

O “terceiro espaço” em “O embondeiro que sonhava pássaros”, de Mia Couto, e “A árvore que tinha batucada”, de Boaventura Cardoso

Doutorando Everton Fernando Micheletti¹ (USP)

Resumo:

A partir do conceito de “terceiro espaço”, de Homi K. Bhabha, é realizada uma leitura comparativa de um conto da literatura moçambicana, “O embondeiro que sonhava pássaros”, de Mia Couto, e um conto da literatura angolana, “A árvore que tinha batucada”, de Boaventura Cardoso. Destaca-se, inicialmente, como ponto em comum nas narrativas, a árvore, é em torno dela que se têm vários acontecimentos, na maioria das vezes havendo confronto e violência, decorrentes do colonialismo, em período anterior à Independência de Angola e Moçambique. Busca-se evidenciar que, apesar dessa violência, não houve um domínio total, definitivo, do colonizador sobre os colonizados, que no processo de hibridismo, as culturas africanas ancestrais não foram simplesmente “apagadas” e substituídas pela cultura europeia. A partir da leitura aqui proposta, espera-se esclarecer algumas questões sobre o processo de formação das nações no contexto (pós)colonial.

Palavras-chave: terceiro espaço, Mia Couto, Boaventura Cardoso, literatura angolana, literatura moçambicana

1 Introdução

O conceito de “terceiro espaço”, de Bhabha, possibilita uma maior compreensão de questões que envolvem o contexto colonial angolano e moçambicano, sobretudo quanto aos conflitos que surgem em razão das diferenças entre colonizadores e colonizados, conflitos esses que culminam na luta de libertação e, posteriormente, reconfiguram-se na guerra civil. As duas histórias aqui analisadas foram publicadas no período posterior à Independência, “A árvore que tinha batucada” é de 1987, é a segunda história das três que compõem o livro *A Morte do Velho Kipacaça*, e “O embondeiro que sonhava pássaros” é de 1990, e faz parte do livro *Cada homem é uma raça*, mas o tempo nas narrativas, embora sem especificar uma data, é do período anterior à luta, ainda com a presença dos colonos e dos administradores coloniais. Estes, nas narrativas, ao se depararem com as diferenças culturais, tentam “conter” os colonizados, cerceando-os, procurando manter a dominação, e quando o outro e sua cultura parecem ameaçar o ordem colonialista, recorrem à violência.

Esse é o contexto, os colonizadores impunham sua cultura como se fosse superior, subjugando os colonizados, mas durante os séculos de colonialismo essa dominação teria ocorrido totalmente? Como poderíamos analisar as formas de resistência, de não-aceitação, de não-adesão total à cultura do colonizador? A cultura dos colonizados era simplesmente “apagada”, substituída pela cultura europeia? São respostas as essas questões, entre outras, que o conceito de “terceiro espaço” ajuda a esclarecer, trazendo a perspectiva do hibridismo cultural para a leitura das histórias. Os autores revisam a história colonial reescrevendo a participação dos colonizados, questionando a ideia de superioridade da cultura europeia, para tanto recorrem à árvore que, além de ser de grande valor para as culturas nativas, simbolizam a resistência dessas culturas, não em uma perspectiva essencialista, mas destacando a participação efetiva delas no processo de hibridismo, abrindo, assim, outras possibilidades de se pensar o colonialismo, o papel dos sujeitos e o processo de formação da nação pós-colonial.

2 O “terceiro espaço”

Para chegar ao conceito de “terceiro espaço”, Bhabha se posiciona quanto à relação entre teoria e política, mostrando ser necessária uma revisão da teoria crítica que tenha por base a noção de diferença cultural, devendo-se pensar “o limite da cultura como um problema da enunciação da diferença cultural” (1998. p.63). Através da perspectiva linguística, Bhabha mostra que a enunciação da diferença cultural “divide” um e outro; por exemplo, o colonizador, ao afirmar em seu discurso ser detentor de uma superioridade, está marcando a diferença em relação ao colonizado, essa construção discursiva, ao “dividir”, permite questionar e posicionar-se, aceitar ou recusar os argumentos do “dominador”. Mesmo que se considere o silenciamento imposto ao colonizado, o discurso do colonizador é sempre interpretado, portanto “a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade... está em questão no conceito e no momento da *enunciação*” (Id. Ibid. p.64).

A afirmação da autoridade cultural se constrói na produção de discursos essencialistas, baseados numa tradição que fixaria costumes desde há muito tempo, que envolveria todos os membros da comunidade como um povo homogêneo; porém, entendendo-se os significados culturais como decorrentes do processo enunciativo, é introduzida “uma quebra” nessa perspectiva essencialista, sendo articuladas “novas exigências, significados e estratégias” (Id. Ibid.). Essa quebra, no período colonial, ou mesmo no pós-colonial, parece caracterizar um “jogo de forças” entre dominação e resistência, as culturas seriam sempre marcadas pela diferença na enunciação. Bhabha explica essa diferença falando da disjunção entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, que este último, mesmo não “definido” no enunciado, estaria marcado na “interpelação discursiva”, na “posicionalidade cultural” (Id. Ibid. p.66), sendo que é na cisão entre os dois que se tem o “terceiro espaço”:

O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. (Id. Ibid.)

Não haveria um significado essencial, fixo, no enunciado, a característica da enunciação seria a ambivalência, a impossibilidade de fixar um sentido único, a produção de sentido ocorreria na mediação através do “terceiro espaço”. Entre o enunciado e a enunciação, Bhabha alerta que não se pode esquecer o “espaço fora da frase” (apud Souza. 2004. p.131), esse “terceiro espaço” a ser lembrado para “recusar a ditadura do enunciado normatizado, pronto e fechado” e considerar o “contexto, a história da ideologia e das demais condições de produção da significação que constituem o momento da enunciação” (Id. Ibid.). O “terceiro espaço” desafia a “noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário vivo na tradição nacional do Povo” (Bhabha. op.cit. p.67), como buscavam impor os colonos com a cultura europeia. Entre as estratégias para essa imposição, recorriam a juízos de valor da cultura (superior-inferior), sendo que, para Bhabha, a cultura é sempre híbrida e construída discursivamente:

É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo. (...) É o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham

unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo. (Id. Ibid. p.67-8)

O “terceiro espaço” não é um local concreto, definido, determinado, podemos considerá-lo um conceito sobre o processo de significação, um “entrelugar” da produção de sentido da enunciação. Mesmo que Bhabha o tenha afirmado como “irrepresentável”, o “terceiro espaço” ajuda na compreensão das situações conflituosas nas estórias, uma vez que tais situações decorrem de diferenças culturais. Entendendo, portanto, que os significados culturais não têm “unidade ou fixidez”, que advêm de construções discursivas, o que se defenderá é que juízos de valor entre culturas são questionáveis, assim como acreditar na dominação total de uma cultura sobre outra. As culturas são híbridas, existem em relação umas com as outras, são marcadas pela diferença, o que pode gerar tensão e violência, mesmo assim é difícil que uma cultura simplesmente “se apague” diante de outra, que haja uma “aculturação”. Bhabha destaca que o hibridismo não envolve “dois momentos originais dos quais o terceiro emerge” e sim que “o hibridismo é o ‘terceiro espaço’ que permite que outras posições possam emergir” (Id. 1990. p.211). É nesse sentido que são analisados os contos de Couto e de Cardoso, com a atenção voltada ao processo de hibridismo cultural a partir do conceito de “terceiro espaço”, procurando entender as posições tomadas pelos colonizados e pelos colonos, posições que são revistas nas narrativas que se desenvolvem em torno da árvore.

3 As duas estórias, o “terceiro espaço” e a árvore

Em “O embondeiro que sonhava pássaros”, é-nos contada a estória de um velho negro vendedor de pássaros, que, ao passar com suas gaiolas pelo bairro dos brancos, encantava as crianças e enfurecia os adultos, o embondeiro era o lugar em que ele morava. Em “A árvore que tinha batucada”, como o título já demonstra, algumas pessoas começam a perceber sons vindos de uma árvore, logo a notícia se espalha, as pessoas vão até ela com diferentes objetivos, fazem pedidos, reclamações, deixam prendas, até que o administrador colonial decide intervir. Assim, surgem os conflitos, os colonos tentam “conter” os colonizados e sua cultura considerada ameaçadora à ordem, sem perceberem o hibridismo em processo, recorrendo à violência com o vendedor de pássaros e com o ancião que tinha sido chamado para intervir no problema da árvore que tinha batucada.

O vendedor de pássaros atraía a atenção das crianças no bairro dos colonos, parecia ter um dom especial com os animais, principalmente os mais característicos da terra, de Moçambique, enquanto os adultos observavam e reclamavam, enfatizando a diferença em seu discurso: “Ensinavam suspeitas aos seus pequenos filhos – aquele preto quem era? Alguém conhecia recomendações dele? Quem autoriza aqueles pés descalços a sujarem o bairro? Não, não e não. O negro que voltasse ao seu devido lugar.” (Couto. 2013. p.64). Marcavam a diferença, dividiam brancos e negros, colonos e nativos, não percebendo que os sentidos atribuídos pelas crianças eram outros: “Contudo, os pássaros tão encantantes que são – insistiam os meninos.” (Id. Ibid.). Entre as crianças, destaca-se Tiago, para quem as ordens dadas não faziam sentido, ele “desobedecia, dedicando-se ao misterioso passarinho... Despertava cedo, colava-se aos vidros, aguardava a chegada do vendedor.” (Id. Ibid.). Criança do bairro dos brancos, Tiago não percebia a divisão, a fronteira que os adultos impunham em relação aos negros, aos colonizados; quando o vendedor aparecia, o menino corria, ia atrás, andava junto ao homem, a ponto dos pais reclamarem: “– Descalço, como eles.” (Id. Ibid.). Quando o menino volta para casa, há um conflito com o pai:

O pai reclamava nem que fosse esboço de explicação:

– *Foste a casa dele? Mas esse vagabundo tem casa?*

A residência dele era um embondeiro, o vago buraco do tronco. Tiago contava: aquela era uma árvore muito sagrada, Deus a plantara de cabeça para baixo.

– *Vejam só o que o preto anda a meter na cabeça desta criança.*

O pai se dirigia à esposa, encomendando-lhe culpas. O menino prosseguia: é verdade, mãe. Aquela árvore é capaz de grandes tristezas. Os mais velhos dizem que o embondeiro, em desespero, se suicida por via das chamas. Sem ninguém pôr fogo. É verdade, mãe.

– *Disparate* – suavizava a senhora. (Id. Ibid. p.64-5)

Podemos compreender esse trecho pela perspectiva do “terceiro espaço”, o menino é o sujeito que atribui sentido às ações e discursos dos adultos, ele vive num “entrelugar” cultural, tem os pais impondo uma divisão, uma separação entre brancos e negros, colonos e colonizados, e o vendedor de pássaros, negro e detentor de um conhecimento africano ancestral, conhecimento esse que inclui uma relação especial entre mais velhos e crianças, causando um interesse especial nestas e assim conseguindo a atenção para transmitir a sabedoria dos negros. Tiago está convencido sobre as características da árvore, Couto nos mostra que os colonizadores não conseguiam “apagar” totalmente a cultura africana ancestral, que não houve uma simples substituição pela cultura europeia, a perspectiva que se tem, portanto, é a do hibridismo, o que também se observa na outra estória.

No início da “A árvore que tinha batucada”, o narrador voltava do cinema, à noite, quando percebe alguns acontecimentos diferentes, pontinhos luminosos que pareciam pirilampos o acompanhavam, quando tossia ouvia alguém tossir também, resolveu assobiar e então ouviu vários assobios, depois passou a ouvir vozes, até que chegou diante da árvore. Tentando descobrir o que estava acontecendo, sentiu receio, parou várias vezes, até perceber que as vozes e outros barulhos vinham da árvore:

E comecei então a ouvir, vindo da árvore que agora estava à minha frente, uma mistura de sons e ruídos e gargalhadas e batucada e barulho de pratos e cães ladrando e gatos miando. E não estava a ver ninguém. E não me atrevi a dar passo. E fiquei então estático. Um som oco crescia e crescia assim: eram cabaças se entrechocando. E desceram então da árvore e vieram cá em baixo se movimentando às voltas, dançando. E não via ninguém. E de repente comecei então a ser esbofetado. E tentei me esquivar, me defender: em vão. E aguentei bofetadas e pontapés até cair então no desmaio. (Cardoso, 1987. p.30-1)

A árvore passa a receber visitantes, pessoas fazendo pedidos, contando segredos, deixando prendas, sendo de dia uma árvore normal como as outras, à noite é que aconteciam fenômenos diferentes, que se ouvia a batucada, pessoas que passavam por ela eram agredidas. O administrador colonial, apresentado como Sô Administrador, deu ordens aos cipaios e ao chefe destes, apelidado de Cinquenta e Um “por causa das palmatoadas até naquela conta que ele gostava então de palmatoar nos presos” (Id. Ibid. p.34), para prender “os bandidos” que estariam atacando as pessoas que passavam pela árvore. Como não achavam os bandidos, as ordens tornavam-se mais duras, Sô Administrador mobilizou vários homens e cercou a árvore à noite, de nada adiantou e ainda acabou “mal no banco de urgência” (Id. Ibid. p.36). Sô Padre foi até a árvore intervir e saiu “levado então em estado de coma” (Id. Ibid.). Podemos notar as diferenças culturais, a administração colonial que até o momento não reconhece na árvore com batucada as características culturais africanas, a impossibilidade de intervenção do padre, representante da religião europeia. Mas, evidenciando que as culturas nativas não se “apagavam” totalmente no período colonial, que os significados culturais se constroem no “terceiro espaço”, hibridizando-se, Sô Administrador decide recorrer a um velho da população de colonizados.

Cinquenta e Um e os cipaios viajam em busca do ancião, que já tinha sido espancado por Cinquenta e Um sob acusação de feitiçaria contra um comerciante. Quando o carro dos cipaios chega à comunidade, a tensão entre colonos e colonizados é revelada, as pessoas fogem, escondem-se, até que Cinquenta e Um dá ordens para fazer “busca nas cercaduras. E porém: advertiu. Nada de brutalidades: tirar mel sem espantar abelhas” (Id. Ibid. p.39-40). As pessoas reaparecem, o chefe e os cipaios tentam agradar dando vinho, peixe, cigarro, panos, mas a população desconfiava: “mão

que ontem trazia chicote, hoje trazendo mão cheia” (Id. Ibid. p.40). Essa desconfiança dos colonizados evidencia a divisão, a separação em relação aos colonos, por isso demoraram muito para dizer onde estava o velho, e este, quando encontrado, demorou para aceitar em ir com eles. Quando partiram, houve problemas no percurso, “viagem de nem duas horas estava então a durar dois dias”, pois a “carrinha que na ida não teve problemas, no regresso estava então a andar e a parar” (Id. Ibid. p.41). Nessa viagem, a cultura do outro, do velho, passa a ter sentido:

E Cinquenta e Um estava mais zangado porque o Velho não queria descer na carrinha. E queria se meter com o Velho e um dos cipaios lhe desaconselhou: cuidado! O Velho tinha poderes. E lhe xingar na mãe dele do Velho eh! podia então piorar a situação. (...) Cinquenta e Um estava então a desconfiar é o Velho que estava então a fazer parar a carrinha andar e parar e por isso lhe perguntou então outravez se o Velho não podia fazer nada e o Velho falou assim nada. Cinquenta e Um tinha: fúria contida. E foram andando. (...) E o Cinquenta e Um estava sempre com a vontade dele de bater no Velho e estava sempre a travar: socos morriam nos punhos feitos nos bolsos. E assim foram andando, andando, andando até chegar em Malange. (Id. Ibid. p.41-3)

Cinquenta e Um e os cipaios acreditam nos poderes do velho, o discurso colonialista que buscava desqualificar a cultura dos colonizados não tem o efeito que se espera, uma vez que, de acordo com o conceito de “terceiro espaço”, há a ambivalência na interpretação, os significados não são dados e, sim, construídos pelos sujeitos no processo de enunciação. Do mesmo modo ocorre na estória do vendedor de pássaros no bairro dos brancos: “os colonos ainda que hesitaram: aquele negro trazia aves de belezas jamais vistas. Ninguém podia resistir às suas cores, seus chilreios. Nem aquilo parecia coisa deste verídico mundo” (Couto, op.cit. p.65). Os significados culturais não se mostram fixos, a passagem pelo “terceiro espaço”, mesmo inconscientemente – os colonos não se percebem “crendo” no outro – abre a interpretação a muitas possibilidades, e as estórias aqui analisadas parecem reequilibrar as forças, pois muito se afirmou sobre a imposição da cultura europeia em África, mas houve formas de resistência das culturas nativas, estas não foram simplesmente eliminadas e substituídas.

O vendedor, demonstrando conhecimento sobre os pássaros, que muitos brancos nunca tinham visto, alterava a vida naquele bairro: “Conforme dele se comprava, as casas mais se repletavam de doces cantos... As crianças emigravam-se de sua condição, desdobrando-se em outras felizes existências” (Id. Ibid. p.66). Os significados pareciam mais abertos às crianças, enquanto os adultos se incomodavam com a proximidade do outro: “Tio? Onde já se viu chamar de tio a um preto?” (Id. Ibid.). Os colonos, parecendo ameaçados pela presença do velho negro, pela cultura do outro, que se mostra significativa, decidem interferir e proíbem as crianças de saírem de casa. Isso parece desencadear alguns acontecimentos envolvendo pássaros nas casas dos colonos, incluindo a do presidente do município: “O governante, em desgovernos de si: ele tinha surpreendido uma ave dentro do armário. Os sérios requerimentos municipais cheios de caganitas. – Vejam este: cagado mesmo na estampilha oficial.” (Id. Ibid.67). Podemos entender, nesse caso, que os pássaros, domados ou cuidados pelo vendedor, ao entrar nas casas dos brancos e sujar os documentos oficiais, desfazem a ordem e simbolicamente mostram a não legitimidade do governo dos colonos, são pássaros que pertencem ao lugar, enquanto os brancos é que são os invasores: “Aquele música [dos pássaros] se estranhava nos moradores, mostrando que aquele bairro não pertencia àquela terra. Afinal, os pássaros desautenticavam os residentes, estrangeirando-lhes?” (Id. Ibid. p.66).

Buscando “conter” a força cultural do outro, os colonos se reúnem para resolver o problema do vendedor de pássaros, o menino Tiago vai ao embondeiro avisar, pede a ele que fuja, mas o velho permanece calmo, Tiago “se esforçava, nunca aquele homem lhe tivera tanto valor” (Id. Ibid. p.68). A posição do menino é contrária à dos pais, não é o discurso dos colonos que lhe faz sentido, que o convence, e, sim, o do velho vendedor, o que é possível pela ambivalência na interpretação,

porque os significados não são dados diretamente pelo discurso, são construídos na passagem pelo “terceiro espaço”. Mas, os colonos, procurando manter a ordem colonial, recorrem à violência:

Barulhosos, os colonos foram chegando. Cercaram o lugar. O miúdo fugiu, escondeu-se, ficou à espreita. Ele viu o passarinho levantar-se, saudando os visitantes. Logo procederam pancadas, chambocos, pontapés. O velho parecia nem sofrer, vegetável, não fora o sangue. Amarraram-lhe os pulsos, empurraram-lhe no caminho escuro. Os colonos foram atrás deixando o menino sozinho com a noite. (Id. Ibid. p.69)

O velho é levado à prisão, o menino segue sem ser visto, ouve e observa do lado de fora. A violência decorre da intolerância pelo outro, da busca por manter a dominação sobre os colonizados, pois o outro e sua cultura ameaçam ao alterar a ordem da organização social colonial: o negro no bairro dos brancos, as crianças próximas dele, os encantos causados pelos pássaros. Por isso, quando os colonos mandam interrogar, o guarda nem “sabia que segredos devia arrancar do velho. Que raivas se comprovavam contra o vendedor ambulante? Agora, sozinho, o retrato do detido lhe parecia isento de suspeita.” (Id. Ibid.). Nesse momento, o velho tem uma atitude diferente diante da cultura dos colonos e diz: “– Peço licença de tocar. É uma música da sua terra, patrão.” (Id. Ibid.). O velho responde às agressões com uma atitude pacífica, as relações culturais poderiam ocorrer de outra maneira, sem a intolerância, sem a violência que acabou impedindo-o de tocar: “– Me bateram muito-muito na boca. É uma pena, senão havia de tocar.” (Id. Ibid. p.70).

No desfecho, a violência dos colonos torna-se extrema, homens colocam fogo no embondeiro acreditando que o velho, desaparecido da prisão, lá estivesse, mas era Tiago que tinha se escondido na árvore e que morre, simbolicamente se unindo à árvore, à terra, menino branco que ultrapassou as fronteiras entre as culturas, apropriando-se dos conhecimentos africanos ancestrais que, no processo de hibridismo, fazia-lhe sentido. Os colonos buscavam dividir, separar os negros dos brancos, o que não era possível totalmente, não apenas pelas crianças que ignoravam a divisão, mas eles mesmos não conseguiam negar o tempo todo a cultura trazida pelo vendedor de pássaros, chegavam a acreditar que o velho tinha um dom especial. Na outra estória, decidem pela intervenção do velho para resolver o problema da árvore que tinha batucada, também não conseguem negar o tempo todo a cultura dos colonizados, assim as pessoas chegam e criam a expectativa de que o ancião vai derrubar a árvore:

O Velho se ajoelhou diante da árvore e ficou assim algum tempo. E gente atenta. E depois subiu em cima da árvore e toda a gente começou a ouvir então gente conversando em cima da árvore: lá. E tempo depois, da árvore começaram então a cair trapos, penas de galinha, ossos. E caíram então as cabaças, muitas cabaças. Ninguém se atreveu a falar. Não dava mesmo para falar. Eh! Eh! Eh! (Cardoso, op.cit. p.44)

O velho desceu e mandou cortarem a árvore, as machadadas eram dadas, ouviram-se gritos da árvore, e depois jorrou sangue dela. A árvore permaneceu, não conseguiram fazê-la cair, Sô Administrador mostra-se furioso, Cinquenta e Um ataca o velho, recorrem à violência, desfecho semelhante ao da outra estória. A não destruição da árvore pode representar a resistência da cultura nativa, nela há elementos das culturas africanas ancestrais, ela tinha batucada, no início são ouvidas vozes, possivelmente porque para os africanos a árvore “é a representação da existência... Nas raízes estão os espíritos inferiores, no tronco, os mortais, na copa, os espíritos superiores em perfeita comunhão com o cosmo” (Tutikian. 2005. p.179-80). Opõe-se, desse modo, à cultura dos colonos, que não compreendem o que acontece, o padre passa mal ao tentar intervir, querem cortá-la e descobrir o que havia dentro, ou então roubar as prendas oferecidas.

A resistência não é entendida, aqui, como se a árvore representasse uma originalidade, pureza ou imutabilidade das culturas africanas ancestrais, porque a árvore pode durar muito, mais do que a vida de uma pessoa, mas não é eterna nem imutável. A árvore, na imaginação humana, resumindo o

que afirma Durand (2001. p.338-40), pode representar mudanças em um tempo cíclico por causa das flores, frutos e folhas que caem e renascem, assim como, por sua verticalidade, pode simbolizar a ascensão, a mudança como progresso. Por isso, a permanência da árvore, não uma simples árvore mas uma que tinha batucada, sendo o batuque de grande valor às culturas nativas, mostra a força dessas culturas no hibridismo com a cultura dos colonizadores. Mesmo sofrendo agressões, a árvore não é derrubada, o que podemos entender como a impossibilidade de se “apagar” totalmente as culturas africanas ancestrais. Essa impossibilidade também pode ser verificada na estória de Couto, porém de outra maneira, com o fogo no embondeiro:

As tochas se chegaram ao tronco, o fogo namorou as velhas cascas. Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos, lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolveram: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi quando Tiago sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o menino, aprendiz de seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes. (Couto. op.cit. p.71)

Não é uma árvore qualquer, é um embondeiro, possui grande importância a vários povos africanos, tanto no campo do sagrado como da vida prática, servindo de moradia e no aproveitamento do fruto. Portanto, suas raízes, simbolicamente, mostram a ligação com a terra, com as culturas nativas, estas fizeram sentido aos brancos, como no caso do menino Tiago, não foram “apagadas” nem tiveram uma participação menor no hibridismo. Como afirma Martins (2006. p.350), sobre essa estória, “não é apenas moçambicano aquele que nasceu na terra, mas também o originário doutra cultura, que soube integrar-se e apropriar-se de novas raízes... contribuindo, assim, para a mestiçagem cultural”. Desse modo, a árvore em chamas não significa destruição, mas, sim, transformação, a característica da árvore que se destaca no universo do sagrado, segundo Eliade (1992. p.73-4), é a da regeneração, da renovação, o que também se atribui ao fogo. É nesse sentido que o próprio Couto fez um comentário sobre esse conto:

Aqui há a história de uma criança que, falando de uma maneira geral, talvez seja um pouco, um bocadinho, da minha história. [...] Repare que, no fim do conto há uma alusão a um emigrar, a um renascer, não uma morte total [...]. Mas aceito que existe alguma ambiguidade numa morte que se aceita para que se nasça de novo. (apud Martins. op. cit. p. 354)

Renascer como moçambicano no contexto do hibridismo cultural, em que os significados são construídos e reconstruídos o tempo todo, como é proposto no conceito de “terceiro espaço”. E a hibridização também se dá entre as culturas nativas dos diferentes povos reunidos no mesmo território, o que culmina em tensão e violência, Bhabha enfatiza mesmo que se deve pensar a situação pós-colonial a partir do problema da diferença cultural. É nessa perspectiva que Cardoso vê a cultura angolana: “Não há uma visão única; há várias formas de ver o mundo, de estar e ser entre os angolanos. (...) Ser angolano é ser ‘idêntico’ e diferente.” (2005. p.32). Nesse contexto de diferenças e hibridismo, em que a árvore representa a força das culturas africanas ancestrais, entendendo que ter raiz, segundo afirma Couto, é “condição para estarmos vivos, termos história e não perdemos a ligação com o passado” (2006. p.07), é preciso ir além, ser como o rizoma, esse “caule quase móvel, que viaja no subsolo, visita outras raízes... o rizoma fornece uma identidade aberta, disponível e apta a tornar-se propriedade de outros” (Id. Ibid. p.07-8). Assim Couto considera o papel do escritor, mas é assim que parece se construir a nação pós-colonial, há várias raízes e rizomas, diferenças a serem enfrentadas, negociadas, no projeto de unidade nacional.

4 Considerações finais

As duas estórias revisam a participação dos sujeitos na história anterior à luta de libertação e à Independência, possibilitando questionar a noção bastante difundida de que a cultura europeia dos colonizadores era superior e a africana ancestral dos colonizados “se apagava”, sendo substituída, como se costuma entender com o conceito de “aculturação”. Desenvolvendo as narrativas em torno da árvore que, além de ser valorizada pelos povos africanos, simboliza a resistência e a ligação com a terra, é mostrada a força da cultura dos colonizados, força que, ao ser considerada ameaçadora aos colonos, é combatida com violência. Há, portanto, um “reequilíbrio” das forças de cada cultura no processo de hibridismo, a tentativa dos colonos de impor sua cultura fracassa porque os significados não são simplesmente transmitidos, já dados no discurso, mas, sim, construídos na passagem pelo “terceiro espaço”, que abre a muitas possibilidades de interpretação pelos sujeitos envolvidos na enunciação. Os colonos, eles próprios, traem-se quando acreditam nos “poderes” dos velhos.

Na perspectiva do hibridismo, desfaz-se a noção de cultura estável, homogênea, tanto em relação à dos colonizadores como dos colonizados, havendo contradições, conflitos, tensão em torno da diferença cultural, como se verifica nas duas narrativas que se passam no período anterior à luta de libertação. E indo além desse período, o processo de hibridização após a Independência torna-se problemático entre os próprios colonizados, devido à diferença cultural entre os vários povos reunidos no mesmo território. A contradição é permanecer com a nação “inventada” pelos colonizadores, tentar levar adiante o projeto de unidade nacional, num momento em que o próprio conceito de nação é questionado, pensando-se num “mundo que”, segundo Hobsbawm, “não pode ser mais contido dentro dos limites das ‘nações’.” (2011. p.214). Nesse sentido, a tensão em torno do hibridismo envolve também o mundo globalizado, sobre isso Cardoso se posiciona: “podemos afirmar a angolidade, mas essa afirmação não é pacífica, é uma situação de conflito permanente, com influências que vêm de todas as partes do mundo... mas isso acontece em todas as sociedades” (2005. p.33).

Vivemos, portanto, num mundo do “terceiro espaço”, do hibridismo, da diferença cultural, em que até mesmo o papel do teórico e do crítico pós-coloniais deve ser considerado como algo construído no “terceiro espaço”, assim como o papel do escritor. Para Couto, o escritor está mesmo no entrelugar: “Não existe escritor no mundo que não tenha de procurar uma identidade própria entre identidades múltiplas e fugidias. Em todos os continentes, cada homem é uma nação feita de diversas nações.” (2011. p.22-3). É nesse entrelugar, no contexto pós-colonial, que ele e Cardoso (re)escreveram a história através das estórias em torno da árvore; se ainda há problemas a se pensar, se muitas podem ser as consequências da globalização, pelo menos no passado os africanos não foram simplesmente “sujeitados” na relação com os colonizadores, não tiveram suas culturas “apagadas”, mas resistiram, no processo de hibridismo há muito de África.

5 Referências bibliográficas

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. “The Third Space”. In RUTHERFORD, J. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, 207-21.

CARDOSO, B. “A árvore que tinha batucada”. *A morte do velho Kipacaça*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1987, 29-44.

_____. “Entrevista”. In CHAVES, R.; MACÊDO, T.; MATA, I. (org.). *Boaventura Cardoso: A escrita em processo*. Alameda/União dos Escritores Angolanos, 2005, 23-39.

COUTO, M. “O embondeiro que sonhava pássaros”. *Cada homem é uma raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, 62-71.

_____. *E se Obama fosse africano?: E outras intervenções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. “Prefácio – A Raiz e o Rizoma”. In MARTINS, C. *O Entrelaçar de Vozes Mestiças: Análise das Poéticas da Alteridade na Ficção de Édouard Glissant e Mia Couto*. Estoril: Príncipeia, 2006, 07-8.

DURAND, G. *Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à arquetipologia geral*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBSBAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

MARTINS, C. *O Entrelaçar de Vozes Mestiças: Análise das Poéticas da Alteridade na Ficção de Édouard Glissant e Mia Couto*. Estoril: Príncipeia, 2006.

SOUZA, L. M. T. M. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In ABDALA JR., B. *Margens da Cultura: Mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, 113-33.

TUTIKIAN, J. “N’goma yoté!/Animem o batuque! (a re-traditionalização em *A morte do velho Kipacaça*)”. In CHAVES, R.; MACÊDO, T.; MATA, I. (org.). *Boaventura Cardoso: A escrita em processo*. Alameda/União dos Escritores Angolanos, 2005, 173-84.

ⁱ **Everton Fernando MICHELETTI, Doutorando**

Universidade de São Paulo (USP)

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

E-mail: efmich@ig.com.br