas são associadas com

aspectos biológicos, isto é, há uma tentativa de se construir um discurso da essência do colonizado para justificar o olhar do colonizador sobre o colonizado de maneira a sustentar o que lhe era conveniente:

*(...) para que o colonizador seja completamente o senhor, não basta sê-lo objetivamente, é preciso ainda que ele creia em sua legitimidade, e para que essa legitimidade seja completa, não basta que o colonizado seja objetivamente escravo, é necessário que ele se aceite como tal. Em suma, o colonizador deve ser reconhecido pelo colonizado.*

MEMMI (2007: p.126)

Nessa perspectiva, Memmi menciona que de acordo com o olhar do colonizador o colonizado é selvagem, o que de certa forma justifica toda a estrutura da colônia e o caráter civilizatório que o imperialismo europeu se impõe; o colonizado é visto como preguiçoso, o que acaba por se tornar uma alegação para se pagar pouco por seu trabalho; o colonizado é projetado, de certa forma, como incompetente, o que “autoriza” o europeu a governá-lo. Percebe-se que se trata de um discurso fortemente construído para ideologicamente entrar na base de pensamento não só dos locais, mas como dos próprios colonizadores de modo a promover os benefícios dos europeus em detrimento dos africanos, fazendo com que estes naturalizem e acreditem em sua própria marginalidade.

Isto endossa a empreitada colonial da maneira mais efetiva possível, já que o oprimido acredita nas razões pelas quais as ações do opressor são legitimadas, este acaba sendo o elemento que assegura a estabilidade colonial, ou seja, que este sistema seja perpetuado e perdure por um longo tempo deixando resquícios disso inclusive contemporaneamente. Memmi apresenta um retrato do colonizado muito aquém ou inerte à sua condição por não ter o poder de se governar, não possuir uma voz ativa em sua nação nem para assuntos internos e muito menos para assuntos internacionais, visto que não ocupa cargos administrativos e políticos.

Segundo o autor, o colonizado vai gradativamente perdendo a memória com relação ao seu passado, sofrendo assim de amnésia cultural. Até porque a preservação do patrimônio cultural de um dado povo é feita pela manutenção de suas instituições e nesse caso a memória preservada é a da metrópole, dado que esta controla bem como regula toda a produção material, cultural e simbólica ocorrida na colônia de modo a imperar também ideologicamente. De lá, são importadas as fábulas, os sábios e as narrativas com seus heróis.

Isto posto, desde a infância o colonizado é praticamente doutrinado a admirar e gostar

do colonizado e odiar e desprezar a si mesmo, pois se convence da superioridade do outro que foi construindo esta lógica de pensamento intimamente pautada na cultura passando, inclusive, pela língua. Tais processos no continente africano não são díspares do que ocorreu no Brasil colônia, especialmente se observados pela perspectiva dos africanos na condição de cativos.

A tentativa de reversão desses valores com a produção da Literatura Negra foi muito tardiamente (em relação aos Estados Unidos, por exemplo) inaugurada no Brasil, - mais precisamente no século XX - para contrapor a Literatura produzida, sobretudo, no século XIX com o desenvolvimento do Romance como gênero literário - este foi criado com a proposta de dar concretude à subjetividade do indivíduo (europeu e seus descendentes) inserido nas mudanças sociais, pelas quais a Europa passava do fim do século XVIII para o início do XIX, com a ascensão da burguesia como classe dominante e a industrialização.

O Romantismo foi um movimento, desenvolvido principalmente no ocidente e que atingiu uma dimensão mundial, matriz para a arte contemporânea em virtude do questionamento sobre o seu alcance, ou seja, a sua comunicabilidade e, por conseguinte, a “eficiência” da linguagem como um mecanismo que dá forma aos desígnios da arte.

Durante o processo de formação do cânone literário brasileiro, que se consolidou no período compreendido pelo Romantismo, observou-se uma ausência de pluralidade de representações, nas quais não se envolveria somente narradores, autores e personagens, mas também reconheceria o *outro* através da linguagem, o que consistiria, de fato, a legitimidade de múltiplas vozes dentro da literatura nacional. O sujeito negro era silenciado, praticamente inexistente. Ao se refletir sobre a construção do *ethos* do sujeito negro, com base na formação do cânone nacional, pode-se observá-lo em dois posicionamentos distintos e logo duas projeções imagéticas deste sujeito também distintas: numa visão distanciada em que a vivência do negro dentro do processo histórico cultural nacional o apresenta como objeto, tema ou enunciado, o que provoca procedimentos, ideologias, atitudes e estereótipos da “estética branca dominante”<sup>9</sup>

Isto posto, o sujeito negro passa a integrar narrativas que tratam mais da escravidão e menos sobre o negro enquanto um sujeito que possui uma ancestralidade, valores e experiências. Assim, o *Sistema Literário* brasileiro silencia ao longo de sua formação um grupo étnico constituinte do hibridismo do povo brasileiro, silencia uma cultura e suas

---

<sup>9</sup> PROENÇA FILHO, Dominício. *A Trajetória do Negro na Literatura Brasileira in: Estudos Avançados 50, dossiê O Negro no Brasil*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, 2004.

manifestações. E acaba conferindo um posicionamento, ao sujeito negro, acessório às aspirações da classe dominante difusora dos bens culturais.

Numa visão engajada desse sujeito, que ao assumir a “voz” do discurso adquire uma atitude compromissada com a construção do seu próprio percurso, pode-se observar, dentre outros anseios, o afã de legitimar a sua voz veiculando uma identidade que está intrinsecamente ligada ao lugar social ocupado pelo povo negro no Brasil.

Inserida no conjunto das produções contemporâneas a Literatura Negra Brasileira, definida por uma rede de relações em que a cor do ethos do enunciador (ou narrador), os temas trabalhados, a cultura manifestada bem como a raça (conceito socialmente construído) são elementos que a definem<sup>10</sup>, ainda é considerada em relação às escolas literárias do século XX como subliteratura ou ainda militante, pelo fato de apresentar um conteúdo étnico e social de um grupo. No entanto, não é colocado em pauta que nenhum tipo de literatura é neutra de posicionamento político.

Algo muito relevante e que se destaca em *O outro pé da sereia* não é seu engajamento com as questões sociais da nação moçambicana, o qual é descrito de forma muito lírica no texto de Mia Couto. Percebe-se um contraste entre a forma quase que poética da escrita do autor e os temas abordados entre os quais se evidenciam a religião e o preconceito com os negros, e como estes lidam com o tema no seu dia a dia. Na narrativa, de certa maneira, o autor faz uma conexão com a presença do negro na América como um todo e foca no Brasil, uma vez que recebeu um grande número de escravizados.

Há uma interessante discussão sobre a utilização do vocábulo “negro” que em Moçambique, dizê-lo soa ofensivo, pois lá se usa o termo “preto”:

- 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” acturara 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 correcto.
  - Correcto, como?
  - Correcto.
  - Mas, para nós, aqui, “negro” é que é insultuoso.

<sup>10</sup>

CUTI, Luiz. *Negros em Contos*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1996.

Casuarino ocorreu a aliviar a tensão. O americano que compreendesse: a foto é muda. A imagem pode escurecer os tons, já de si sombrios, e confundir as autênticas colorações dos fotografados.

Torna-se evidente que mesmo pelos laços de ancestralidade e ao mesmo tempo de opressão que os unem, negros estadunidenses e moçambicanos possuem também interpretações diferentes sobre o mesmo ponto, assim, podem entrar em conflito por terem vivido experiências, também, diferentes em relação ao processo de colonização e escravização.

Sobretudo no que toca à imagem do colonizado na obra de Memmi talvez seja um pouco difícil de identificar as complexidades do desenvolvimento dos povos colonizados e como serão as respostas destes ao longo do processo de descolonização. O Outro Pé da Sereia, juntamente com outros livros de literatura que se constroem com base neste contexto, apresentem um contraponto ao se edificarem na representação de todo esse cenário, que no caso de Mia Couto na obra referida, levará o olhar do leitor ao passado em conexão direta com o que se reflete na contemporaneidade.

## **2.2 Os Valores Civilizatórios Negro-Africanos**

O lugar social do sujeito determina as condições de produção de sentido, na Literatura isto não é diferente, visto que é produto das relações humanas e suas contradições, as quais são refletidas em matéria artística - seja plástica ou verbal. Quando se analisa a Literatura Africana é fundamental que se leve em consideração alguns aspectos particulares da cosmovisão dos povos e como esta maneira de ver o mundo não é dissociada de todos os outros aspectos sociais como a convivência em família, a relação estabelecida com a comunidade, o modo de produção tanto quanto a organização das leis.

Tudo isso é alçado na constante presença da cultura tradicional e o seu peso como a mediadora das experiências individuais e coletivas. Por conseguinte, a apreciação do imaginário ancestral é mais bem compreendida a partir do aprofundamento dos valores civilizatórios, de modo geral, dos povos africanos. Isso está diretamente ligado ao desenvolvimento do conceito de realismo animista como um dado de crítica literária das produções sob o ponto de vista do colonizado (africano). O sistema de comunicação dos povos africanos tem como base a oralidade:

Mesmo na atualidade o dado oral é muito utilizado em conjunto com a escrita. Mas a oralidade sempre esteve à frente, pois, para os



africanos a escrita não é conhecimento, não significa inteligência, sendo, portanto, um registro dotado de tecnologia, o instrumento utilizado para sintetizar o conhecimento, ela não é o conhecimento em si, sendo também excludente, na medida em que pode tanto incluir como excluir ao contrario da palavra. Através da oralidade todos os mitos e os valores civilizatórios estavam presentes e vivos nas mentes e corações dos quase quatro milhões de homens e mulheres (BASTIDE, 1978, p.35), violentamente arrancados das varias etnias existentes no território africano. Outras fontes orais de angolanos dizem ter vindo para a América, cerca de cem milhões de negros, os quais mais da metade não sobreviveram ao percurso, chegando, em torno de quarenta milhões de negros para fins escravistas. PAULINO, V.T & TALGA, V.T.P. (2011: p.4).

Logo, as estórias, fábulas, contos e provérbios cumprem o papel social de transmissão dos valores civilizatórios desse continente que abrigou e abriga uma multiplicidade de culturas e cerca de 2000 línguas locais. Cada um desses agrupamentos humanos possui especificidades diferentes como: organização política, sistema ou não de escrita<sup>11</sup> e manifestação religiosa. No caso da religiosidade, ou o que a antecede, todos os outros elementos podem estar em função desta. Por essa razão, é interessante observar que para se fazer uma análise mais condizente com o reflexo da sociedade e da individualidade do olhar africano, entender os valores civilizatórios que permeiam esses sujeitos é coerente se não necessário. Fábio Leite (1996) realizou um estudo mais aprofundado desses valores. O que se nota em muitos deles é que a conexão do homem com a natureza e consequentemente o seu contato com um plano superior ou invisível é muito perceptível:

---

<sup>11</sup> Há alguns povos africanos que são tidos como referência de desenvolvimento de escrita, isto não depreciando aqueles (a maioria) que detém como base a transmissão do conhecimento através da oralidade. Os Akan – grupo étnico e linguístico compreendido por alguns povos: Akuapem, o Akyem, o Ashanti, do Baoulé, a Anyi, o Brong, o Fante e os povos Nzema - os quais ocupam a África ocidental (principalmente Gana e Costa do Marfim), entre os século XVI-XIX dominavam a mineração bem como o comércio na região. Desenvolveram um sistema de escrita pictórico chamada de Adinkra, que significa adeus – este sistema pictográfico era utilizado amplamente no cotidiano dessa sociedade e que está presente nos tecidos, cerâmica, arquitetura e em objetos de bronze. Da mesma forma que os documentos escritos materializam a história nas sociedades ocidentais, em muitas culturas africanas é a arte que traz o conhecimento do passado até o presente. Durante o conflito militar no início do séc. XIX, causado por uma família akan, que tentava copiar “a cadeira de ouro” (símbolo ashanti), o rei akan foi morto. Seu manto adinkra foi tomado por Nana Osei , o rei Ashantehene como trofeu. Com o tempo os Ashanti foram desenvolvendo os seus próprios adinkras com o seu folclore e aspectos culturais. DUBAX, V. & VENEZA, J.C. (2016: s/p). Já os Etíopes possuem um sistema de escrita muito complexo e ligado à símbolos matemáticos, é uma língua que está muito associada à fala humana e por isso são encontradas muitas variações nesse sistema linguístico dependendo da região, pois esta pode ser ocupada por grupos étnicos diferentes e consequentemente línguas diferentes (no caso do continente africano). JÚNIOR, H. C (2011: s/p).

Mas a elaboração contínua do mundo é também tarefa do homem nesse intercâmbio privilegiado entre natureza e sociedade, exercendo ações transformadoras ao criar o ser humano no âmbito de sua competência, assim como aqueles elementos ligados à organização da sociedade.  
LEITE (1996: p.104)

Nesse sentido, natureza e cultura são inseparáveis, assim como o mundo visível e invisível. É possível se fazer algumas generalizações quanto à apreciação dos valores civilizatórios para as populações africanas, ainda segundo LEITE, a força vital seria um dos primeiros a serem analisados. Esta se qualifica como a energia universal que é particularizada e habitada nos seres vivos, sejam humanos ou aqueles encontrados na natureza, tal força, atual como elemento pertencente ao domínio da consciência social. Segundo o autor, a fonte mais importante dessa energia é a figura do preexistente, forjada de modo singular a cada sociedade. Ainda, possui um caráter divino, assim, em contextos de sua manifestação ocorre a sacralização desses eventos em suas várias esferas. Especifica-se, também, como elemento estruturador e vital dos seres do reino animal, vegetal e mineral. Isto confere à natureza forças ligadas a diversos domínios de modo dinâmico que vão se atualizando conforme as modificações do mundo.

Ligada à força vital, por ser matéria da vitalidade divina, usada através da respiração e voz bem estruturadas criando a linguagem, a palavra compõe o que é tido como civilizatório na África. Entende-se, sob esta visão, que a palavra é muito poderosa, portanto, deve-se haver certo cuidado ao utilizá-la, pois é uma energia que se desprende do homem e volta para a natureza:

(...) nesse sentido deve ser lembrado que a palavra é elemento desencadeador de ações ou energias vitais. De fato, ao ser dirigida para atingir determinados fins, interfere na existência pois que, uma vez absorvida, pode provocar reações, controláveis ou não. É por isso que o aparelho auditivo é assemelhado aos órgãos reprodutores femininos: ambos são capazes de fazer gestar algo decisivo pela penetração, no interior dos indivíduos, de um elemento vital desencadeador do processo. (Ibidem, p.105)

A palavra se articula com a linguagem, o conhecimento e sua transmissão, desse modo, configura e recria a realidade social. Ainda de acordo com LEITE, este elemento civilizatório está conectado com os fazeres especializados (dos ferreiros, tecelões, manipuladores de ervas, etc.); das manifestações da vida espiritual (cultos ancestrais e divindades, cerimônias envolvendo mascarados, etc.) e do domínio da palavra (os

historiadores tradicionalistas), ou seja, este elemento explica todos os aspectos da realidade já que é um forte componente da vida em sociedade e práticas políticas, pois as decisões e práticas políticas da vida privada (família) e pública (comunidade) são discutidas em grupo, contando, assim, com a sabedoria ancestral. Tendo em vista esta conjunção com a força vital, a linguagem oral, de fato, possui uma relevância ímpar para as comunidades africanas. LEITE apresenta uma oposição com a palavra escrita no pensamento africano:

A palavra é, sem dúvida, instrumento do saber, mas sua condição vital lhe garante o estatuto de manifestação do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências. Sua capacidade de comunicação possui essência diversa daquela proposta pela escrita, elemento apenas cultural e estrangeiro à natureza e à dimensão mais profunda do homem. (Ibidem, p. 106)

Outro componente civilizatório considerado como a síntese de alguns elementos vitais (o corpo, a animalidade e espiritualidade) é o homem. Nos escritos de LEITE, observa-se que espiritualidade, no que tange ao homem, é o princípio da imortalidade:

A esses três grandes princípios vitais naturais que integram a noção de pessoa, devem ser acrescentados aqueles de ordem social: o nome e a socialização com suas fases iniciáticas, bem como, em versão ampla do conceito de existência, os ritos funerários, cuja proposta mais fundamental é a de fazer caracterizar o ancestral, com a carga histórica da sociedade a que pertence, após os processos caracterizadores da morte. (Ibidem p.105)

A morte, tida como parte dos valores, é a dissolução da integração existente entre o homem e as partes que constituem o ser humano, isto é, o estado da existência do invisível. Quando há a dissolução do ser humano com todas estas partes, a sociedade é chamada para participar, pois acredita-se que nesse momento há a passagem da força vital do sujeito para a imortalidade, de volta com os ancestrais.

Por fim, mas não sendo o último, os ancestrais bem como a ancestralidade são tidos como elementos civilizatórios. A morte é colocada ativamente dentro da vida em comunidade. É algo que se encontra profundamente enraizada na composição da identidade de uma etnia e suas formas de ação social:

Torna-se necessário ainda indicar que esse princípio ancestral é suficientemente amplo para incluir, além dos ancestrais nascidos do homem – os ancestrais históricos – também as divindades e até mesmo o preexistente, pois

que os dados de realidade indicam que todos esses seres estão indissolúvelmente ligados à explicação do mundo e à organização da realidade, não obstante as diferenças de substância. (Ibdem p. 110)

Em seu trabalho, Fábio Leite (1996) provém subsídios para um entendimento das sociedades africanas a partir do que é e foi vivenciado por essas culturas em todo o seu desenvolvimento. A presença do colonizador suprimiu algumas das pungentes manifestações das sociedades dominadas, contudo não apaga a memória dos indivíduos que ainda assim continuam mantendo a força vital em movimento através da palavra. Neste contato com o outro, há uma afetação e incorporação de valores de ambas as partes e é com esse olhar híbrido que a análise de *O Outro Pé da Sereia* é realizada nesta pesquisa.

### 2.3 A Religiosidade e o Realismo Animista

Ao tratar de realismo animista na teoria literária, há de se considerar as acepções que são possíveis de serem encontradas em diferentes fontes. Primeiramente, o termo animista em muitos casos está relacionado às manifestações da espiritualidade que ocorrem no plano invisível. No caso da Literatura Africana, ainda mais em virtude dos valores civilizatórios conterem a questão da ancestralidade, da imortalidade e a própria força vital de fonte divina:

*1. doutrina formulada por Ernst Stahl (1660-1734), que considerava a alma como o princípio determinante do funcionamento do organismo, tanto nos e estados normais como nos patológicos.*

*2. FILOSOFIA tendência para se considerar todas as coisas dotadas de vida e de intencionalidade, a partir da convicção da existência de uma só alma, que é princípio do pensamento e da vida orgânica*

*3. RELIGIÃO crença que atribui uma alma a cada elemento da natureza (pedagogia) animismo infantil*

*crença das crianças de que todo o objeto que se move ou age é dotado de vida*

*Do latim *ánīma*-, «alma» + -ismo, ou do francês *animisme*, «idem»<sup>12</sup>*

Mais especificamente no campo literário, o mesmo dicionário online dá um outro tratamento ao termo, voltado mais para recursos estilísticos presentes no texto:

<sup>12</sup> Fonte: Infopédia – Dicionário Eletrónico  
<<https://www.infopedia.pt/dicionarios/linguaportuguesa/animismo>> Consultado em 23/06/2018.

Figura de estilo semelhante à prosopopeia que consiste em atribuir propriedades animadas, mas não especificamente humanas, como no caso da personificação, a entidades inanimadas, como os metais, os objetos, as montanhas, os rios, as ideias, etc. O animismo é, à semelhança da prosopopeia, uma figura baseada na analogia, mas distingue-se daquela na qualidade dos seres comparados. Ou seja, enquanto a prosopopeia consiste em atribuir propriedades humanas aos animais ou aos seres inanimados, o animismo consiste em atribuir movimento não humano a seres inanimados. Muitos autores não distinguem animismo da prosopopeia ou de personificação, reduzindo estas estratégias estilísticas a uma só, geralmente designada por *prosopopeia*.

(Idem)

A investigação do termo em diferentes áreas do conhecimento, até chegar à definição de realismo animista, foi realizada por alguns estudiosos, dentre os quais se destaca, neste trabalho, o estudo feito por Vargas e Silveira (2015). As autoras recorreram a pesquisas já realizadas em diversas áreas das ciências humanas, começando pelo antropólogo inglês, Edward B. Tylor.

Ele passa a designar como animismo a doutrina da alma e de outros seres espirituais que constituem a manifestação religiosa de povos que, por alguns autores, são considerados primitivos. Esta manifestação seria “*uma forma de religião, mas ainda na condição anterior do homem, antes de um estado religioso da cultura (...) para a qual todos os elementos da natureza, as coisas, plantas e animais podem possuir alma e vida própria.*” (p.128). Para Tylor, o desenvolvimento do conceito passa pela crença na vida após a morte e existência de divindades que são superiores e possuem espíritos subordinados.

Recorrendo à psicanálise, sob a visão de Freud, o animismo está ligado a um sistema de pensamento ou uma das três representações do universo: animista (mitológico), a religiosa e a científica. O animismo, a partir dessa visão, também está em um estágio anterior à criação de todas as outras religiões:

A abordagem da psicanálise sugere uma ideia de evolução do pensamento humano, assim como Tylor, ou seja, o homem primitivo evoluiu de um estágio do pensamento anímico para as formas de religião organizada e posteriormente para o pensamento científico. Freud (2006: p.89) Apud Vargas e Silveira (2015).

Esse tipo de postulação está muito próximo da perspectiva antropológica supradita.

Investigou-se em Vargas e Silveira (2015) que para Piaget o termo está relacionado ao estágio do desenvolvimento da criança, sendo este anterior ao pensamento organizado.

Focando mais em como estas acepções poderiam ser relacionadas ou mesmo aplicadas ao contexto de produção e caracterização da Literatura Africana, Vargas e Silveira (2015) recorreram à uma compreensão mais africana do assunto, embasando a fundamentação do conceito, assim, segundo a autora nativa Caroline Rooney, natural do Zimbabwe, em sua obra *African Literature, Animism and Politics* (2000) ressalta:

Na variedade de conceitos sobre o termo está implícito, de acordo com a estudiosa, o sistema de pensamento Ocidental, como no caso de Lévy-Bruhl que, influenciado pela filosofia de Hegel, afirmou que o funcionamento da mente do homem “primitivo” era diferente do europeu e que os primitivos eram incapazes de reconhecer suas próprias contradições. Em abordagem diferente, os estudos de Tylor e Frazer registravam que os povos primitivos possuíam as mesmas funções mentais e, embora as observações desses antropólogos sejam fundamentadas no etnocentrismo europeu, suas suposições são mais precisas (...)

De qualquer modo, Rooney demonstra que para o vocábulo animismo existe uma estigmatização, pois passa pelo crivo etnocêntrico e generalizante que faz uma oposição entre moderno e primitivo, conferindo um valor positivo ao primeiro. Embora a autora consiga identificar marcas de animismo na Literatura canônica ocidental. A utilização de tal palavra é carregada de uma série de preconceitos do olhar eurocentrista. Talvez, buscando um olhar mais distante desse pensamento, Vargas e Silveira (2015) se debruçam no trabalho do autor Nigeriano Wole Soyinka, ele desenvolve em sua literatura uma conscientização de que o mundo africano precisa ser visto sob a ótica do próprio africano, valorizando aquilo que é particular a esta cosmovisão. O autor dá o exemplo de presença do animismo através da interpretação de uma peça teatral sobre o deus iorubano Xangô:

a interpretação não se limita à representação da vida do rei Sango. Ao contrário, a significação é expandida nessa leitura da “cosmovisão” africana, cujos apelos remetem a plateia a um entendimento da formação da raça (ou de um povo), da luta pela permanência e das implicações que isso representa no ciclo natural da vida: alegria e sofrimento, vitória e fracasso, embates entre as forças da Natureza, que tanto representam a vida quanto a morte. Esses são alguns elementos da cosmovisão africana que o escritor nigeriano destaca. Soyinka (1976, p. 59) Apud Vargas e Silveira (2015) p. 134

Percebe-se que todos esses elementos da natureza combinados com Deuses e outros seres divinos, dão corpo a unidades abstratas, fazendo com que estas façam sentido em um plano mais racional. O professor africano Harry Garuba (2012) diz que

o animismo possibilita significações que têm sido utilizadas na produção literária e em estudos sobre a cultura e sociedade africanas. Essas possibilidades de significação tornam-se, na criação literária, estratégias de representação e técnicas narrativas que permitem transposições e transgressões de fronteiras e identidades, tendo como base (ou superestrutura) uma concepção animista da realidade do mundo. Assim, a técnica ou estratégia da narrativa consiste em “dar uma dimensão concreta a ideias abstratas”, ou seja, representar uma ideia por meio de elementos materiais, de espíritos ou entidades ancestrais, dando a dimensão espiritual aos objetos materiais que o animismo impõe” p. 136

A partir dessas definições de animismo, o autor busca transpor para a questão da representação literária africana e percebe que o termo já não dá conta de analisar as produções literárias. Ele busca na definição de realismo mágico uma possibilidade de interpretação, contudo não considera o termo abrangente o suficiente para abordar o aspecto cosmopolita e urbano da concepção animista, ou seja, a possibilidade de amplitude de entendimento do conceito. Para o autor, realismo mágico seria um subgênero que foi derivado do realismo animista cuja definição do autor visa:

“descrever [a] prática predominantemente cultural de harmonizar um aspecto material físico, frequentemente animado, com o que os outros podem considerar um aspecto abstrato”. É um subgênero porque as técnicas literárias do realismo mágico derivam das culturas tradicionalmente animistas (GARUBA, 2012), Apud Vargas e Silveira (2015: p. 138)

De acordo com apontamentos de estudiosos africanos sobre o tema, há uma amplitude considerável ao se aplicar o conceito de realismo animista na leitura e interpretação das Literaturas Africanas, pois o animismo em si revela todo um sistema de visão de mundo completamente díspares do olhar ocidental. Portanto, é mais adequado se desvencilhar, sobretudo da visão antropológica, ao se analisar uma Literatura que possui um sistema de valores e funcionamento do mundo de forma singular. Apesar de muitos dos autores africanos conhecerem perfeitamente a tradição eurocentrista e terem se formado enquanto leitores e autores com muita influência dessa fonte, os autores africanos, segundo PARADISO (2015: p.271) “é neste mundo da religiosidade anímica pós-independência que o autor africano cria

*o seu projeto de descolonização literária*”. Observa-se que há um modo africano de se representar na literatura e que não é possível se caracterizar este olhar com o realismo Mágico, Fantástico ou Maravilhoso. Ainda segundo o autor - “*No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm toda essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras africanas*” e tudo isso passa a fazer parte da realidade, nesse aspecto o conceito se difere. Mia Couto em toda a sua poética, evoca e reconstrói os valores tradicionais africanos em sua sugestão de recriação do contexto colonial e pós-colonial. Em *O Outro Pé da Sereia* essas características não seriam diferentes, é o que se pretende contemplar na análise do romance.



## **4 ENTRE A SEREIA E A NOSSA SENHORA – UM UNIVERSO HÍBRIDO**

O continente africano por muito tempo foi constituído no imaginário do homem branco e ocidental como um lugar permeado de mistérios, barbaridades e misticismo. Contudo, também foi visto como um lugar de potencialidades para a exploração, portanto, interessante de se ocupar.

Isto posto, em *O Outro Pé da Sereia* de Mia Couto vem à tona, em um contexto muito imaginativo, trazendo diversas críticas sociais engendradas no continente africano a partir da presença europeia. Percebe-se que pela escolha do autor em apresentar duas histórias que se inter-relacionam a partir de uma das personagens, Mwadia o tempo bem como o espaço são mutáveis e se conectam quase que numa relação de causa e consequência. O tempo da narrativa, alternando-se em passado e presente, mostra que embora o pensamento do homem possa se modificar devido as mutações do mundo, a transformação dos contextos de produção humana, a tradição no africano de algum modo permanece.

A trajetória do autor coincide com o que será apresentado na obra em termos de minúcia e apresentação de múltiplas vozes: António Emílio Leite Couto nasceu em Beira, Moçambique, em 1955. O nome “Mia” é proveniente da sua paixão pelos gatos e pelo fato do seu irmão mais novo, em tempos de infância, não conseguir proferir o seu nome corretamente.

Mia Couto tornou-se diretor da Agência de Informação de Moçambique e logo passou a dedicar-se à biologia. Iniciou os seus lançamentos literários através da poesia, publicando o livro “Raiz de Orvalho” em 1983. Passou a dedicar-se aos contos e às crônicas publicadas em semanários moçambicanos, veiculados na capital Maputo. Mia Couto é filho de portugueses. Ajudou a compor o hino nacional moçambicano, e trabalhou para o governo durante a guerra civil culminada no período de 1976 a 1992. Tornou-se no primeiro africano a vencer o prêmio União das Literaturas Românticas, recebido em Roma. A obra “Terra Sonâmbula” Foi eleita um dos 12 melhores livros.

Segundo Mimmi (2007) a colonização corrompe tanto o colonizado quanto o colonizador, dado que o primeiro aceita (diante de um sistema que colabora para isso) e internaliza imagens negativas de si, desta forma, o outro desfruta de facilidades e privilégios. Mesmo com todo o sistema político e ideológico que foi criado em diversas localidades do mundo em virtude do sistema colonial, em especial na África, a própria cosmovisão tão singular, constituída por valores civilizatórios perpetuado pelos povos por muitos anos, atravessando

gerações pela dinâmica dos que precederam (ancestrais) e transmitido contemporaneamente, carregado de força vital, demonstram que toda a constituição da identidade africana (com traços peculiares de cada povo) não se perdeu totalmente, mas assimilou muito do que o europeu estabeleceu como organização de pensamento, igualmente aconteceu para o europeu que também se reconstituiu ao fazer a sua imersão no continente africano. Nesse sentido, a análise de Memmi não pode ser pensada de um modo tão estanque, uma vez que é possível, através da literatura produzida em resposta a tantos fatos sociais perceber como esta afetação, a qual possui uma via de mão dupla, acontece: na obra de Couto *O outro pé da sereia*, não só o choque entre culturas completamente diferentes é representado, mas também, os arquétipos sobre o homem africano são construídos de modo a dialogar, numa análise mais profunda, com a obra de Memmi já que esta também traça muito bem o perfil do colonizador. Memmi (2007) discorre como o colonizador tem uma imagem do africano como algo que detém de si mesmo, pois a imagem do africano passa por um crivo muito tendencioso e particularista.

Couto entretence duas histórias paralelas, interligadas por uma personagem. A primeira relata como Mwadia Malunga e seu marido, Zero Madzero, encontram uma imagem de Nossa Senhora abandonada nas imediações do lugar em que vivem e que foi significativamente denominado Antigamente. Mwadia é encarregada de ir a Vila Longe (outro nome significativo, que pode apresentar dupla conotação na narrativa), onde vive a sua família, para providenciar um destino à imagem. Percebe-se como o autor tenta fazer com que a questão do tempo seja conectada com a ancestralidade, ou aquilo que antecede e causa impacto no que ocorre no presente. Na história em torno de Mwadia, de retorno à casa natal, é apresentada para o leitor uma série de personagens e seus dramas pessoais. A segunda é uma narrativa do passado, ainda no período da colonização, que, em capítulos alternados, conta como a referida imagem de Nossa Senhora chegou a Moçambique, trazida pelo jesuíta D. Gonçalo da Silveira em uma nau portuguesa em 1560.

Nesse ponto é interessante observar a maneira como em *O Outro Pé da Sereia* ocorre a intersecção entre concepções de mundo diferentes assim como díspares imagens do outro que revelam uma maior complexidade do que foi tratado por Memmi (2007): centrando na parte da narrativa que relata uma expedição de jesuítas em direção ao reino do Monomotapa, africanos escravizados, padres e uma escrava indiana que tinha como dever servir uma portuguesa, D. Filipa, começam a demonstrar o que vem a resultar o contato com a diversidade, sobretudo a questão do choque cultural que gira em torno de uma Santa. Sob esta

ótica, o animismo já começa a ganhar corpo e a narrativa começa a projetar o sentido sendo criado através da cosmovisão africana e como esta faz sentido com o mundo visível e invisível (tendo como elementos a natureza e a presença dos espíritos). A presença das águas na constituição do arquétipo de Deusas no continente africano é algo que inclusive transposto no panteão de Deusas e Deuses africanos no Brasil, o sincretismo religioso, por exemplo, associa a Deusa Iorubana Oxum com a santa católica Nossa Senhora de Aparecida, pois ambas as divindades apresentam uma relação com a água doce, a maternidade, e os elementos constitutivos de suas imagens (adornos dourados e coroa, por exemplo).

A imagem da santa em *O Outro Pé da Sereia* consegue aglutinar uma série de discussões relacionadas a este jogo de identidades e soberania de ideias. Nimi Nsundi, é um dos escravos presentes na nau encarregado de guardar a pólvora e tomar conta dos fogareiros, ele faz uma associação direta da Santa Católica à Kianda.

Ao ver a imagem da santa tombar no lodo, durante o carregamento da nau, o escravo se atira às águas, evitando que a imagem afundasse. Mais tarde, ao ver D. Gonçalo da Silveira limpando os pés da santa, diz que ela não havia escorregado; que ela queria ficar ali, no pântano. A devoção do escravo à Santa comove o missionário, incapaz de compreender a quem Nsundi realmente cultuava. Percebe-se que a manifestação da concepção animista é muito evidente pela relação direta que o escravo faz com a natureza e como esta responde de maneira tão personificada. Em especial as águas possuem uma simbologia muito ímpar para muitos povos africanos. Este elemento é associado ao feminino, principalmente no que toca à maternidade, uma vez que se acredita que quanto mais membros um povo tem, mais rico esta comunidade é. Assim, para muitas culturas, a organização social é matrilinear. Mesmo em Mia Couto, embora Mwadia mostre submissão, em um dos núcleos narrativos ela está no centro e articula a existência de outras personagens. Ela detém a voz no texto e é através da representação de suas travessias é que o leitor toma conhecimento das questões que Couto imprime nesta obra. Em contexto de diáspora, no Brasil, as religiões que cultuam os Orixás Iorubanos têm nas “Iabás” a representação do feminino (através, por exemplo, das Deusas Oxum, que representa a água doce; Iemanjá cujo domínio é a água do mar e Iansã, Deusa da tempestade). Por questão de resistência aos valores africanos, estas divindades foram sincretizadas com os santos católicos numa tentativa de não assimilação completa das manifestações religiosas impostas, o que acabou se transformando em uma significativa parte do patrimônio cultural e simbólico afro-brasileiro. Centrando-se mais na narrativa de Couto, tudo isto faz sentido de maneira diferente na oposição africano e europeu. CARREIRA

(2018) aprofunda a questão do universo sagrado relacionado ao feminino para as comunidades Bantus:

As águas têm significado especial nas manifestações culturais africanas por remeterem aos mitos de fundação que regem as múltiplas formas de vida. Tal como na cultura cristã, elas fazem parte de um mundo primordial, do qual os seres humanos e o universo descendem. Em *Uso e Costumes dos Bantus*, Junod (1975, 285-286), antropólogo suíço que em 1895 dirigiu missão de pesquisa em Moçambique, identificou diversas lendas e costumes, dentre eles um princípio feminino da água que justifica sua natureza germinante e, por isso, procriativa. Em quimbundo, as sereias são chamadas de “ianda”, no singular “kianda, CARRERA (2018: s/p).

Como o escravo, Padre Antunes, que acompanha D. Gonçalo em sua missão de conversão do reino africano, experimenta um contato com a santa que é muito atípico à visão cristã. O padre sonha com uma mulher despedindo-se dele à beira do rio Mandovi. Ela começa a despir-se, dizendo-lhe que é deste modo que ele há de lembrar-se dela. Angustiado, o padre acorda e, ao dormir novamente, torna a sonhar com a mulher, que lhe diz para tocá-la, pois ela o fará renascer. No sonho, ele afunda, para ser devolvido à tona pela estranha mulher, que, finalmente, se apresenta como Kianda, embora ainda personificando Nossa Senhora. O sonho ilustra bem esta crise religiosa e identitária que perpassa todo o romance assim como é significativamente vivida pelos europeus. Tocar em uma figura religiosa que transmite os valores católico-cristãos na narrativa leva a esta reflexão que se o africano tem o europeu por parâmetro devido as perversidades do sistema colonial, por força do contato, o europeu também acaba incorporando a identidade do africano, no que se confirma esta via de mão dupla.

Padre Antunes se encontra em uma situação angustiante, uma vez que decidiu ser padre e por causa de um amor proibido acaba abdicando de seus votos sagrados ao perceber-se um homem diferente, após o contato com os africanos e a paixão súbita pela indiana Dia, também passageira da nau Nossa Senhora da Ajuda. Para ele o sacerdócio não faz mais sentido, da mesma forma como não faz sentido para o escravizado na nau o que está acontecendo com a imagem de sua divindade. Devido aos seus tormentos ao que está acontecendo com a mesma, o escravo é preso no porão do navio e antes de morrer deixa um bilhete para a sua amante indiana. Neste momento, a questão da libertação de Kianda, de certa forma, pode ser relacionada com a ideia de libertação em vários aspectos: Nimi Nsundi diz escrever na “penumbra quase total do porão (...) O escuro até me ajuda: afinal, esta carta é um adeus. Ou, quem sabe, um agradecer aos Deuses?”, há a sugestão de uma relação positiva com o que é

escuro, o que de certa forma, ao longo da narrativa foi se colocando de maneira contrária ao demonstrar em Mwadia e Zero Madzero, muitas vezes, a negação (de maneira contraditória) dos valores africanos e das práticas rituais:

“enquanto apressava o regresso a casa, Zero Madzero ergueu os olhos para a noite como se nela procurasse chão. De repente, o pastor se arrepiou: um ruidoso fogo rasgou os céus como um chicote de luz. Parecia um fósforo a ser aceso pelas mãos de Deus. Depois, foi a explosão, Madzero se apeou da alma, tal o susto. Parecia que o universo todo se estilhaçara. Sem pisar nem pesa, o pastor se ajoelhou. Seus lábios imploraram: - Me salve, Deus! E acrescentou, em célere sussurro: E me acudam os meus deuses, também.  
COUTO (2006: p.16-17)

Isto é, o sujeito que incorporou imagens negativas de si devido ao outro (europeu), entretanto, em momentos muito particulares, aceita-se, reconhece-se, ou seja, acalenta-se com aquilo que é seu devido à tradição e ancestralidade. Esta é uma maneira não ocidental de se olhar para a vivência africana, respeitando o sentido do invisível no visível. O *escuro* na passagem referente a Nimi Nsundi, talvez possa ser analogamente pensado como a representação da pele negra em um mundo em que o colonialismo modificou as subjetividades. O escravizado, de modo interessante, segue seu pensamento em relação à Deusa:

Navegamos entre perigos e incertezas. Salvámo-nos de fogos e tempestades. Contudo, esta viagem não se está fazendo entre a Índia e Moçambique. É sempre assim: a verdadeira viagem é a que fazemos dentro de nós. Há ondas movidas por anjos, outras empurradas por demónios. Quem conduz o barco, porém, não é o timoneiro. Quem guia o leme é a Kianda, a deusa das águas. É ela que viaja no quarto do padre. É ela que está dentro da escultura da Virgem. Eu notei logo à saída de Goa quando a estátua resvalou e tombou nas águas. Quando a olhei de frente confirmei que era ela, a Kianda: os cabelos, a pele clara, a túnica azul. O que sucedeu é que a nossa deusa ficou prisioneira na estátua de madeira dos portugueses. Libertar a sereia divina: essa passou a ser a minha constante obsessão. Eu lhe mostrei na noite em que fizemos amor: na popa da nossa nau está esculpida uma outra Nossa Senhora. Deixo essa para os bancos. A minha Kianda, essa é que não pode ficar assim, amarrada aos próprios pés tão fora do seu mundo, tão longe de sua gente. COUTO (2006: p.208)

A ideia de libertação fica bem expressa nesse fragmento não só pela própria questão da Deusa em si, mas também pelo pensamento de desprendimento dos valores ocidentais que o escravizado demonstra. Ele assume que há visões e conceitos diferentes em relação a este símbolo das águas e até a sua morte não abre mão de sua existência com um ser que possui outros valores civilizatórios. Isto pode ser observado indiretamente na obra em função da composição estética da estátua da divindade: Nsundi faz a descrição das características

plásticas do objeto (cor, vestes, representação do cabelo, etc.), por conta disso, faz muito sentido o escravizado ter quebrado um dos pés da santa para que esta se assemelhasse (e se libertasse) daquilo que os brancos queriam ver.

Segundo Memmi, o colonizado para se desvencilhar do controle material e ideológico do colonizador possui duas alternativas: ou ele se torna o outro ou ele se revolta e reconquista o seu espaço (em todos os sentidos). Isso passa pela ideia de superar a imagem do colonizador e de alguns mecanismos de defesa do europeu que acabou permanecendo nas colônias no continente africano como o racismo e a intolerância religiosa, embora tenha ocorrido o processo de descolonização. Ao analisar *O Outro Pé da Sereia*, nota-se que o africano utilizou várias estratégias para que esse processo de libertação ocorresse, mesmo com as várias modificações ocorridas em seu universo, a tradição e a ancestralidade moveram e movem a organização deste continente.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra escolhida para a constituição deste trabalho à luz da teoria pós-colonial juntamente com o realismo animista possibilita encontrar evidências de que o sistema colonial quando presente na Literatura Africana pode ser compreendido como algo muito complexo. Diferentemente do que se tem muito para a crítica ocidental, possibilitou um contato entre colonizador e colonizado que os afetou significativamente para a reconstituição de suas identidades. Ao se tratar do retrato do colonizado de maneira mais fidedigna há de se considerar, e muito, os valores civilizatórios africanos e como estes ainda permanecem em várias instâncias do pensamento africano, porém com muito do olhar ocidental.

Assim, o realismo animista dialoga de certa forma com tais valores civilizatórios e dá maior amplitude para outras possibilidades inclusive de resistência à dominação ideológica intencionada pelos europeus. Este, conseqüentemente, incorpora, introjeta, assimila em muito de suas práticas e até mesmo do seu modo de estar no mundo (aquilo que é de mais íntimo) costumes e características do que os africanos têm a oferecer.

Percebe-se que ao adentrar no universo ficcional africano é considerável que se modifique o olhar para que as “regras do jogo” sejam interpretadas a partir de um outro lugar de fala, o qual é muito diferente da perspectiva ocidental eurocentrista. Embora se confirme muito do sistema de imposição e dominação colonizadora na África e que é perfeitamente perceptível os seus reflexos do passado na contemporaneidade (como acontece nos dois núcleos temáticos expostos por Couto). Nesse processo houve (ainda há) uma forte resistência com o intuito, consciente ou não, de se preservar a essência de valores e pensamentos. Talvez fosse muito interessante em um trabalho futuro traçar uma intertextualidade com obras literárias que respondem ao que foi construído pela colonização, mas sob uma ótica da diáspora, o que conseqüentemente seria direcionado para o Brasil e isso foi pontuado em diversos momentos de *O Outro Pé da Sereia* ao fazer referência do contato com os brasileiros. Tais momentos são acionados principalmente na questão da religiosidade afro-brasileira, tendo como ponto chave o candomblé e a escravidão, a partir daí já se reflete sobre a presença dos valores civilizatórios negro-africanos no Brasil e o candomblé como um espaço de resistência bem como resgate de tais valores em contexto de subjugação dos povos africanos e afrodescendentes.





## REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG. 1998.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades, Unigranrio. <[https://www.passeiweb.com/estudos/livros/o\\_outro\\_pe\\_da\\_sereia](https://www.passeiweb.com/estudos/livros/o_outro_pe_da_sereia)> Consultado em 01/07/2018.

CASTERA, G. De la difficulté d'écrire em créole. In :*Notre Librairie*. Revue des littératures du Sud. Número 24. Littératures insulaires de Sud. Jan a março de 2001. p.8.

CHAVES, Rita. A Formação do Romance Angolano. SP: Via Atlântica, 1999.

C. N. Ubah. Religious Change among the Igbo during the Colonial Period. In:Journal of Religion in Africa. Vol. 18, Fasc. 1 (Feb., 1988), pp. 71-91.

CUTI, Luiz. Negros em Contos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1996.

DUBAX, V. & VENEZA, J.C. Cultura africana por meio dos símbolos gráficos Adinkra. In: Cadernos PDE, Vol. , versão online, 2016. <[http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes\\_pde/2016/2016\\_artigo\\_arte\\_unespar-curitiba\\_vanessadybaxcortes.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2016/2016_artigo_arte_unespar-curitiba_vanessadybaxcortes.pdf)> Consultado em 20/06/2018.

FELINTO, Renata (org). Rodrigues, Joyce Maria. A Relação do Corpo para a Construção da Identidade Negra in: Culturas Africanas e Afro-brasileiras em Sala de aula . SP: Fino Traço, 2012, p.61-62.

HOOKS, Bell. Whiteness in the Black Imagination. In: Displacing Whiteness - Essays in Social and Cultural Criticism. USA: Duke University Press, 1999.

JÚNIOR, H. C. O Etíope: Uma Escrita Africana. In: Revista de Educação Gráfica. ISSN 2179-7374 versão online, 2011. <<http://www.educacaografica.inf.br/artigos/o-etiope-uma-escrita-africana>> Consultado em 19/06/2018.

LARANJEIRA, Pires (org.). Negritude Africana de Língua Portuguesa – Textos de Apoio (1947-1963). Braga – Portugal: Angmelus Novus 2000.

LEITE, Ana Mafalda.Oralidades e Escritas Pós-Coloniais – Estudos Sobre Literaturas Africanas. RJ: Ed. UERJ, 2012.

LEITE, Fabio. Africa: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996

LIMA, Luiz Costa. Teoria da literatura em suas fontes. Rio de Janeiro: Editora S.A., 1975.

LUGIRA, Aloysium M. African Traditional Religion. New York: Chelsea House, 2010.

MEMMI, Albert. Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PARADISO, Silvio Ruiz. Pós-Colonialismo, Resistência e Religiosidade nas Literaturas Africanas: Algumas perspectivas. In: Revista Lusófona de Estudos Culturais. Vol.2, n., pp 72-83, 2014. ISSN 2183-0886.

PAULINO, V.T & TALGA, V.T.P. Valores Civilizatórios Tradicionais Africanos no Brasil. In: Periodicos.ufes, 2011, p. 4. <[periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/download/1474/1069](http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/download/1474/1069)> Consultado em 21/06/2018.

PEZZODIPANE, Rosane Vieira. Pós-Colonial: A Ruptura com a História Única. Simbiótica, Ufes, v.ún., n.3. 2013. < <http://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/5494/4012>> Consultado em 31/05/2018.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira, São Paulo, Selo Negro, 2005

OLIVEIRA, J. & SILVEIRA, R.C (Org.). VARGAS, D.J.D.R & SILVEIRA. Animismo e Realismo Animista In: Realismo-Maravilhoso e Animismo entre Griots e Djidius, Narrativas e Canções nos Países de Língua Oficial Portuguesa. Rio de Janeiro: Dialoarts, 2015, p 128-148.