

Érika Ribeiro Diniz

***UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA  
CHAMADA TERRA, DE MIA COUTO:***  
**Identities em trânsito**

Belo Horizonte  
Faculdade de Letras da UFMG  
2008

Érika Ribeiro Diniz

***UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA  
TERRA, DE MIA COUTO: Identidades em trânsito***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários – da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários – Teoria da Literatura, elaborada sob orientação da Profa. Dra. Maria Zilda Ferreira Cury.

Belo Horizonte  
Faculdade de Letras da UFMG  
2008

Dissertação intitulada *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, de Mia Couto: identidades em trânsito* de autoria de ÉRIKA RIBEIRO DINIZ, constituindo-se a banca examinadora pelos seguintes professores:

---

Profa. Dra. Maria Zilda Ferreira Cury (orientadora)

---

Profa. Dra. Simone Pereira Schmidt

---

Profa. Dra. Haydée Ribeiro Coelho

---

Profa. Dra. Silvana Maria Pessôa de Oliveira (suplente)

---

Prof. Dr. Júlio César Jeha  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras  
Estudos Literários – UFMG

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2008

## **DEDICO**

A meu pequeno Guigui e aos meus pais, que me inspiram a sonhar, lutar e festejar as conquistas.

## **AGRADEÇO**

À Maria Zilda, grande exemplo desde a época da graduação, pelo incentivo e pelas críticas, que também expressaram seu zelo por esse trabalho.

À Carolina, mi Sancho Panza sin panza, pero sin duda el mejor de los escuderos.

Ao George, à Raquel e aos demais familiares e amigos, pelos momentos de apoio.

Ao Ratimir Flávio Cuna e ao Manuel Valente Mangué, dois moçambicanos que me ajudaram a descobrir as riquezas e curiosidades de seu país.

*Preciso ser um outro  
para ser eu mesmo  
[...].  
Existo onde me desconheço  
aguardando pelo meu passado  
ansiando a esperança do futuro  
[...]  
ianj . Mia Couto*

## RESUMO

Os abalos que o conceito de identidade vem sofrendo na contemporaneidade serão trabalhados a partir da análise do romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto (2003). No romance, a personagem Marianinho, após retornar a sua terra natal, percebe-se um estranho para si e para a sociedade de Luar-do-Chão. O conceito de identidade e a idéia de ruptura servem de ferramentas para analisar essa obra que encena na sua trama o cruzamento de identidades, no seu processo sempre em trânsito e de negociação com o “outro”. A negociação identitária se configura na obra, entre outras, na relação que nela se estabelece entre oralidade e escrita, relação articulada por avô e neto. Ganham também destaque no romance outras figuras que, ao entrarem em contato com Marianinho, ganharão voz, explicitando a pluralidade identitária presente em Luar-do-Chão.

**Palavras-chave:** identidade, tradição, ruptura, hibridismo, tradução cultural.

## ABSTRACT

The shock that the identity concept has been suffering over the years will be analyzed through the novel *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, by Mia Couto (2003). In this novel, the character, Marianinho, returning to his birthplace, Luar-do-Chão, realizes he is a stranger to himself and to society. The construct of identity and the rupture idea serve as tools to analyze this work that ensues from the warp and woof or crossing of identities, being always in transit and in negotiation with the other as he makes his way. The identity negotiation is presented in this work, along with others, by oral and written relationships between grandfather and grandson. Many other characters in this novel will be underlined, finding their own voice and exemplifying the complexity of many identities in Luar-do-Chão, when they get in touch with Marianinho.

**Key words:** identity, tradition, rupture, hybridism, cultural translation.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1 – Identidades em trânsito</b> .....	22
1.1 Identidade: Análise e percurso.....	22
<b>CAPÍTULO 2 – Os anciãos: entre a tradição e a modernidade</b> .....	44
2.1 Tradições e traduções .....	51
2.2 Dito Mariano e seu neto – entre oralidade e escrita .....	65
<b>CAPÍTULO 3 – Figuras intervalares</b> .....	80
3.1 Marianinho: a ponte entre o de dentro e o de fora .....	82
3.2 Amílcar Mascarenhas: a máscara da sociedade .....	99
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	116
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	118

## INTRODUÇÃO

A redefinição de conceitos elaborada pela contemporaneidade vistos até pouco tempo atrás como estáticos e totalizantes, conceitos como tempo, espaço, nação, identidade, entre outros facultou a formação de novas visões e reinterpretações da realidade circundante e das manifestações do mundo da cultura. Vivemos um tempo marcado pelas mais diferentes formas de diásporas e mestiçagens que desestabilizam qualquer pretensão a identidades estáveis. Com a globalização e a volatilidade das fronteiras, o sujeito contemporâneo se desestabiliza ainda mais, resultando no cada vez mais difícil reconhecimento identitário. Um mundo “em diáspora” se depara de modo mais intenso com as mais variadas culturas, que de algum modo passam a habitar também de modo mais intenso o dia-a-dia de suas populações. Assim, vai surgindo a consciência de como é fantasioso pensar em uma identidade segura, coerente, unificada. As identidades, percebidas como múltiplas desde a época que se convencionou chamar de Modernidade, são hoje percebidas como constitutivamente transitórias e nômades.

Como não poderia ser diferente, as manifestações literárias também vêm colocando como um dos problemas centrais a discussão sobre os processos identitários contemporâneos e sobre as negociações deles decorrentes.

Neste trabalho, intenta-se refletir como se manifesta a busca de identidade no romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, do escritor moçambicano Mia Couto.

Mia Couto tem-se destacado como escritor, no interior da literatura africana, mas, também com reconhecimento no campo literário mundial, colecionando prêmios e sendo objeto de muitos trabalhos críticos no âmbito amplo do que Pascale Casanova chama de República das Letras (2002). Biólogo e jornalista, o escritor parece combinar seus conhecimentos profissionais com um amor profundo por sua terra, transferindo para o papel as riquezas e as diversidades de um Moçambique ficcionalizado, espaço fascinante e que, ao mesmo tempo, coloca questionamentos de amplitude global, questionamentos para o mundo contemporâneo.

Nascido em Moçambique, filho de portugueses, desde a infância convive com um contexto de diversidade cultural. Nascido na Beira, segunda cidade mais populosa de Moçambique, o próprio autor (1997) comenta que sua cidade tinha uma arquitetura pouco típica do poder colonial, ao contrário de outras que refletiam nos seus espaços físicos a hierarquia racial e social do rígido sistema de dominação português. Assim, desde a infância esteve em contato com muitos europeus e seus descendentes nascidos em Moçambique, também com negros, indianos e chineses. Desde esta época foi sendo criada no menino uma consciência da multiplicidade das culturas como um valor, condição que mais tarde se transformou na necessidade imperiosa de tomar parte efetiva na luta pela convivência entre os diferentes grupos étnicos que formavam Moçambique.

Sua carreira como escritor começou na década de oitenta escrevendo poemas. Seu primeiro livro foi *Raiz de orvalho*, uma espécie de contestação ao domínio da poesia militante e panfletária na literatura moçambicana. Logo, em 1986, publicou seu

primeiro livro de contos, *Vozes anoitecidas*<sup>1</sup>. Apesar da admiração que esta obra suscitou, provocou também reações contraditórias, principalmente no que diz respeito à sua criação lingüística. Hoje, tal criatividade já é lida como uma forte marca da escrita de Mia Couto. Segundo Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco, o escritor:

Percebeu que a linguagem do português-padrão de Portugal, nos órgãos de informação e nas escolas de Moçambique, soava falsa. Sentiu que precisava transgredir a norma lusitana para poder captar as grandes mudanças ocorridas no português moçambicano. Ousou e conseguiu construções de colorido intenso, que deram forte dinamismo à língua. (SECCO, 2000, p.262).

À época de suas primeiras criações, porém muitas pessoas, inclusive escritores, tomavam sua escrita como uma simples paródia do português mal falado. O grande reconhecimento de seu estilo criativo de brincar com a língua se deu quando, em Portugal, em 1990, foi editado *Cada homem é uma raça*. Já a escrita de romances foi inaugurada com *Terra Sonâmbula*, romance que retrata com rara beleza os flagelos sofridos pela guerra.

A opção por uma língua fragmentada, por um português “partido”, africanizado é uma das marcas da escrita de Mia Couto, consciente de que sua afirmação como escritor africano se dá no espaço contraditório da língua portuguesa, ao fim e ao cabo a língua do colonizador, com uma forma romanesca ocidental, mas quebrada dolorosamente na sua pretensa “pureza” por uma linguagem construída a partir da margem.

A sua artesanaria recria, entre outros, os conflitos entre a língua portuguesa, o idioma hegemônico ontem e hoje, e as muitas línguas autóctones do país, buscando, pela fundação de uma nova geografia lingüística, uma nova ideologia para pensar e dizer o país. Assim é que injeta no código lingüístico português a cultura da oratura africana (MATA, 1998, p.264).

---

<sup>1</sup> “Vozes anoitecidas são doze histórias de amor à nação moçambicana e à Língua Portuguesa. [Na edição portuguesa já são doze e não oito histórias.] Doze histórias que compõem um dos livros mais fascinantes que me foi dado a ler nos últimos anos.” (AGUALUSA, 1988).

Ao atravessar, por contradição, a língua portuguesa com outras línguas autóctones de Moçambique, sua linguagem se aproximaria melhor da expressão multiforme do *ethos* moçambicano, uma identidade mestiça, resultado de intercâmbios constantes. Ele, como moçambicano-português, ser entre culturas, não vê outro caminho senão o da confluência, embora tensa, contraditória, entre culturas e visões de mundo diferentes.

Talvez por sua própria experiência de vida, o escritor faz da temática multicultural uma constante em sua obra, autodenominando-se um ser de periferia, de fronteira, alguém que transporta dentro de si um conflito de culturas.

Sou um escritor africano de raça branca. Este seria um primeiro traço de uma apresentação de mim mesmo. Escolho estas condições – a de africano e a de descendente de europeus – para definir logo à partida a condição de potencial *conflito* de culturas que transporto. Que se vai “resolvendo” por mestiçagens sucessivas, assimilações, trocas permanentes. Como outros brancos nascidos e criados em África, sou um ser de fronteiras. [...] Para melhor sublinhar minha condição periférica, eu deveria acrescentar: sou um escritor africano, branco e de língua portuguesa. Porque o idioma estabelece o meu território preferencial de mestiçagem, o lugar de reinvenção de mim. Necessito inscrever na língua do meu lado português a marca da minha individualidade africana. Necessito tecer um tecido africano, mas só o sei fazer usando panos e linhas europeias (COUTO, 1997, p.59).

Nessa auto-definição, Couto reitera seu lugar periférico de enunciação valendo-se de uma linguagem intencionalmente fronteira que vai criando espaços mestiços marcados pelos mais variados intercâmbios e contradições. Essas mestiçagens, trocas e assimilações, no entanto, não representam uma particularidade do escritor, mas encontram-se também presentes em outros autores da contemporaneidade.

A troca da idéia de uma identidade completa pela idéia de instabilidade e multiplicidade identitária tem suscitado grandes discussões no campo da reflexão teórica, principalmente em espaços pós-coloniais. O processo colonial europeu reconfigurou o mundo, acentuando a impossibilidade de culturas e economias isoladas

ou auto-suficientes. Ainda que a colonização tenha se imposto com o objetivo de homogeneizar os dominados, acabou tendo como resultado a heterogeneidade, as misturas. Assim, pode-se afirmar que o sujeito pós-colonial é um sujeito de identidade difusa, que sente mais de perto o que é viver entre fronteiras. Talvez por isso, os intelectuais desses espaços pós-coloniais venham se destacando ao escrever sobre a problemática identitária. Nomes como Homi Bhabha, Édouard Glissant, Néstor García Canclini, Stuart Hall, Walter D. Mignolo, entre outros, conseguem destaque mundial no campo da teoria. Conscientes de sua responsabilidade intelectual, estes teóricos e autores têm erguido sua voz, com o fim de buscar soluções mais abrangentes de modo que seu pensamento englobe a humanidade e não apenas uma elite. Veja-se a este respeito a crítica elaborada por Garcia Canclini:

A modernidade é vista então como uma máscara. Um simulacro urdido pelas elites e pelos aparelhos estatais, sobretudo os que se ocupam da arte e da cultura, mas que por isso mesmo os torna irrepresentativos e inverossímeis. As oligarquias liberais do final do século XIX e início do XX teriam feito de conta que constituíam Estados, mas apenas organizaram algumas áreas da sociedade para promover um desenvolvimento subordinado e inconsciente; fizeram de conta que formavam culturas nacionais e mal construíram culturas de elite deixando de fora enormes populações indígenas e camponesas que evidenciavam sua exclusão em mil revoltas e na migração que “transtorna” as cidades. (CANCLINI, 1997, p.25).

Apontando este mesmo horizonte, Bhabha (2007, p.239) vê a crítica pós-colonial como a possibilidade de revisar questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política que os discursos da modernidade tentavam mostrar como práticas “normais”, naturalizadas. Essa revisão se dá quando se vai ao encontro dos que foram marginalizados pela história já que, segundo o crítico, estes mesmos que se acham à margem dos centros de decisão e do acesso aos bens da cultura são capazes de transformar suas ações em estratégias críticas.

Já nas palavras de Walter Mignolo (2003, p. 106), ao liberar conhecimentos que foram subalternizados é possível “um outro pensamento”, uma nova abordagem da realidade. Porém “um outro pensamento” não é, segundo o autor, a verdade que virá à tona depois de tantas mentiras, depois do que não se contou, é simplesmente uma proposta de pensar de modo diferente. Por outro lado, é o próprio Mignolo que vai propor um novo recorte epistemológico, uma nova abordagem a partir das margens como nos mostra Maria Zilda Ferreira Cury:

Walter Mignolo (1996, p.692) salienta o momento teórico atual como muito importante para a constituição de categorias geoculturais não imperialistas, que poderiam sinalizar uma epistemologia pós-ocidental, de fronteira, que facultasse o pensamento a partir dos interstícios, das brechas da reflexão sobre a nação. Tal epistemologia, segundo ele, abrigaria o movimento de aceitação de imigrantes e refugiados, não mais como categorias fora da ordem, porque sua presença seria a oportunidade para a crítica aos espaços nacionais como contenção e marginalização. (CURY, 2006. p.6).

Homi Bhabha, por exemplo, fala de uma redefinição dos signos de identidade quando diferenças culturais são articuladas.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. (BHABHA, 2007, p.20).

Para esse teórico, a idéia de uma identidade original e fixa deve ser ultrapassada, pela consciência da complexidade dos mais diversos contatos entre culturas que vão se dando ao longo da história. Ele fala do momento atual como um “momento de trânsito” que gera “figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 2007, p.19).

Nesta mesma linha, Édouard Glissant (1996), vê que as culturas do mundo colocadas em contato transformam-se e realizam trocas, seja através de choques e guerras, ou pelo difícil abandono da idéia de identidade exclusiva.

A problemática identitária, no entanto, torna-se mais aguda, sobretudo nos países do continente africano cujos processos de independência foram tardios e também porque se encontram relegados à periferia do mundo pelos atuais processos de globalização. Tudo isso somado ao grande perigo de trabalhar a idéia de “uma” identidade africana desconsiderando a diversidade existente dentro deste continente. Como bem lembra o pensador Anthony Appiah, os africanos compartilham um continente e seus problemas ecológicos, a relação de dependência econômica, o racismo e a marginalização, porém,

Admitir que a África sob esses aspectos<sup>2</sup>, possa ser uma identidade utilizável é não esquecer que todos pertencemos a comunidades diversificadas, com seus costumes locais; é não sonhar com um estado africano único e esquecer as trajetórias complexamente diferentes das inúmeras línguas e culturas do continente. “Africano” certamente pode ser uma insígnia vital e capacitadora, mas, num mundo de sexos, etnicidades, classes e línguas, de idades, famílias, profissões, religiões e nações, mal chega a surpreender que haja ocasiões em que ela não é o rótulo de que precisamos. (APPIAH, 1997, p.251).

Mia Couto também faz questão de ressaltar os riscos de rotular o que seria a África ou africanidade. Para ele, todas as definições apressadas da africanidade assentam numa base exótica, como se os africanos fossem o resultado de uma dada essência. Essas classificações são vazias de sentido, por ignorar as irreversíveis misturas culturais dentro do continente africano.

---

<sup>2</sup> Esses aspectos referem-se a grupos com costumes próprios.

África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. O nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos tesouros de nosso continente. Quando mencionamos essas mestiçagens falamos com algum receio como se o produto híbrido fosse qualquer coisa menos pura. Mas não existe pureza quando se fala de espécie humana. Os senhores dizem que não há economia actual que não se alicerce em trocas. Pois não há cultura humana que não se fundamente em profundas trocas de alma. (COUTO, 2006).

Assim como é difícil rotular o que é África ou ser africano, também é difícil rotular o que é Moçambique ou ser moçambicano. As diversidades são relevantes de tal modo que impossibilitam homogeneizações. Em Moçambique, nativos e portugueses, estrangeiros de variada origem bem como seus descendentes, ideologias em conflito e lutas pela hegemonia do espaço cultural e ideológico contribuem para a complexidade desse processo identitário. De resto, tal processo é em si mesmo sempre contraditório.

O romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, publicado em 2003, 28 anos após a independência de Moçambique<sup>3</sup>, retrata uma sociedade que passa a repensar sua cultura e a si mesma, seus muitos contrastes e conflitos. Não se pretende aqui analisar a descolonização de Moçambique, mas não se pode negar que ela aparece como pano de fundo, fazendo com que valores reprimidos e reelaborados possam ser notados de forma mais visível. Um exemplo dessas reelaborações pode ser encontrado nas palavras do escritor africano Kwane Anthony Appiah. Segundo ele, após a

---

<sup>3</sup> “Moçambique alcança sua independência de Portugal em 1975, depois de uma luta armada de libertação nacional. A FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique, que havia conduzido a luta durante 10 anos, formou o primeiro governo, com um programa de trabalho orientado para a construção de uma sociedade socialista. Em 1976 surgiram os primeiros indícios de desestabilização em Moçambique, cujo desenvolvimento atinge a forma de uma guerra civil alargada a todo o país, sobretudo na década de 80, opondo o governo e a RENAMO - Resistência Nacional de Moçambique. A desestabilização provocada por estes conflitos internos é agravada por agressões militares que a Rodésia faz a Moçambique, mais tarde transferidas para o regime de apartheid da África do Sul. Apenas em 1992, com a assinatura do ‘Acordo Geral de Paz’ entre a FRELIMO e a RENAMO, cessam as hostilidades e inicia-se um processo de paz e reconciliação. A década de 80 marca a transição de uma economia centralmente planificada para uma economia aberta, de mercado. Nos anos 90, concretiza-se a transição política anteriormente iniciada, onde se destaca a introdução de uma constituição pluralista e a emergência de um processo de descentralização política e administrativa.” (FERRÃO, 2002, p.11,12).

descolonização era preciso usar a língua do colonizador para expressar-se por meio da literatura. Não havia como retroceder a uma pretensa origem mítica, era preciso reconhecer as misturas e trocas.

Para nós, porém, esquecer a Europa é eliminar os conflitos que moldaram nossas identidades; e, como é tarde demais para escaparmos um dos outros, poderíamos em vez disso, tentar colocar a nosso favor as interdependências mútuas que a história lançou sobre nós. (1997, p. 110).

Mia Couto, não apenas no romance em foco, mas também em outras narrativas, coloca para o leitor a aporia conceitual em que se encontra o processo identitário contemporâneo, principalmente no espaço colonizado, que coloca em choque a inevitabilidade da influência do colonizador e de sua presença identitária e a imperiosidade de busca das características próprias por parte do colonizado.

Sobre a influência exercida pelo colonizador sobre as populações locais, e uma conseqüente descaracterização cultural, Mia Couto discorre ao falar de seus alunos de faculdade.

Quando eles saíam de Maputo em trabalhos de campo, esses jovens comportavam-se como se estivessem emigrando para um universo estranho e adverso. Eles não sabiam as línguas, desconheciam os códigos culturais, sentiam-se deslocados e com saudades de Maputo. Alguns sofriam dos mesmos fantasmas dos exploradores coloniais: as feras, as cobras, os monstros invisíveis. (COUTO, 2006).

*Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* apresenta múltiplas faces representativas da sociedade moçambicana e sua luta por afirmação, num espaço atravessado por contradições entre modernidade e tradição, nativos e estrangeiros, entre

realidades locais e universais. Todas essas faces são representadas pelas mais variadas personagens: Dito Mariano, o avô “morto” que provoca a volta de Marianinho a sua terra natal, figura de suma importância que acompanhará toda a trajetória do neto/filho. Os três filhos do casal Dito Mariano e Dulcineusa – Abstinência, Fulano Malta e Último – que refletem realidades e personalidades muito desiguais. Abstinência e Último sofreram o processo de assimilação cultural, porém enquanto o primeiro tratava de se distanciar das práticas e do contato com o colonizador, o segundo absorve todas as influências negativas da modernidade, incorporando e reproduzindo a ideologia da dominação. Já Fulano Malta, suposto pai do protagonista, vive em um mundo de desilusão e apatia, em contraste com o tempo durante o qual lutou bravamente junto a guerrilheiros pela libertação de sua nação. As personagens femininas do romance – Dulcineusa, Admirança, Mariavivosa, Miserinha e Niembety – cada uma com suas particularidades, também ganham espaço e ação no romance contrastando com o lugar que lhes é atribuído em sua cultura. Também presentes no romance aparecem figuras marginalizadas como o coveiro Curozero e o indiano Amílcar Mascarenhas, além de outros estrangeiros.

A presente dissertação encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro capítulo – Identidades em trânsito – aborda o conceito de identidade e suas rupturas. Tal conceito revela-se nuclear para a análise do romance uma vez que nele se delineia um panorama variado onde entram a assimilação, a resistência e a negação dos valores tradicionais, os impasses da modernidade, a desilusão com os processos revolucionários e a exclusão do estrangeiro. Também será abordado nesse capítulo, o papel da nação na formação de identidades e as mudanças acarretadas pela desestabilização das identidades nacionais e individuais. Seguindo uma linha de mudanças e rupturas, também será analisada a formação de um novo sujeito africano resultante de vários

encontros interculturais, refletindo sobre questões como hibridismo, multiculturalismo e pluralidade cultural, examinando a forma como o romance articula um projeto de identidade cultural.

O segundo capítulo – Os anciãos entre a tradição e a modernidade – traz à luz a figura do ancião, delineando um trajeto descendente de sua importância dentro da sociedade africana contemporânea. Se antes o ancião gozava de respeito na sociedade porque simbolizava a sabedoria, aos poucos vai sofrendo desvalorização e marginalização social. Também se fará um rápido percurso do lugar do ancião na obra de Couto, para quem não há formas de compreender o novo se o velho e a tradição são descartados. Aqui, a figura de Dito Mariano ganhará destaque, pois ainda que a personagem tivesse sido, em vida, um ancião que não se enquadrava muito nas virtudes atribuídas aos de sua geração, ao ver-se travado entre o mundo dos vivos e dos mortos retoma sua responsabilidade ancestral valendo-se de seu neto. Marianinho é convocado por seu avô a reestruturar sua terra natal. O contato entre os dois será analisado sob a ótica das traduções das tradições. A tradução realizada por Dito Mariano e Marianinho caracteriza-se como uma tradução cultural, abarcando a história, os costumes, as tradições, a ancestralidade, a modernidade e também a língua. A tradução dessas duas personagens tem um caráter mediador, rasurando fronteiras e integrando diferentes mundos históricos, culturais e sociais. Avô e neto se mostrarão como figuras em trânsito e, ao mesmo tempo, à margem das línguas e das culturas, buscando fazer com que as diferentes partes dialoguem, ainda que este diálogo seja marcado por tensões e estranhezas.

Ainda no Capítulo 2, serão analisadas as relações entre oralidade e escrita. Estas se articularão como exemplo de negociação entre diferentes, retratando a realidade

moçambicana fortemente oralizada, que com a colonização se viu obrigada a incorporar a escrita às suas práticas culturais.

O terceiro capítulo – Figuras intervalares – traz à luz a figura do estrangeiro, figura clássica na literatura universal de todos os tempos e que carrega consigo a idéia do “outro”, do “diferente”. No romance, o estrangeiro, ocupa lugar contraditório, na verdade, um entre-lugar. Símbolo daquele que se encontra à margem da nação, mas também mediador para a percepção da estranheza identitária do próprio nativo. Neste sentido, o estrangeiro aparece simbolizado na figura do indiano Amílcar Mascarenhas, mas não deixa de marcar os traços identitários do narrador Marianinho, na sua condição intervalar de “nativo retornado”. Sua condição, ao mesmo tempo em que permite analisar personalidades diasporizadas, segundo o conceito de Stuart Hall, faz com que assuma o papel do intelectual fronteiriço, como aquele que busca articular as diferentes partes, os diferentes mundos que constituíam Luar-do-Chão.

Em suma, análises sobre conceitos de identidade e conceitos deles derivados, características e alguns fatos históricos sobre o povo moçambicano, ressaltando suas tradições, embates sobre tradição e modernidade, além de novas perspectivas para a abordagem desses temas, permearão este estudo.

## CAPÍTULO 1

# **IDENTIDADES EM TRÂNSITO**

### **1.1. IDENTIDADE: ANÁLISE E PERCURSO**

Nas mais variadas áreas no campo das Ciências Humanas, como a Teoria Literária e as Ciências Sociais, o conceito de identidade, entre outros, reflete exemplarmente as mudanças ocorridas no fim do século XX e este início do século XXI. A modernidade já abalara o conceito de “homem” como um indivíduo racionalmente soberano, com suas vontades, necessidades, desejos e interesses sob a égide da racionalidade. O estudo do indivíduo e de seus processos mentais tornou-se, na Modernidade, o objeto de estudo privilegiado da psicologia e a sociologia tratou de explicar como os indivíduos são formados subjetivamente por meio de sua participação em relações sociais mais amplas, problematizando como o sujeito era apresentado em diferentes situações sociais e como os conflitos entre os papéis sociais por ele representados eram negociados. A vida em sociedade, antes centrada no indivíduo, no homem como o “sujeito da razão”, foi revelando as falhas em seu próprio sistema. As formas de conduzir a economia política, por exemplo, foi deixando exposta uma grande massa, deslocada, marginalizada, contraditoriamente ao que se esperava das conquistas

das democracias modernas. O surgimento do modernismo e de seus movimentos estéticos e intelectuais, por seu turno, apresentou uma visão mais perturbadora do sujeito. O sujeito clássico, em sua pretensa completude, foi minado, acompanhado de uma sensação de instabilidade acentuada pela modernidade. Surge então, a imagem do indivíduo isolado, exilado, condenado ao anonimato em meio à multidão. A tudo isso devem ser somadas cinco grandes rupturas nos discursos do conhecimento moderno que Stuart Hall identifica como grandes responsáveis pelo abalo da concepção do que é identidade (HALL, 1997, p.18).

Uma das maiores rupturas foi provocada pelo pensamento marxista. A importância do pensamento de Marx está na capacidade que ele atribui ao homem de fazer sua própria história, situando-o em relação, sempre contraditória, com outros agentes sociais.

Ao evidenciar a importância do inconsciente na atuação do sujeito, Freud, por sua vez, também contribuiu para a ruptura do conceito de identidade tal qual considerado na razão clássica. Por meio da proposição de que “nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona com uma lógica muito diferente daquela da razão” (HALL, 1997, p.40), Freud contestou a lógica cartesiana do “penso, logo existo”, a ideia de um sujeito inteiro e uno. Ressalte-se, ainda, a leitura que Lacan faz de Freud, propondo como importante na constituição do sujeito o que denominou a “fase do espelho”. Nesta fase a criança se percebe como ser na sua imagem refletida, fragmentada, invertida, assumindo aí os vários sistemas de representações simbólicas a partir do olhar do “outro”.

Já a terceira ruptura é atribuída a Ferdinand de Saussure e a seu trabalho com as estruturas linguísticas. Ao considerar a língua um sistema social e não um sistema

individual propiciou a assunção da identidade, assim como a língua, como construções relacionais entre o sujeito e o outro.

Segundo as considerações de Stuart Hall, o pensamento de Michel Foucault também foi de grande significância ao produzir uma espécie de “genealogia do homem moderno” (HALL, 1997, p.42), salientando o “poder disciplinar”, controlador de toda a vida do sujeito. A maior contribuição de Foucault foi concluir que “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da Modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual” (HALL, 1997, p.47-48). O pensador francês foi capaz de expor o paradoxo que acompanhava a sociedade moderna que acabou deixando o sujeito em um posto de isolamento quando o que se buscava era um modelo social “perfeito” e organizado.

Finalmente, Hall destaca o movimento feminista como forma desestabilizadora de setores sedimentados da sociedade. As mulheres, aliadas a grupos minoritários como negros, participantes dos movimentos pacifistas, gays e lésbicas trataram de lutar pela afirmação de identidades, diferentes das identidades anteriormente padronizadas e impostas nos seus eixos compartimentados.

As mudanças que se deram no âmbito científico ou social como um todo, segundo Stuart Hall (2001, p.18), devem-se ao fato de que as identidades estão sujeitas a uma radical historicização, o que faz com que estejam em constante processo de mudança e transformação. Desde a virada do século XIX, o ser humano vem assistindo ao lento processo de concepções que põem em evidência sua própria fragmentação, configurada como o “descentramento” das chamadas identidades modernas. Em consequência de tantas rupturas, a concepção de “sujeito integrado”, ocupando o centro de todas as coisas, foi sendo deslocada. Segundo Ernest Laclau, (1990, p.12, *apud* HALL, 1997, p.17), o deslocamento ou uma estrutura deslocada são aqueles nos quais o

centro, antes único, é deslocado e substituído por vários centros de poder. Esse autor ainda acentua que as modernidades tardias<sup>4</sup> têm como característica o fato de estarem atravessadas por diversidades e por elementos antagônicos. Sendo assim, o que ainda une as diferentes sociedades é a possibilidade de articular diversas identidades e elementos sob certas circunstâncias. Nesse contexto, o sujeito deixa de ser visto como uno e homogêneo e passa a ser plural e heterogêneo, tendo de se adaptar a outras identidades e à sua. Novas imagens do homem tomam o lugar das tradicionais descrições da identidade. O eu compacto e unitário dá lugar a um campo de forças múltiplas (cf. MALDONADO, 2001).

Hoje a questão identitária é analisada em função do colapso das certezas e dos conceitos solidificados na sociedade moderna. Para o sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2005), o colapso parece ser tão intenso que, ao buscar a identidade, as pessoas tentam alcançar o impossível. Para Bauman, a crise identitária é um processo sem um modelo preestabelecido que permita saber como montar as partes de um quebra-cabeça. Há algumas décadas, a identidade não era o centro de debate da sociologia era apenas um objeto de meditação sociológica. Hoje, porém, “é um monte de problemas e não uma campanha de tema único” (BAUMAN, 2005, p.18). Na atualidade, à qual o sociólogo denomina “líquido mundo moderno”, identidades sociais, culturais e sexuais se tornaram incertas e transitórias, sendo assim, “qualquer tentativa de ‘solidificar’ o que se tornou líquido por meio de uma política de identidade levaria inevitavelmente o pensamento crítico a um beco sem saída” (BAUMAN, 2005, p.12).

A idéia de uma identidade estática esteve diretamente relacionada ao estado moderno. Os estados buscavam fazer da identidade uma obrigação, a ser cumprida por todos os que se encontravam no interior de sua soberania territorial. Assim, ao criar um

---

<sup>4</sup> Modernidades tardias foi o nome dado aos diferentes modos e épocas nos quais a modernidade se instalou nas Américas, somados aos processos de globalização.

passado comum, compartilhar memórias, erigir símbolos de identificação, as culturas nacionais iam criando e ainda tratam de criar, identidades nas quais seu povo se reconhecia. Entretanto, atualmente, as “âncoras” que fixavam os indivíduos à sua nação, à sua sociedade, foram retiradas, deixando uma grande sensação de instabilidade. “Quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer ‘natural’, predeterminada e inegociável, a ‘identificação’ se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um ‘nós’ a que possam pedir acesso”. (BAUMAN, 2005, p.30).

Os abalos provocados no conceito de identidade pelo colapso dos Estados-Nação também são reconhecidos por Renato Ortiz (1993, p.28). Esse autor aponta para o fato que, entre os séculos XVI e XVIII, as políticas mercantis adotadas pelos Estados implicavam um “todo unificado”. Porém, o século XIX trouxe consigo uma dinâmica “inter-nacional”, a qual abalou as identidades nacionais.

O advento de um *world-system* desterritorializa o espaço da modernidade-mundo. O princípio da identidade nacional dificilmente poderá agora se apoiar sobre um substrato movediço: o desenvolvimento integrado do sistema mundial enfraquece a validade do argumento.

Um segundo ponto diz respeito à pluralização das identidades. O processo de mundialização incentiva a diferenciação no interior do sistema-mundo. O planeta ao se tornar único, reatualiza suas distinções em vários níveis. Dentro deste contexto há um claro apagamento do papel das identidades nacionais; elas se fragmentam em partes que podem agora se articular entre si, sem necessariamente ter de passar pela dimensão nacional. [...] É difícil imaginar o futuro dessas relações identitárias no plano mundial, mas as condições estruturais para que elas ocorram já é uma realidade. Um aspecto parece-me certo: o enfraquecimento do Estado-Nação coloca as identidades nacionais em uma situação crítica. (ORTIZ, 1993, p.29).

Desde a colonização, a idéia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e auto-suficientes tem tido que ceder ao reconhecimento das diferentes formas de relacionamento, interconexão e descontinuidade.

Com o enfraquecimento dos Estados-Nações, a situação crítica das identidades nacionais também ganhou espaço dentro da ficção contemporânea. Muitas das obras literárias atuais retratam sujeitos fragmentados, derivados das mais diversas combinações culturais e nacionais.

Em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a figura de Fulano Malta é muito significativa para trabalhar a noção de identidade nacional. Ao contrário de seus irmãos Abstinência e Último, Fulano Malta não aceitou passar pelo processo de assimilação cultural imposto pelo império português. Ao saber que grupos de guerrilheiros estavam sendo formados para lutar pela independência, não hesitou em se juntar a eles, ainda que para realizar esse projeto tivesse que deixar em casa a esposa grávida. A atitude da personagem evidencia a importância de lutar pela pátria sobrepondo-se a quaisquer motivos pessoais. Não obstante seu engajamento na independência de Luar do Chão, após a libertação do domínio português, Fulano Malta volta para casa sem motivos para comemorar. Seu sentimento era de desilusão e frustração. A nova nação que estava nascendo não tinha o poder de abrigar seus filhos nos braços, não conseguia passar uma idéia de unidade e irmandade. As pessoas que assumiram o poder não eram as mesmas que lutaram pela liberdade. A isso se somava a exclusão dos menos favorecidos, dos praticantes de religiões tradicionais, de todos os que não faziam parte do pequeno grupo que começou a dominar. Fulano, frente ao desamparo por não reconhecer mais sua pátria, passa a se sentir mais que um estrangeiro em seu próprio país, um estrangeiro no mundo, não havendo nada mais com o que pudesse se identificar.

Fulano Malta passara por muito. Em moço se sentira estranho em sua terra. Acreditara que a razão desse sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois veio a Independência e muito da sua despartença se manteve. E hoje comprovava: não era de um país que ele era excluído. Era estrangeiro não numa nação, mas no mundo. (COUTO, 2003, p. 74).

Assim como as identidades nacionais, as identidades individuais também se fragmentaram e se desestabilizaram. Apresentam-se como incompletas e dinâmicas além de estarem abertas, mesmo inconscientemente, a novas transformações. O sujeito contemporâneo é composto, pois, por várias identidades (cf. Hall, 2001, p. 12-13), não possuindo uma identidade permanente e sim uma multiplicidade de desconcertantes e cambiantes identidades possíveis, com as quais pode se identificar em diferentes momentos. O homem passa a assumir diferentes identidades em momentos diversificados, identidades que não são unificadas ao redor de um eu único ou coerente.

Na atualidade, denominada por Bauman como “líquido mundo moderno”, “buscamos, construímos e mantemos as referências comunais de nossas identidades em movimento – lutando para nos juntarmos aos grupos igualmente móveis e velozes que procuramos, construímos e tentamos manter vivos por um momento, mas não por muito tempo”. (BAUMAN, 2005, p. 32).

Velocidade, fugacidade e deslocamentos são características da identidade compartilhadas por Bauman e Hall. Ambos compartilham ainda das mudanças da sociologia em relação ao conceito: esta ciência tem reconhecido que a sociedade não é unificada, obedecendo a regras claras. A sociedade, como um todo, vem sendo continuamente deslocada.

A sociedade não é como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo ‘descentrada’ ou deslocada por forças fora de si mesma. (HALL, 2003, p. 17).

Assim como Hall considera que a sociedade é constantemente descentrada por forças externas, a identidade, de acordo com Homi Bhabha e Edward Said, passa a ser analisada e articulada a partir da influência de aspectos externos e internos a uma dada comunidade, sujeita a mudanças que ocorrem a cada momento. Mudanças capazes de descentrar e deslocar valores previamente estabelecidos. Veja-se o exemplo das mulheres do romance.

Em meio a processos de negociação identitária, quando os valores da tradição paternalista começam a conviver com valores contemporâneos que foram chegando pela colonização, pela guerra ou pelo contato com diferentes culturas, as mulheres ocupam um lugar de maior contradição. Por um lado, o romance mostra um lado indesejável do contato cultural, que é o da violência. Mariavilhosa havia sido violentada pelo português Lopes, assim como várias africanas na história real da colonização. Por outro lado, o romance sugere que devido ao jugo imposto pela tradição, relegadas a um espaço marginal, as mulheres vêm no contato entre as culturas uma forma de liberdade. A modernidade vinda do estrangeiro, com leis e costumes diferentes das certezas tradicionais, gerará o questionamento sobre alguns costumes. Estes questionamentos, em diferentes momentos, levarão à quebra de tradições, além de colocar em relevo interrogações sobre a permanência de antigas crenças e valores. Entre outros exemplos que serão analisados no capítulo II, pode ser citado aqui o ritual que Marianinho assiste para que a terra voltasse a se abrir.

Estou na margem do rio, contemplando as mulheres que se banham. Respeitam a tradição: antes de entrar na água, cada uma delas pede permissão ao rio [...]

As mulheres me olham, provocantes. [...] Parecem não ter pudor. Os seios desnudados não são, para elas uma intimidade como merecimento de vergonha.

Não estão apenas se divertindo. Estão cumprindo a cerimônia que o nganga ordenou para que a terra voltasse a abrir. (COUTO, 2003, p.211).

O registro de alguns rituais, ao mesmo tempo em que confirma a tradição, serve também de crítica. Rituais que seriam constrangedores, implicando a nudez pública, são apresentados nessa passagem sem a devida reverência que lhes era própria, revelando fraturas na intenção de preservar as tradições herdadas pelos antepassados. As mulheres evocam a tradição de uma maneira controversa: ao mesmo tempo em que pediam a autorização do rio, cumprindo parte do ritual, acabavam se distraíndo, desvirtuando-se do objetivo sagrado.

Sobre mudanças e desestabilização das sociedades, Ernest Laclau, (1990, *apud* Hall, 2003, p.17) argumenta que todas as sociedades são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos que produzem diferentes identidades capazes de desintegrar a homogeneidade social. Quando algumas sociedades não se desintegram por completo, é porque suas diferentes identidades puderam ser conjuntamente articuladas dentro de certas circunstâncias. Porém, essa articulação é parcial, dado que a estrutura da identidade permanece sempre aberta, possibilitando novas identidades e novos sujeitos.

Hoje, tem-se a consciência de que as identidades culturais não são rígidas, nem imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes dos mais diversos sistemas culturais que se entrecruzam promovendo heterogeneidade. Ainda as identidades aparentemente mais sedimentadas trazem intrinsecamente várias temporalidades, transformações e negociações, o que possibilita afirmar que identidades são identificações em curso. Stuart Hall (2003, p.44) afirma que: “paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”. A identidade se define, pois, como algo em processo, algo que se faz e se refaz constantemente.

[...] a identidade torna-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente. (HALL, 2003, p. 12-13).

O fazer e o refazer das identidades, os “sistemas culturais que nos rodeiam” implicam a presença do “outro”, instância indispensável para a construção do “eu”, seja ele individual ou social. Isto significa que o indivíduo só se reconhece enquanto sujeito, enquanto identidade, através do olhar do outro, do seu olhar de re-conhecimento. Esse conhecimento supõe a necessidade de interação do sujeito com uma coletividade. A construção de uma imagem do sujeito, por conseguinte, estabelece-se na sua relação com um outro. Porém, ao falar de negociação ou relação com o outro, não se pode deixar de destacar que também existem ações inegociáveis, por exemplo quando Mariavilhosa é violentada pelo estrangeiro. Homi Bhabha (2007) enfatiza que a questão da identidade não se estabelece somente no reconhecimento das diferenças com o outro. Segundo o autor, essa questão é mais complexa e implica a representação do sujeito a partir da sua condição de diferente. O processo construtivo consiste na existência do sujeito em relação a uma alteridade. Tal processo ocorre no reconhecimento do sujeito em um lugar e em um espaço de cisão. “E, finalmente, na produção de uma imagem de identidade como sujeito para um outro a partir desse lugar e espaço, e que ele mesmo define como entre-lugar”. (BHABHA, 2007, p.76).

Marianinho, o protagonista do romance que aqui é objeto de análise, tem que ver o outro, mas também tem que se ver pela ótica desse outro para que possa pensar em

uma identidade mais abrangente, dentro de uma dinâmica de negociações entre as partes. Ele que já havia vivido esse processo de alteridade quando foi morar na cidade grande, volta a fazê-lo ao retornar à ilha, com a consciência de que deve articular todos “os outros” existentes em Luar-do-Chão. A personagem, a partir de sua condição de diferente, de nativo-retornado, busca acoplar à sua voz os relatos e as memórias dos nativos, dos imigrantes, dos rejeitados e esquecidos de Luar-do-Chão, buscando assegurar um espaço para todo tipo de diversidade, configurando a formação multiétnica daquele lugar e de sua população, como será analisado no Capítulo III.

O “desejo pelo outro” marca o lugar de uma ambivalência e nega a adoção de uma identidade homogeneizada. No romance, por exemplo, nem mesmo no fim, quando utopicamente se chega a um momento de harmonização do cosmos como um todo (homem, natureza e antepassados), observa-se uma completa homogeneização. Último, o filho mais novo de Dulcineusa e Dito Mariano, não participa dessa confraternização. Prefere se distanciar dos seus e continuar fazendo parte do grupo dos poderosos que não busca nada além de lucro.

Homi Bhabha, em seu livro *O local da cultura*, expõe a idéia de tensão, e a sensação tenebrosa de sobrevivência de quem vive nas fronteiras do presente, já que o mundo passa a ser visto de uma ótica diferente: a sincronia do tempo, o vínculo ou a ruptura com o passado e com o futuro já não faz sentido. Segundo Bhabha estamos residindo “no além”, que é um espaço/tempo de revisões, que reescreve a contemporaneidade cultural. “Encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”. (BHABHA, 2007, p.19).

Seguindo este tempo de revisões, a abordagem que se dá ao tema identidade propõe uma articulação das diferenças culturais, que busca a descoberta do *eu* ao

descobrir o *outro*, por mais complexa que seja esta negociação. Assim, ganham novas dimensões os discursos proferidos a partir da margem do mundo globalizado, da margem das culturas hegemônicas.

Ao analisar o romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, um Moçambique ficcionalizado, a problemática identitária da África, como espaço marginal, vem à tona. Esse continente foi cenário de abusos, raptos e dispersão de seus povos pelo mundo, exploração, colonização seguida de um processo tardio de descolonização. Talvez por isso os povos africanos sintam mais agudamente a crise identitária pela qual o mundo vem passando. Analisar a identidade africana é uma tarefa complexa já que a África é um conjunto de comunidades diversificadas, com costumes locais, com trajetórias diferentes, com inúmeras línguas e culturas dentro de um mesmo continente. Veja-se a afirmação sobre identidade moçambicana de José de Souza Miguel Lopes, afirmação que reconhece o permanente refazer das identidades.

Entendemos que, ao falarmos de identidade, não estamos falando de “essência” alguma. Portanto, ao pensar o que significa “ser moçambicano”, não estaremos nos referindo nem a indivíduos que cromossomáticamente, exibiram sinais indelévels dados pela natureza, nem a portadores exclusivos e/ou perenes de quaisquer crenças, costumes, línguas ou ornamentos: não creio que “raça” ou cultura sejam critérios identificatórios de moçambicanidade.[...] A questão do “ser moçambicano”, remete, isto sim, a uma construção permanentemente (re)feita, a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre o moçambicano e outros sujeitos sociais: tal construção busca: a) determinar especificidades que estabeleçam “fronteiras identificatórias” entre ele e um outro, e/ou b) obter o reconhecimento dos demais membros do grupo ao qual pertence, da legitimidade de sua pertinência a ele”. (LOPES, 2004, p. 68, 69).

Se, como todo sujeito, antes da colonização, o sujeito africano já estava constituído por uma identidade de várias faces, o contato com o colonizador acrescentará uma face mais a essa identidade, face dolorosa que se cola ao corpo e à alma do colonizado. A negociação identitária se dará entre rejeição, resistência e, por

meio da dicotomia admiração/repulsa ao modelo europeu. O sentimento de rejeição, presente no romance, será analisado à luz do conceito de identidade essencialista<sup>5</sup>. Esta, baseada na natureza, nas relações de parentesco, na história ou num passado comum, costuma fixar uma nítida fronteira entre quem pertence ou não ao grupo. O romance retrata essa vertente, quando o protagonista Marianinho e o indiano Amílcar Mascarenhas são desprezados pela sociedade de Luar-do-Chão. O primeiro, por sua condição de retornado; o segundo, por sua condição de estrangeiro. Já por outro lado, o romance, refletindo a discussão sobre identidades em um contexto global, sugere a emergência de novos sujeitos culturais, sujeitos de transição entre tradição e modernidade, como será melhor detalhado no Capítulo 2.

Com o processo de assimilação e a imposição de uma educação ocidental, com a desmobilização cultural inerente ao processo colonial, os ensinamentos dos mais velhos, bem como a transmissão da tradição cultural, foram perdendo espaço. Contudo, não foram extintos.

A conseqüência é o surgimento de um novo sujeito cultural africano, uma nova “personalidade” que se forma através de um “diálogo entre dois eus” e entre duas temporalidades: o presente africano-ocidental e um passado nativo que ainda se mantém vivo. (REIS, 1999, p.33).

O africano atual é fruto, pois, reitere-se, de negociações identitárias, dadas por diálogos conflitantes, entre tradição, legados europeus, e atualidade globalizada. Diversos estilos de vida e visões de mundo coexistem. Segundo Gilberto Velho (1994, p. 8),

Nas sociedades complexas moderno-contemporâneas [...] existe uma tendência de constituição de identidades a partir de um jogo intenso e

---

<sup>5</sup> Segundo Kathryn Woodward (2000), as reivindicações essencialistas fazem parte das diferentes dimensões da identidade.

dinâmico de papéis sociais, que se associam a experiências e a níveis de realidade diversificados quando não conflituosos e contraditórios.

Na obra em análise, encontram-se elementos que evidenciam a existência do novo sujeito cultural africano. Embora os mais velhos fossem considerados os guardadores da tradição, é possível encontrar no romance algumas rupturas tanto por parte do avô Dito Mariano, quanto da avó Dulcineusa, conforme será analisado no capítulo seguinte. Dito Mariano, por exemplo, tem problemas e segredos não resolvidos que impedem que a terra se abra para recebê-lo. Também em uma posição intermediária está a personagem Abstinência, pois, apesar de seu amor pela portuguesa Maria da Conceição, mostra-se prudente em relação aos colonizadores e, do ponto de vista cultural, é evidente seu total desconforto. A personagem se mostra sempre receosa, tratando de fazer-se imperceptível para poder se esconder dos demais, além de recorrer frequentemente aos provérbios como forma de reafirmação de sua cultura original. Marianinho também pode ser analisado como um novo sujeito cultural africano, pois, embora tenha recebido uma educação europeizada, busca conhecer e redescobrir parte do mundo dos ancestrais. É uma figura que está sempre fazendo negociações culturais. A religião também pode ser analisada no romance como espaço de negociação: as crenças e religiões tradicionais da África convivem com a religião do Ocidente. Algumas personagens, embora se apresentem como pertencentes a uma religião, não deixam de acoplar-lhe ritos de outras. Dulcineusa é um claro exemplo de praticante de duas religiões. Tem-se também o Padre Nunes, representante português do cristianismo em Luar-do-Chão, que no episódio do naufrágio do barco, no qual pessoas inocentes morreram pela ganância dos ricos colonizadores, busca o feiticeiro e lhe pede que jogue os búzios como tentativa de entender o motivo e as conseqüências de tamanha tragédia.

Perto dos pântanos, por fim ele se deteve frente à casa do feiticeiro Muana wa Nweti. Após uma hesitação entrou na obscuridade da palhoça. Pediu ao feiticeiro:

- Atire os búzios, Muana wa Nweti.

O adivinho, intrigado, levantou os olhos. O padre insistiu encorajando-o: que ele atirasse os búzios que ele queria saber do seu destino, agora que os anjos o tinham deixado tombar; sem amparo, no vazio da incerteza.

- Deixe os búzios falarem. (COUTO, 2003, p. 100).

Ainda sobre o padre, deve ser ressaltado o carinho que sentia por aquele povo, o que evitava que fosse associado *stricto sensu* ao colonizador. Junto ao padre também aparece o espaço da igreja como “misturado”, sincrético.

Quando entro na igreja entendo melhor a insistência da Avó. Em contraste com a decadência do bairro, a igreja está pintada, mantida, e até um pequeno jardim envaidece a cercania. É o mais antigo dos edifícios, um templo contra o tempo. Num mundo de dúvidas, onde tudo se desmorona, a igreja surge como a memória mais certa e permanente. (COUTO, 2003, p. 87).

Conforme salienta Rubens Cardoso (2008, p.26), a igreja da ilha Luar-do-Chão, é vista como guardiã da memória, um templo que foi capaz de permanecer com suas raízes vivas, profundas. O “mundo de dúvidas”, ao qual Marianinho se refere no trecho citado, pode estar associado às mazelas da sociedade e às atitudes e comportamentos trazidos pelos novos tempos. Contrastando com essas mazelas, a igreja mantém-se erguida, como um lugar de memória. Caracteriza-se como espaço de preservação de histórias ligadas às diferentes relações entre a memória coletiva e as individuais. Assim, a igreja de Luar-do-Chão, sendo um espaço físico, é também um espaço simbólico, pois é geradora de imagens de convivências e impressões de solidariedade.

No romance, quando se observa o modo como são construídas as personagens dos habitantes de Luar-do-Chão, são detectadas identidades híbridas, em permanente mutação. Nenhuma das personagens será caracterizada como portadora de marcas de uma identidade puramente moçambicana, dada a impossibilidade dessa pureza,

impossibilidade constantemente afirmada no romance. A experiência da hibridização impede a pretensão de estabelecimento de identidades puras ou autênticas. Fatores como a economia global, a imigração e migração, entre outros, desembocam na idéia de mistura como formação identitária. A sociedade de Luar-de-Chão tem um caráter híbrido ainda que nem todos tenham consciência deste fato. As personagens trarão marcas de contatos com outras culturas e com outras realidades.

Há de se atentar, ainda, como a concepção de identidade é dada por deslocamentos. O primeiro fato ocorrido no livro é o deslocamento de Marianinho da capital, onde estudava, para a terra natal, a ilha de Luar-do-Chão. A volta fora motivada pela morte do avô, para comparecer às cerimônias fúnebres e é bastante complexa, pois traz à tona uma série de lembranças, reconstruções, perseguições, conflitos e descobertas.

Ao voltar para o seio de sua família, espaço com o qual as pessoas geralmente se sentem identificadas pelos laços de parentesco existentes entre elas, contraditoriamente, a sensação de Marianinho é de inadaptação. O ambiente em que encontra a família desperta em Marianinho nostalgia e uma forte sensação de desabrigo. Tal sensação, contudo, não se deixa suplantada por uma nostalgia acrílica, pela ilusão de uma origem fixada num ponto do passado.

[...] pensar que nunca mais o escutarei contando histórias. Ter um avô assim era para mim mais que um parentesco. Era um laço de orgulho nas raízes mais antigas. Ainda que fosse uma romanteação das minhas origens mas eu, deslocado que estou dos meus, necessitava dessa ligação como quem carece de um Deus. (COUTO, 2003, p. 43).

Marianinho sente a necessidade de religar-se a suas origens ao mesmo em tempo que parece consciente da impossibilidade de resgatar essa origem familiar com a qual ele poderia identificar-se, mas afirmando a necessidade de tal resgate, mesmo que

ficcionalizadamente: “romanteação das minhas origens”. Desde a quebra da concepção de um sujeito uno e completo, ou seja, desde a crise do sujeito contemporâneo (cf. Hall, 2001), o homem, juntamente com o conceito de identidade, faz-se fragmentário e, por vezes, vazio. Marianinho simboliza esse novo homem, que busca as origens, a proteção oferecida pelos laços familiares e não as encontra. Daí a sensação de vazio que pode ser comparada à necessidade de uma divindade, na busca de uma ajuda espiritualizada superior. No anseio de preenchimento desse vazio, Marianinho mergulha no passado.

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas [...] (SAID, 1995, p.33).

Veja-se como Said valoriza a importância do passado na interpretação do presente. A personagem de Mia Couto busca seu passado, o passado de sua família; lançando um olhar crítico sobre ambos para tentar compreender o quê do passado se justifica e permanece no presente. Said destaca ainda a importância da história e a inserção do sujeito na mesma para que seja possível compreender a origem e interpretar o presente e inserir-se em um contexto social, político, temporal e espacial, para sua formação como sujeito.

A abordagem do passado em um momento de reformulações de conceitos, muitas vezes é evitada ou associada apenas a uma visão essencialista, como uma verdade imutável. Woodward (2000, p. 28), contrapondo-se a isso, ressalta que não se deve negar que a identidade tenha um passado, embora seja muito importante reivindicar a identidade como uma reconstrução.

No romance, a construção de identidade se dará primeiramente pela tentativa de Marianinho de descobrir os mistérios que envolvem a morte de seu avô. Esta busca

acabará desembocando na necessidade de conhecer a sociedade que o rodeia e de conhecer a si próprio. Em Luar-do-Chão, depara-se com múltiplas faces de um povo nas quais ele mal se reconhece. E, por meio de misteriosas cartas, descobre que seu avô deixou-lhe a responsabilidade de reorganizar aquele lugar, articular todas as partes de um mosaico social e cultural. Sua própria família, espaço primordial de formação de princípios e valores, encontra-se dispersa e descaracterizada. Sua tia Admirança, que na verdade era sua mãe, chegou a temer pela extinção da família após a morte do avô.

O seu riso não escondia um travo triste. No fundo, ela sabia que, com o desaparecimento do velho Mariano, todas as certezas ganhavam barro em seu alicerce. Se adivinhavam o desabar da família, o extinguir da casa, o desvanecer da terra.  
-Desaparece o velho Mariano e o que é que mais nos vai unir? (COUTO, 2003, p.147).

Segundo Luís Alberto Brandão, “A dispersão da identidade é caminho para novas identificações”. (BRANDÃO, 2005, p.59). Essas novas identificações se darão a partir da convivência do protagonista com a população local, ao intercambiarem suas diferentes bagagens culturais. O processo de construção identitária não é possível fora da dinâmica de relação de um grupo com outros distintos, sem o olhar do outro. Em meio a essa dinâmica, a identidade pode ser lida, nos termos de Hall, como várias máscaras sociais e ideológicas que nos identificam como seres humanos em diferentes momentos, sem chegar a um posto final. “[...] em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento”. (HALL, 2001, p.39).

A identidade não é dada como inata ou completa, ela é formada e transformada em diferentes momentos, sendo o resultado um processo. A busca de Marianinho por diferentes peças de sua história pode ser lida como a possibilidade de que a identidade só possa existir enquanto construção, enquanto conjugação provisória de pequenos

fragmentos. A identidade desta personagem se dará enquanto narrativa que cria seus nexos a partir de várias outras narrativas dispersas. Segundo Rubens Cardoso (2008, p.33), no romance, é sempre um sujeito fragmentado que tenta reconstruir a realidade através da memória, alinhavando os fragmentos de um passado nem sempre bem conhecido. Veja-se como Fonseca e Cury também se posicionam sobre o tema:

Também através das conversas com a avó, com a tia, com Miserinha, amante do avô, com o cozeiro Juca Sabão e sua irmã Nyembeti, o narrador vai descobrindo uma origem diferente daquela que até então atribuía a si mesmo, desmanchada pela revelação de outra paternidade, pelo conhecimento da estranha história daquela que julgava até então ser sua mãe, pelas revelações daquela que pensava ser sua tia. Nesse emaranhado de incertezas e descobertas, a identidade pluraliza-se, desterritorializando-se, colocando em questão, através da história familiar, a identidade nacional enquanto construção discursiva. (FONSECA e CURY, 2007, p.244).

Entre as várias personagens que Marianinho vai consultar em busca de respostas, será a avó Dulcineusa a primeira que lhe contará segredos e histórias que o envolvem, histórias que estavam guardadas. A avó lhe conta fatos ocorridos desde a época em que Fulano Malta e Mariavilhosa, seus pais, conheceram-se e o motivo da tristeza constante de sua mãe pela dor de não poder ter outros filhos. Da tristeza de Mariavilhosa, Marianinho se recordava bem:

Mariavilhosa tivera-me a mim, no meio de frustradas tentativas. Uma angústia, porém, permanecia como âncora, amarrando para sempre a capacidade de ser feliz. E isso me torturava. Me parecia que eu era um insuficiente filho, que não havia bastado como realização materna. Ainda hoje essa irresolúvel melancolia de Mariavilhosa me deixava abatido. (COUTO, 2003, p.105).

O sentimento de insuficiência, “insuficiente filho”, pode ser lido como mais uma representação de um sujeito incompleto, característico da atualidade, formado de fragmentos. Ressalte-se, portanto, que os autores africanos têm buscado respostas para

esse sujeito incompleto, tentando povoar os vazios da cultura ocidental com práticas tradicionais.

Dulcineusa, diante da interrogação do neto sobre a morte da mãe, narra-lhe o ocorrido.

A Avó escolhe cuidadosamente as palavras. Não seria suicídio, também. O que ela fez, uma certa tarde, foi desatar a entrar pelo rio até desaparecer, engolida pela corrente (...) houve quem testemunhasse que naquela derradeira tarde, à medida que ia submergindo, Mariavilhosa se ia convertendo em água. Quando entrou no rio seu corpo já era água. E nada mais senão água.

[...] Quando se procedeu ao funeral de minha mãe também não havia corpo. Acabaram enterrando um vaso com água do rio.  
- *Água é o que ela era meu neto. Sua mãe é o rio, está correndo por aí, nessas ondas.* (COUTO 2003, p.105).

Ao dizer que a mãe era o rio, Dulcineusa oferece um dos elementos estreitamente relacionados à formação identitária de Marianinho. Pois, se aquela que ele até então considera sua mãe é o rio e desde o começo ele diz que seu avô (na verdade, seu verdadeiro pai) é a casa, deduz-se que rio, tempo, casa e terra (como sugere o nome do romance) são elementos importantes na sua construção identitária e alargam-se como elementos da identidade do lugar. Todos esses elementos são harmonizados por Marianinho no fim do romance e, como conseqüência dessa conquista, tem-se a chuva, símbolo de purificação e prosperidade, fertilidade e vida para si e para os outros, símbolo da renovação do espaço de pertencimento.

A avó parece retornar ao passado e retirar de lá histórias que estavam esquecidas. Ao contá-las a Marianinho, oferece várias peças de um quebra-cabeça identitário, que o neto deverá montar. As principais peças, no entanto, serão dadas por seu avô Dito Mariano. “Vovô Mariano era apenas isso: o pai de meu pai. Homem desamarrado, gostoso de rir, falando e sentindo alto”. (COUTO, 2003, p.43). A figura

do avô era uma das certezas que Marianinho sempre teve sobre suas origens. Mas, seguindo a leitura que vem sendo feita do conceito de identidade como mutável, a identidade de Marianinho também é alterada com a descoberta de ser o velho Mariano seu verdadeiro pai.

Uma das figuras fortemente relacionada à idéia de identidade é a figura paterna. No entanto, o suposto pai de Marianinho, Fulano Malta, submerso em seu mundo de desilusão, nunca cumpriu as obrigações próprias da paternidade. Não são comuns expressões de afeto e, assim como ele fazia com todos, também fugia do filho. Pode-se afirmar, portanto, que Marianinho tinha que lidar, entre outras ausências, com a ausência da figura paterna, ausência que deixará maiores lacunas e mais interrogações, além de uma inversão de papéis, já que o filho se responsabilizou pelo pai, quando este esteve na cidade grande. Enquanto Marianinho estudava, o pai saía todas as noites em busca de mulheres, chegando a roubar dinheiro do filho com o fim de pagá-las, além de mentir sobre um atestado médico que confirmava o pouco tempo de vida que lhe restava.

Se a relação com o pai (um dos elementos primários para a formação da identidade) não era afetuosa, com o avô tudo era diferente. Entre avô e neto existiam amizade e companheirismo. O apreço que Mariano tinha pelo neto é registrado desde o nascimento do pequeno, quando lhe é dado o mesmo nome do avô. Marianinho, o pequeno Mariano, uma marca de identificação, representando a continuidade do mais velho, como seu herdeiro primeiro.

Sabe Marianito. Quando você nasceu eu lhe chamei de “água”. Mesmo antes de ter nome de gente, essa foi a primeira palavra que lhe ditei: madzi. E agora lhe chamo outra vez de “água”. Sim, você é a água que me prossegue, onda sucedida em onda, na corrente do viver. (COUTO, 2003, p.238).

A versão da origem de Marianinho contada pela avó é a que ela e todos conheciam. Porém seu avô revela através de cartas sua verdadeira paternidade: Marianinho, filho de Dito Mariano e Admirança. A mulher que lhe despertava desejos – “Me custa confessar mas a Tia Admirança me acende demais o rastilho. Tantas vezes a recordo, mulherosa, seu corpo e seu cheiro”. (COUTO, 2003, p.58) - era na verdade sua mãe, fazendo da personagem um Édipo contemporâneo.

A identidade de Marianinho não foi construída de forma homogênea, pivotante, sobre um eixo genético advindo de uma raiz socialmente legitimada por um pai e uma mãe. Sua identidade foi construída com uma conexão do passado e de forma heterogênea, uma vez que adveio de um avô-pai. Há nessa relação avô-neto/pai-filho uma multiplicidade de fios ou hastes que movem os personagens nesta trama familiar que desterritorializa, plena de rupturas, com possibilidades de desmontagens, modificações e novas conexões uma vez que pode aceitar múltiplas entradas e saídas. (GONÇALVES, 2007, p. 135).

Ao longo do romance, vai-se confirmando que identidade não é algo dado, pronto e fechado, mas um elemento vivo, comunicativo, deslocado, construído em meio a trânsitos e trocas, pondo em xeque a noção de pertencimento a uma sociedade exclusiva, expondo a necessidade de negociações contrastantes, como sugere Bauman.

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos por toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. Em outras palavras, a idéia de “ter uma identidade” não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa. Só começarão a ter essa idéia na forma de uma tarefa a ser realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada. (BAUMAN, 2005, p. 17).

## CAPÍTULO 2

# OS ANCIÃOS: ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE

Em comunidades tradicionais da África, nas quais se mantém a cultura oral, os anciãos costumam gozar de prestígio social. Prestígio esse obtido pela sabedoria que foram adquirindo no percurso da vida, herdada dos antepassados ou através de experiências próprias. São características dos mais velhos: a sabedoria, a capacidade de lidar com questões mais delicadas dentro do grupo e a iniciativa para tomar as decisões de maior importância dentro de sua comunidade.

[...] quando há assuntos pesados, são os mais velhos que vão à casa tratar essa questão. Eles guardam, também, os mil significados dos diferentes símbolos grupais, como o do arco-íris só revelados aos iniciados, aos que dominam a palavra-dom. Contam e recontam aos mais-novos e mais-miúdos a vida das famílias deles, as atribulações porque passaram, o mundo que lutaram, as conquistas obtidas, as pragas que enfrentaram, os fracassos [...]. (OLIVEIRA, 2000, p.39).

O ancião representa a voz que guia, aconselha, repreende, conduz ao sonho, conforta e revive épocas e acontecimentos através da contação de histórias. Os velhos,

muitas vezes, desempenham nessas comunidades a função de *griots*<sup>6</sup>, os guardadores do tesouro da tradição, que se ocupam em transmiti-lo de geração a geração.

A transmissão da tradição às gerações futuras, se dá através de uma entrega. Entrega-se o conhecimento àqueles que um dia o entregarão a seus vindouros. Apoiando-se na reflexão de Gerd Borheim (1985), Terezinha Moreira define tradição:

a palavra tradição vem do verbo *traditio* do latim. O verbo é *tradire* e significa entregar. Designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Gerd Bornheim (1985) lembra, além disso, a referência que os dicionaristas fazem da relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito. Isso significa que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. Assim, através do elemento dito ou escrito, algo é entregue, passa de geração em geração, e isso constitui a tradição - e nos constitui. (MOREIRA, 2005, p.22).

Em África, através de mitos, contos e provérbios, era feita a transmissão da cultura do mais velho ao seu povo, com o fim de manter os costumes e alimentar a memória coletiva. Os anciãos ocupavam, então, um lugar intervalar entre o mundo dos antepassados e o mundo dos vivos, exercendo a função de articulá-los. Para isso, a palavra desempenhava papel primordial. Como ressalta Maura Oliveira, os velhos africanos lidam, como ninguém, com a PALABRA<sup>7</sup>, visto que, na cultura africana, esta significa algo diferente. (OLIVEIRA, 2000, p.40). A palavra é o meio pelo qual os mais velhos entregam seus conhecimentos e revivem sua cultura. Essa transmissão de sabedoria era feita muitas vezes à sombra de uma árvore sagrada que simbolizava a continuidade da tribo, como ocorria em Moçambique.

---

<sup>6</sup> Esse termo de origem francesa, assume os significados de uma série de funções características de sociedades africanas em que os conhecimentos são tradicionalmente transmitidos pela palavra oral. O *griot* era o cronista, o genealogista, o arauto, mas principalmente, aquele que dominava a palavra. Por isso, era o poeta, o músico, o contador que percorria grandes distâncias para narrar às comunidades os acontecimentos do passado. O *griot* ou *dieli* está próximo ao *doma*, o grande conhecedor das coisas. O *griot* pode ser considerado, em muitas regiões africanas, o historiador, porque tem conhecimentos de fatos importantes da história de um clã ou de um grupo. (cf. BÂ, 1980; NIANE, 1982).

<sup>7</sup> Segundo Salvato Trigo (1980, p.127) a “Palavra” é uma instituição banto e significa “diálogo entre duas comunidades em presença”. Vem daí, segundo ele, o respeito e a primazia aos mais velhos (no sentido real e de sabedoria); a proibição de cortar ou interromper a palavra do outro.

No espaço moçambicano, então, o canhoeiro é a árvore grande debaixo de cuja copa frondosa os mais-velhos se reúnem para discutir os casos, para contar suas histórias, e as estórias todas, para realizar a *maka*. Enfim, o canhoeiro é símbolo de retorno aos valores ancestrais e, também representação do lugar em que os velhos, homens e mulheres, juntam os mais-novos, os mais-miúdos, em torno de si e os abrigam, e os confortam e convidam em suas histórias a não esquecer o passado. Para além disso, enquanto árvore sagrada, em cujas sombras os sobas se reúnem, ela representa a continuidade da tribo e o poder que a mantém agregada. É muitas vezes sob essas árvores que os *griots* se assentam para contar suas histórias ao grupo. Através das performances deles, toda a gente vai recebendo informações que lhes permitem viver em maior sintonia com o seu grupo, saber se conduzir na alegria e nas provações, quando os espíritos se descontentam. Os *griots* ajudam o povo a ir se conhecendo e adquirindo os elementos fundamentais de sua identidade. (OLIVEIRA, 2000, p.41).

Embora os mais velhos gozem de considerável importância em comunidades tradicionais, é importante sinalar que, com a entrada da modernização e dos costumes globalizados, houve uma inegável perda de prestígio e de espaço dos anciãos na sociedade africana. Na verdade, desde a chegada do colonizador europeu, os costumes relacionados à contação de histórias e à manutenção dos conhecimentos ancestrais, ainda que não tenham sido banidos, foram gradativamente se enfraquecendo. O deslocamento da importância conferida ao ancião levou-o, como forma de resistência, a rearticulações culturais, tendo que se adaptar, promovendo modificações sociais e culturais, para fazer face ao lugar de marginalidade que a modernidade lhe impôs.

A marginalização do ancião e de sua contação de histórias é frequentemente denunciada nas literaturas africanas de língua portuguesa. Veja-se o que nos diz o escritor angolano Pepetela:

Em relação à literatura oral, as recolhas até agora são muito poucas e, no caso de Angola, essa tradição está-se esborando por causa da guerra prolongada. As populações saem do interior, perdem os laços tradicionais e a figura daquele mais velho contador de histórias, o *griot*, desapareceu praticamente. Isto em termos de campo. Encontramos apenas alguns *griots* suburbanos, mas é uma coisa que está desaparecendo. (PEPETELA, 1993).

Pepetela se restringe a falar do caso angolano, mas a situação em Moçambique não foi muito diferente. Depois da independência de Portugal, nas primeiras etapas do governo da FRELIMO (Frente Libertadora de Moçambique), cultos e ritos tradicionais foram censurados por serem considerados mostras de ignorância e atraso. Mia Couto, embora houvesse lutado pelo processo de independência, criticou duramente esta postura, pois não se identificava com o que poderia ser denominado “traição cultural”.

O escritor moçambicano trabalha num mundo repleto de mitos, fantasmas e crenças. Há certa pressa em qualificar tudo isso como sendo obscurantismo e calcular que, num futuro próximo, toda a gente pensará segundo padrões racionalistas de acordo com os moldes europeus do chamado sentido prático da realidade. Eu penso que o nosso combate contra a ignorância possa ser feito sem esmagar a individualidade do nosso mundo imaginário. (COUTO, 1986, *apud* SECCO, 1996).

Para o autor não há como conceber o novo descartando o velho. Antigas formas de entender o mundo, de atuar não devem desaparecer ou serem substituídas simplesmente por serem tradicionais. Deve haver um espaço reservado para elas do mesmo modo que é preciso haver espaço para a modernidade, de modo que haja intercâmbio e diálogo entre diferentes e nunca uma justaposição ou hegemonia por parte do mais forte. Por tais razões, Couto busca resgatar histórias do tempo dos ancestrais, da tradição oral, como modo de destacar e resgatar uma das faces desse caleidoscópio chamado Moçambique.

No conjunto das obras de Mia Couto, é comum encontrar os mais velhos vivenciando sérios dilemas: ser testemunhas dos estragos causados pela guerra, sofrendo a solidão, angustiados muitas vezes com a impossibilidade de perpetuar sua visão de mundo ou de manter a própria existência. Uma amostra dos dramas vividos pelos mais velhos pode ser identificada em *A varanda do Frangipani*, outro romance de Mia Couto. Nesta obra, o narrador relembra o lugar dos mais velhos em tempos antigos:

“[...] no mundo que os recebia as famílias se arrumavam para os idosos. Depois, a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos” (COUTO, 1996, p.127). No romance os velhos são confinados em um asilo. Entre eles destaca-se Navaia Caetano, um velho-novo que vai contando sua história, consciente de que quando seu relato terminar, chegará a morte. “[...] quando acabar de contar minha história eu morrerai” (COUTO, 1996, p.34). Em *Terra Sonâmbula*, tem-se o velho Tuahir em total desilusão decorrente do estrago provocado pela guerra, além da figura de Siqueleto, o velho que queria plantar pessoas e que acreditava na condição de garantir vida, caso seu nome ficasse gravado em uma árvore. A árvore pode simbolizar aqui o retorno aos saberes ancestrais a serem perpetuados pelo miúdo Muidinga através de sua escrita.

No tronco, Muidinga grava letra por letra o nome do velho. Ele queria aquela árvore para parteira de outros Siqueletos, em fecundação de si. Embevecido, o velho passava os dedos pela casca da árvore. Ele diz:  
- Agora podem-se ir embora. A aldeia vai continuar, já meu nome está no sangue da árvore. (COUTO, 1996, p.84).

Ainda que para Siqueleto sua continuidade estivesse garantida, para Muidinga a morte do velho simbolizava a extinção do povo e sua tradição.

[...] no falecimento de Siqueleto havia um espinho excrescente. Com ele todas as aldeias morriam. Os antepassados ficavam órfãos da terra, os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições. Não era apenas um homem, mas todo um mundo que desaparecia. (COUTO, 1996, p.103).

Outro exemplo de deslocamento do lugar do ancião é apresentado em *Sangue da avó manchando a alcatifa*, do mesmo autor. Nesse conto, a família deixa de reunir-se ao redor da fogueira para reunir-se ao redor da televisão - fato que gerava nostalgia na avó, mas, sobretudo, revolta.

Mais noite ela despertava e luscofuscava seus pequeninos olhos pela sala. Filhos e netos se fechavam numa roda, assistindo vídeo. Quase lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando corações. E lhe subia uma vontade de contar estórias. Mas ninguém lhe escutava. (COUTO, 1997, p.30).

Outra marca da aparição dos anciãos na obra de Couto é que estes muitas vezes são retratados ao lado de um menino, como modelo de convivência e aprendizado entre as duas gerações: um representa o passado e o outro aponta para o futuro. Segundo Maura Oliveira,

Os mais-velhos ocupavam um privilegiado entrelugar: a zona intersticial e insondável entre o mundo dos que já se foram e se encontram no pára-além dos antepassados e o mundo dos viventes. Sua posição-limite encontra paralelo e contraposição com o espaço ocupado pelas crianças: a zona limite entre o mundo dos que *ainda-não-são* e dos que começam a vida, procurando vir-a-ser o que o grupo espera deles. Seres em limites, crianças e velhos, encontram-se mais facilmente em comunicação e se entendem. Não é por acaso que velhos e crianças são, de certo modo, venerados em vários textos de Mia Couto.

Nos contos em que estão juntos, eles parecem simbolizar, metaforicamente, o espaço do conhecimento, que elimina a angústia e o da energia que faz o mundo avançar. Como em muitas outras culturas, o vínculo entre as duas gerações (avós e netos) é especial: velhos e crianças gracejam, atizam-se, brincam entre si relativamente livres das inibições ou reservas que os pais mantêm em relação aos filhos. Os velhos transmitem conhecimentos vitais aos novos, e estes lhes retribuem transmitindo-lhes um pouco da magia da infância. (OLIVEIRA, 2000, p. 43).

Entre vários exemplos, pode-se, mais uma vez, fazer referência a *Terra Sonâmbula* (1996), cujo contador de histórias é o miúdo, personagem capaz de ler os cadernos de Kindzu, fazendo reviver no mais velho o conforto da escuta de histórias, o resgate da tradição oral, a nostalgia de tempos passados. Além disso, e paradoxalmente, como é ele quem lê os cadernos para Tuahir, para o mais velho, não deixa de representar uma inversão, sendo o pequeno o que detém o poder de transmissão, agora através da leitura.

Nesta mesma linha, o conto *Nas águas do tempo* (1996) apresenta um narrador que relata sua infância junto a seu avô. Diariamente, avô e neto passeavam, iam de canoa a um pântano cheio de névoa e, nesse lugar, o avô se comunicava com os antepassados. Esse mistério apenas pôde ser entendido pelo neto no dia em que o avô se lança à margem proibida do rio e ingressa no mundo do além. Com a morte do avô, o menino passa a ter vínculo com o mundo dos mortos, com o outro lado da existência e, conseqüentemente, abre-se para a cultura de seus ancestrais. Além disso, e entre outras coisas, simboliza o conto a transmissão necessária do conhecimento e das tradições entre as diferentes gerações, para que a cultura se conserve, sempre uma e já outra, nas feições variadas e cambiantes do legado dos ancestrais.

Registre-se, agora, a obra *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* que também explicita a convivência entre o novo e o velho. No caso em tela, avô e neto se juntam para resgatar Luar-do-Chão, uma espécie de representação ficcional de Moçambique, negociando tradições e traduções, oscilando entre a oralidade e a escrita.

Como se pode depreender de todos esses exemplos, Mia Couto sinaliza que não existe futuro se não se considera o passado. Os diferentes tempos devem estar interligados para que um complete o outro. Esse autor, junto com outros escritores africanos, bebe na sabedoria popular, assumindo, muitas vezes a posição do velho contador de histórias. Assim, tais escritores buscam estratégias discursivas para preservar a memória ancestral – mesmo que inevitavelmente rasurada e desconstruída – ao mesmo tempo em que propõem a construção identitária de seus povos traduzindo, incorporando os ganhos e constrangimentos do mundo contemporâneo e das formas ficcionais que ele assume. A preservação aludida faz da literatura um espaço político de resistência.

A morte dos velhos é a morte da memória identitária da nação que não se quer – parece – perder. É nesse contexto que podemos entender a luta dos contadores modernos de histórias, como Mía Couto, e o papel que representam na preservação da memória ancestral, sem a qual um povo não é nada, ‘é só imitação’. Esses contadores preservam as raízes da grande árvore da nacionalidade emergente, fertilizando pela escrita, a antiga função do que Bertéme Juminer denomina de *parole de nuit*, expressão com que se refere ao trabalho dos escritores que resgatam a sabedoria ancestral em sua produção literária. O teórico reconhece que, tomando o passado como referência, ainda que no plano da ficção, o povo tem como se reconhecer, instrumentando-se para prosseguir na construção de sua identidade. Nesse processo, a literatura faz-se o espaço da palavra [...]. Juminer vai assinalar, ainda, que os escritores que bebem na fonte da sabedoria popular e da tradição oral, para cumprir bem a missão a que se propõem, devem estar conscientes do papel e do objetivo que os inspiram – ou seja, assumir, sem mimetizar, o lugar e a postura do velho contador nativo, do griot [...]. (OLIVEIRA, 2000, p. 50, 51).

## 2.1. TRADIÇÕES E TRADUÇÕES

A tradição é um conceito que está intimamente imbricado ao de identidade, pois a primeira é um elemento que molda a segunda. Nos termos do filósofo Gerd Bornheim (1987), a tradição “nos constitui”, determina nosso comportamento dentro da sociedade.

Acompanhando a trajetória da noção de tradição, Bornheim localiza a instituição da tradição desde o período neolítico, quando se deu a primeira grande revolução na história do homem. A partir deste período, cada vez que ocorrem grandes mudanças, a tradição entra em crise, mesmo quando se pensa que esta seja eterna e estável. Para tratar de manter a integridade da tradição, geralmente, recorre-se a “forças maiores” como nos diz Nietzsche:

A tradição é a afirmação de que a lei tem vigência desde tempos imemoráveis, e pô-la em dúvida constitui impiedade contra os antepassados. A autoridade da lei fundamenta-se com as teses: ela foi dada por Deus, os antepassados são testemunhas.’ Assim, a tradição tem um fundamento absoluto e uma garantia indubitável. Interprete-se a gênese desse absoluto como se quiser, em qualquer caso ele teve uma vigência que o torna merecedor de seu apelido: absoluto. (Nietzsche, *apud* BORNHEIM, 1987, p. 21).

Ao tratar de fundamentar-se em Deus, no respeito aos antepassados, a tradição busca impor o caráter de permanência tão desejado, embora inalcançável, devido à existência da história e à sua força modificadora.

Portanto é a partir do próprio absoluto que se entende a estabilidade, o caráter de permanência que impõe a tradição; ela se quer princípio de determinação, como afirma Nietzsche, até mesmo do futuro. A tradição, por conseguinte, seria habitada pela vontade de se querer permanente. De outro lado, percebe-se logo que sua permanência jamais poderia alcançar a consecução plena de seu desejo de absoluto: ela persiste emperrada na vontade, justamente pela impossibilidade de atingir a efetuação definitiva de seu projeto. É o óbvio: a história existe. E é ao menos curioso observar que, precisamente quando a tradição entra em crise, surge, quase que a antever a virulência de seus sintomas, a tentativa consciente de eternizá-la. (BORNHEIM, 1987, p.22, 23).

Mesmo querendo fazer-se permanente, imutável, a tradição evolui. Essa evolução impede, muitas vezes, a manutenção da fidelidade às suas origens porque mudanças de fato ocorrem e não devem ser ignoradas. Por isso Bornheim, inspirado em Nietzsche, trata da questão da crise da tradição e analisa os sinais de desgaste desse conceito.

Em primeiro lugar, se se pensa na situação atual do problema, parece claro que se tornou impossível a abordagem do conceito de tradição independentemente desse seu corolário atual que é a ruptura; tradição e ruptura se espelham reciprocamente, e a dialética dos dois termos esclarece a quantas andamos nessa grande esquina que é a história de nosso tempo. Em segundo lugar, se há uma crise radical da tradição ocidental, e mesmo como pretende Nietzsche, de todas as tradições do mundo, tudo indica que é o conceito mesmo de tradição que se modifica; não se trata hoje simplesmente de mais uma crise da tradição e sim da própria suspensão da tradição. A experiência da ruptura tornou-se o espaço 'natural' em que se move o homem contemporâneo. (BORNHEIM, 1987, p. 29).

A tradição deixa de ser um conjunto fixo ou estático de costumes, passando a ser reapropriada por diferentes gerações que a traduzem, deslocam, relêem. Enfim, estas

gerações negociam os significados da tradição no interior dos contextos sociais nos quais estão inseridas. Gerd Bornheim afirma que entre dois conceitos existe uma necessidade recíproca de atração e repulsa o que gerará um movimento entre os mesmos. No caso da tradição, é a ruptura que impede sua estagnação, impedindo, por conseguinte, que ela chegue ao fim.

É fácil perceber que existe uma atração recíproca entre conceitos como continuidade e descontinuidade, estaticidade e dinamicidade, tradição e ruptura. Realmente tudo acontece como se um dos termos não pudesse ser sem o outro. Atração, portanto; mas também repulsa mútua, já que cada termo só se afirma na medida de seu ser oposto. A tradição só parece ser imperturbavelmente ela mesma na medida em que afasta qualquer possibilidade de ruptura, ela se quer perene e eterna, sem aperceber-se de que sua ausência de movimento termina condenando-a à estagnação da morte. A necessidade da ruptura se torna, em consequência, imperiosa, para restituir a dinamicidade ao que parecia 'sem vida'. (BORNHEIM, 1987, p.15).

No romance *Um rio chamado, uma casa chamada terra*, a idéia de ruptura aparece junto à preservação de alguns costumes. Na primeira cena, ao chegar a Luar-do-Chão, Marianinho estranha o ritual que pedia autorização ao rio para o desembarque. Também lhe era estranho o comportamento e algumas atitudes de seu tio Abstinência, grande guardador das tradições, quem fazia uso constante de provérbios e sempre remetia aos costumes ancestrais, ainda que tenha sido obrigado a se submeter à assimilação cultural.

Durante a vigência do sistema colonial, quando foi implantado o processo de assimilação, aos moçambicanos foram ensinadas culturas e valores europeus, que os levavam, muitas vezes, a renegar a sua moçambicanidade para que pudessem ser aceitos pela “civilização”, e assim, ocupar cargos públicos. No período colonial, a assimilação, de certa forma, tentou apagar costumes antigos e comportamentos característicos do povo, desconsiderando a alteridade, as diferenças culturais e os valores africanos. A

assimilação, no entanto, não foi capaz de eliminar completamente os vínculos com as tradições nativas. Esses vínculos mantidos, mesmo após a imposição cultural, refletem, segundo Anthony Appiah (1997, p.25) como os colonizadores superestimaram o controle sobre os africanos, já que foi possível manter uma certa estabilidade em questões como a vida familiar, princípios morais, leis locais até como uma forma de resistência ao jugo colonial. Ao fazer uso dos provérbios<sup>8</sup>, Abstinência afirma a ancestralidade por tratar-se de retomada da memória cultural, do saber ancestral (cf. MOREIRA, 2005, p. 58). A ancestralidade, para Padilha,

constitui a essência de uma visão que os teóricos da cultura africana chamam de visão negro-africana do mundo. Tal força faz com que os vivos, os mortos, o natural e o sobrenatural, os elementos cósmicos e os sociais interajam, formando os elos de uma mesma e indissolúvel cadeia significativa. (PADILHA, 1995, p.10).

O resgate da ancestralidade por parte de Abstinência, além de ser um ato de preservação, traz como outro lado a intenção de fugir do que não remete à sua cultura original. É um modo de negar o contato com o europeu. Quando ele aceitou passar pelo processo de assimilação, sua intenção era de assim poder ajudar seu povo. Após toda sua dedicação, acabou perdendo o cargo administrativo por pedir aos novos donos do poder a prestação de contas do dinheiro público. Para a personagem, a herança deixada pelo europeu era a corrupção, a guerra, a cultura imposta.

A ruptura se dá ainda que de modo sutil por meio de seu amor e romance escondido com a portuguesa Maria da Conceição. Sua relação com a portuguesa expõe a impossibilidade de estaticidade cultural.

---

<sup>8</sup> Sobre provérbios ver a próxima seção.

[...] Maria da Conceição Lopes, a mulher do comerciante português. Essa era a razão de tão antiga e acumulada melancolia. Meu tio, nos tempos, se incendiara de paixão mais que proibida. Mulher branca, esposa de gente máxima, um dos patrões da Ilha. (COUTO, 2003, p.122).

Outra personagem entre tradição e ruptura é Mariavilhosa, a suposta mãe de Marianinho. Diante do peso imposto pelos olhares alheios pela incapacidade de gerar filhos, Mariavilhosa recorre à mentira da falsa gestação. A mentira, um recurso condenável, que sempre está associada à deslealdade e traição, será para Mariavilhosa um modo de se proteger dos ritos destinados às inférteis. A mentira será uma máscara que lhe permite cumprir com um dos principais papéis da mulher em sua cultura, a reprodução. Porém a mentira já não será possível em sua “segunda” gestação quando dá à luz um menino morto. Nesse momento, a tradição se impõe duramente a esta personagem que acaba resignando-se aos seus mandamentos, tendo de afastar-se dos vínculos sociais, carregando o fardo de ser impura e portadora de má sorte.

A vida de Mariavilhosa se tinha infernizado desde que lhe sucedera o nado-morto. Passara a ser mulher condenada, portadora de má sorte e vigiada pelos outros para não espalhar sua sina pela vila. O menino desnascido era um ximuku, um afogado. É assim que chamam aos que nascem sem vida. [...] Minha mãe ficara em estado de impureza. Meu pai se opusera ao completo exercício da tradição. Todavia, dentro dele havia ainda alguma resistência a virar página sobre os antigos preceitos. Mariavilhosa estava interdita de pegar em comida. Evitava entrar na cozinha. O simples segurar de um prato a obrigava a purificar as mãos. Dizia-se que devia “queimar” as mãos. Aquecia os braços numa chama da fogueira para que os laivos da desgraça não conspirassem os alimentos. Devido a essa exclusão da cozinha eu não me recordava dela, rodopiando com as demais mulheres junto ao fogão. Até no falar ela seguira o tradicional mandamento. Mariavilhosa falava baixo, tão baixo que nem a si se escutava. Não mais ela ajudou nos campos. Sua impureza podia manchar a terra inteira e afligir a fecundidade das machambas. Minha mãe acabara sucumbindo como o velho navio de carga. Transportava demasiada tristeza para se manter flutuando. (COUTO, 2003, p.231).

A rigidez da tradição justifica o uso da mentira e delata a necessidade de mudanças. O sofrimento de Mariavilhosa fez com que ela se “entregasse” ao rio, em busca da liberdade que não lhe era permitida em sua cultura.

Não seria suicídio, também. O que ela fez, uma certa tarde, foi desatar a entrar pelo rio até desaparecer, engolida pela corrente [...] houve quem testemunhasse que naquela derradeira tarde, à medida que ia submergindo, Mariavilhosa se ia convertendo em água. Quando entrou no rio seu corpo já era água. E nada mais senão água. [...].

- *Água é o que ela era meu neto. Sua mãe é o rio, está correndo por aí, nessas ondas.* (COUTO 2003, p. 105).

A morte de Mariavilhosa pode ser lida, nos termos de Bornheim, como a morte da tradição quando esta se fecha a modificações. Por outro lado, pode simbolizar, também, a ruptura, o movimento do rio que transpassa fronteiras.

Nem sequer os anciãos do romance deixam de quebrar tradições. A avó Dulcineusa faz contraponto entre o passado tradicional e a contemporaneidade moçambicana ao adotar o catolicismo, mesmo sem abandonar sua religião de origem. A avó se preocupava em obedecer e, inclusive, em ensinar ao neto vários dos preceitos da religião tradicional. No entanto, dedicava-se também ao catolicismo, sendo inclusive a maior ajudante de Padre Nunes. A opção religiosa pode ser vista como uma negociação cultural não excludente. Do ponto de vista da tradição fixa, entretanto, seria uma quebra. Ainda no âmbito religioso, Dulcineusa optará mais uma vez pelo sincretismo das religiões. Logo após a “morte” do marido, Dulcineusa zela para que todos os rituais relacionados à morte sejam cumpridos. No entanto, ela não abre mão de que o padre fosse chamado, descumprindo, assim, a vontade do marido.

A avó Dulcineusa tentou chamar o padre. Mas a família, razoável, se opôs. O falecido nunca aceitaria óleos e rezas. Respeitassem esse descreer. Dulcineusa não respeitou. A coberto da noite, ela se infiltrou na casa acompanhada pelo padre. E olaram o defunto, tornando-o escorregadio para as passagens rumo à eternidade. (COUTO, 2003, p. 41).

Também após a morte do marido, Dulcineusa quebra outra regra. Como comenta com o neto, a viuvez lhe trouxe a sensação e a alegria de só agora estar casada com Dito Mariano. “- Me apetece pela primeira vez, subir a bainha, baixar o decote, usar pó-de-arroz” (COUTO, 2003, p. 47). Dulcineusa parece descobrir sua feminilidade e, junto a essa descoberta, atreve-se a ter noites de amor com o marido. Além do caráter ilógico que as noites de amor com um morto parecem ter, segundo a tradição, as relações sexuais estavam proibidas durante todo o período de luto.

Em meio aos vários exemplos de contraponto entre tradição e ruptura, o exemplo de maior importância para esta análise está na personagem Dito Mariano. Ele rompe com a hierarquia estabelecida pela tradição e nomeia Marianinho para ser o dirigente de suas cerimônias fúnebres. Com esta atitude, o avô traz o neto para perto de si com o objetivo de transmitir seus conhecimentos e usufruir dos conhecimentos que seu neto adquiriu vivendo na cidade grande. Os novos valores de Marianinho acrescentados ao saber de Dito Mariano permitem, ainda que parcialmente, a manutenção da tradição e a reestruturação de Luar-do-Chão. Convém ponderar que a manutenção da tradição deve ser entendida como a continuidade de uma tradição modificada. Não se trata aqui de uma tradição estática e absolutamente fiel a suas origens.

Stuart Hall (2003) critica a noção de tradição compreendida como sendo da ordem do fixo, compreendendo somente a idéia da permanência. O teórico ressalta que a visão da identidade cultural por este caminho faz dela algo “imutável e atemporal”. Em razão disso, a tradição é comparada a um mito que condiciona os modos de ser e agir das pessoas compreendidas dentro de suas fronteiras.

Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua

“autenticidade”. É claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (HALL, 2003, p. 29).

Em um contexto de esquecimento e descaracterização culturais imposto pelo encontro entre colonizador e colonizado e pelas trocas contínuas, muitas vezes acrílicas do mundo contemporâneo, observa-se uma espécie de refúgio na “tradição obsessiva” (cf. ZAHAR, 1970). Pode-se dizer que o apego à tradição funciona, simultaneamente, como resistência e como forma de fuga. Segundo Renate Zahar, estudiosa das obras de Frantz Fanon, durante o longo período colonial, observou-se na África uma intensa prática dos ritos que tinham por fim trazer um amparo contra a realidade opressiva da colonização.

Há muito tempo que os rituais e os costumes tradicionais dos colonizados vêm perdendo seu conteúdo vivo. O contato com o colonialismo mudou sua forma de funcionar, reagir: os nativos se refugiaram em mitos fantásticos, na obsessão religiosa e danças para entrar em transe, para escapar da pressão da realidade colonial (ZAHAR, 1970, p. 51)<sup>9</sup>.

O retorno a uma tradição “fechada” simbolizou, muitas vezes, o refúgio de sociedades pós-coloniais marcadas por uma história de despojos e abusos, dos quais os anciãos foram as maiores testemunhas, senão também as maiores vítimas.

As mudanças ocorridas nos hábitos dos colonizados e seu refúgio na tradição são também examinados por Maria Aparecida Santilli (1985). Esta autora dá um outro sentido à questão da tradição, percebendo o retorno a ela como forma de resgate da memória e como uma maneira de afirmação dos países africanos.

---

<sup>9</sup> Tradução nossa.

O longo período do domínio estrangeiro, truncando o processo próprio ou espontâneo das nações africanas, compeliu-as à amnésia conjunta de suas tradições autóctones o que acabou por gerar na resistência, o reverso, isto é, a busca, o resgate de uma memória coletiva, a partir dos denominadores comuns que levassem ao próprio pessoal ou nacional. (SANTILLI, 1985, p.65).

A idéia de resgate das tradições, no entanto, pode ser perigosa quando pensada como a busca de uma origem mítica e pura. Edward Said (1995) fala das modificações culturais que foram sendo criadas com o colonialismo, já que as histórias de colonizadores e colonizados foram sendo entrelaçadas e suas culturas foram se misturando. Ainda sobre o contato entre culturas, Anthony Giddens, distinguindo entre sociedades tradicionais e modernas, conclui que “à medida que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra” (Giddens, 1990, *apud* HALL, 2003, p.15). Com essas ondas de transformação social, os mais velhos, que mantinham suma importância em comunidades tradicionais, foram perdendo espaço à medida que a modernização e os costumes mais globalizados foram entrando nessas sociedades de modo significativo e avassalador.

Homi Bhabha, por sua vez, ao revisar a estrutura binária de oposição entre conquistadores e conquistados, propõe um pensamento paradoxal que não negue nem recuse a alteridade. O autor propõe uma revisão das relações entre colonizadores e colonizados para que se entenda melhor o pós-colonialismo.

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações “neocoloniais” remanescentes no interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, de outro modo que não a modernidade”. Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em

campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir”, e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade.(BHABHA, 2007, p.26).

Mantendo a linha da questão do pós-colonialismo, Stuart Hall (2003, p. 107) afirma que o conceito de pós-colonial possibilita “descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos impérios para o momento pós-independência ou para pós-colonização”.

Mesmo que as diferenças entre sociedades colonizadoras e colonizadas permaneçam profundas, nunca se deram de modo absolutamente binário. Nesse sentido, uma das contribuições da análise sobre o pós-colonial relaciona-se à ênfase no fato de que a colonização nunca foi algo externo às metrópoles imperiais, ou seja, “sempre esteve profundamente inscrita nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados” (HALL, 2003, p.108). As reflexões sobre o pós-colonial nos obrigam a fazer uma releitura dos binarismos, pensando-os agora como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá. Segundo Stuart Hall:

É precisamente essa ‘dupla inscrição’ – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e “no estrangeiro”. (HALL, 2003, p. 109).

O pós-colonialismo objetiva retornar à cena colonial para lembrar e, principalmente, interrogar o passado, revisitando o arquivo das múltiplas histórias de resistência e de cumplicidade. Em razão disso, procura “responder a intenções mal

sucedidas de esquecer o passado colonial após a independência, como se a supressão dessas lembranças oferecesse emancipação das realidades desse encontro desconfortável”. (SANTOS, 2005, p.341).

Um modo de não recusar a alteridade, nesse caso simbolizada pelos mais velhos, seria “traduzindo” a tradição. A “tradução” é vista por Bhabha e outros teóricos como caminho necessário.

As culturas vêm a ser representadas em virtude dos processos de iteração e tradução através dos quais seus significados são endereçados de forma bastante vicária a – por meio de – um Outro. Isto apaga qualquer reivindicação essencialista de uma autenticidade ou pureza inerente de culturas que, quando inscritas no signo naturalístico da consciência simbólica, freqüentemente se tornam argumentos políticos a favor da hierarquia e ascendência de culturas poderosas. É nesse intervalo híbrido, em que não há distinção, que o sujeito colonial *tem lugar* [...]. (BHABHA, 2007, p.95).

Adotando esta mesma linha teórica, Bastos (2006) explicita as formações híbridas que vêm enfraquecendo a fixidez da tradição, propondo o diálogo com “o outro”.

Cada vez mais as culturas tradicionais colonizadas não são – se é que já foram – entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes. Em se tratando do projeto global, elas se tornaram formações mais híbridas. A tradição funciona como “repertório de significados” aos quais os indivíduos recorrem, para inscreverem vínculos e estruturas capazes de dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência, mas que os fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com o “outro”. (BASTOS, 2006, p.19).

A tradução da tradição, no contexto do *griotismo*, ou seja, em uma das funções designadas aos mais velhos, pode ser dada, algumas vezes, por ação da figura do narrador. Este narrador não abre mão de tradições passadas, mas as refaz, adequando-as ao seu tempo. É como o caracteriza Terezinha Moreira:

Intermediando o passado e o presente, o morto e o vivo, as forças do sagrado e as naturais, bem como as forças sociais que agora determinam também o destino do homem moçambicano inserido em seu tempo, o narrador, embora sem alcançar um estatuto de sacralidade, se coloca numa posição semelhante à do ancestral de, transmitindo a voz da tradição, não ser, mas mostrar a esse homem “o caminho para superar a contradição que a descontinuidade da existência humana comporta...” (PADILHA, 1995, p. 10). O narrador está, assim, ao mesmo tempo próximo dos homens, da tradição ancestral e das forças sociais, cujas linguagens domina. (MOREIRA, 2005, p.225).

As performances orais, que eram o modo como os mais velhos contavam histórias e aconselhavam a sociedade, vêm sendo refeitas pelos escritores africanos, nesta via contraditória da oralidade e escrita, da tradição e tradução. Buscando assegurar a permanência dessas performances, esses autores registram-nas na escrita. Bhabha destaca a tradição como forma parcial de identificação, na qual outras temporalidades culturais vão sendo introduzidas.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade e não da nostalgia de viver. (BHABHA, 2007, p.27).

A escrita aliada à tradição oral é, pois, um exemplo claro da necessidade de mudanças e rearticulações culturais impostas por nosso tempo. No entanto, como ressalta Homi Bhabha, a articulação da tradição com os hibridismos culturais é um processo sempre complexo e em andamento.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performaticamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O ‘direito’ de se

expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão 'na minoria'. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição 'recebida'. (BHABHA, 2007, p.20, 21).

A articulação da tradição com os hibridismos culturais está intimamente relacionada com a tradução, que também é classificada pelo teórico como um processo. “O processo de tradução é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento no cerne da representação colonial” (BHABHA, 2007, p. 62).

A partir do processo colonial, a figura do ancião passou a ser associada ao natural da terra, ao autóctone e qualquer tipo de novidade ou mudança passou a ser relacionado ao que vem da Europa. Neste contexto, a tradução surgiria como modo de articular o novo e o velho e, conseqüentemente, a oralidade e a escrita.

Um exemplo interessante de tradução é apresentado por Laura Cavalcante Padilha (1995) ao analisar os “missossos” em Angola. Este modo de contar histórias, em um primeiro momento, remetia a um país anterior à colonização. Tempos depois, “os missossos” passaram a apontar para uma associação entre valores autóctones e europeus, para um lugar onde atores mais novos contracenavam com mais velhos, “juntos, procuram reconstruir dialogicamente – o velho pela memória, e pela palavra, e o novo, pela esperança e pelo jogo – o mundo angolano fragmentado”. (PADILHA, 1995, p. 9).

Na obra *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a tradução pode ser representada por Marianinho e Dito Mariano. Cada um deles, a seu modo, representa o tradutor quando se toma por base o conceito de tradução formulado por Walter Benjamin.

Como os cacos de uma ânfora, para que, nos mínimos detalhes, se possam recompor, mas nem por isso se assemelhar, assim também a tradução, ao invés de se fazer semelhante ao sentido do original, deve em um movimento amoroso que chega ao nível do detalhe, fazer passar em sua própria língua o modo de significar do original. Do mesmo modo que os cacos tornam-se reconhecíveis como fragmentos de uma linguagem maior. (BENJAMIN, 1994, p.18).

A relação entre original e tradução não implica nem igualdade, nem imitação, “consiste em encontrar na língua para a qual se traduz, aquela intenção da qual é nela despertado o eco do original”. (BENJAMIN, 1994, p.14). Tradução e original se relacionam sem se tornarem iguais, reconhecendo diferenças. A tradução pode ser entendida como a mistura de uma língua com a outra, uma espécie de aproximação entre dois universos culturais, lugar de encontros e diferenças; mas também, como a expressão da irredutibilidade do “outro”, do traduzido, como a permanência das marcas, mesmo que os cacos refaçam o conjunto da ânfora, para usar da mesma metáfora benjaminiana.

No romance, o avô traduzirá para Marianinho o mundo dos ancestrais, as histórias sobre a família e Luar-do-Chão. Já Marianinho traduzirá, mesmo que de modo inconsciente, as palavras do avô. Avô e neto, ambos tradutores, podem ser classificados como o sujeito tradutor referido por Wander Melo Miranda.

Se dilui no espaço intermediário dessa enunciação terceira, assumindo a persona de quem escreve e de quem lê, esquecendo-se de seu nome próprio e vivendo a aventura múltipla (*e fingida*) da escrita e da tradução. O exílio no texto e o reencontro com o outro correspondem ao exilar-se na sua própria língua, comprometendo-se com a outra, tão distante e “mentirosa” quanto a sua. A migração de uma língua em outra (*de um texto em outro*), permite ao tradutor a experiência com sua língua, num processo de aprendizagem e reconhecimento, deixando de lado a ilusão de ser seu proprietário. (MIRANDA, 1986, p.19).

A tradução realizada por Dito Mariano e Marianinho é cultural como um todo, abarcando a história, costumes, tradições, ancestralidade, modernidade e também a

língua. A tradução dessas duas personagens tem um caráter mediador, rasurando fronteiras e integrando diferentes mundos históricos, culturais e sociais. Avô e neto se mostrarão como figuras em trânsito ao mesmo tempo à margem das línguas e das culturas buscando fazer com que as diferentes partes dialoguem ainda que este diálogo seja marcado por tensões e estranhezas.

Segundo Homi Bhabha (2007, p.238), “é vivendo na fronteira da história e da língua, [...], que estamos em posição de traduzir as diferenças entre eles numa espécie de solidariedade”.

A “fala-escrita” de Dito Mariano e Marianinho é um exemplo de tradução de tradições. Ambos, ao “traduzir as diferenças entre eles”, passam por um caminho de reconhecimento da alteridade entre si, e, principalmente de si mesmos. Cabe destacar que, segundo Stuart Hall, o hibridismo é um processo de tradução cultural, “uma demanda que surge do interior de uma cultura específica que se expande, e seu elo com a cultura de origem se transforma ao ser obrigada a negociar seu significado com outras tradições dentro de um ‘horizonte’ mais amplo que inclui ambas.” (HALL. 1997, p. 85).

A relação de Dito Mariano e Marianinho será dada em um entrecruzar da história e das estórias, de tradição e modernidade, de legados ancestrais, de oralidade e escrita. Dentre estas, as duas últimas serão analisadas na próxima seção.

## **2.2. DITO MARIANO E SEU NETO – ENTRE ORALIDADE E ESCRITA**

Na cultura africana, o ancião, como já se disse, ocupava um lugar de destaque e orgulho. Nsang O’Khan Kabwasa (1982, p.14) enfatiza que “[...] a velhice é uma etapa da existência humana a que todos aspiram, pois a crença na sobrevivência, na

continuidade da vida e no culto aos antepassados privilegia os anciãos, que são o vínculo entre os vivos e os mortos”.

Em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a personagem Dito Mariano, patriarca da família, desde o começo, de certa forma, rompe com a visão esperada do papel do ancião, a saber, o aconselhar, o guiar, o repreender, o cuidar da comunidade.

Embora a velhice represente uma época importante da vida na cultura africana, em diferentes partes do romance, Dito Mariano, o *munumuzama*, o mais velho da família, explicita seu desgosto em viver nos tempos da velhice. É descrito seu desleixo ao vestir-se, sua impotência frente às mulheres, sua descrença na vida de um modo geral. A personagem deixa claro que a velhice o marginaliza.

Ir falecendo, assim sem dar conta, isso não me dava custo. Mas ficar velho, sim. Esse entorpecimento não me dava apenas tristeza. Pior, me dava vergonha. Esse declínio me vergava a um peso que vinha de dentro, como se estivesse engravidando do meu próprio falecimento e sentisse a presença crescente, dentro de mim, desse feto que era a minha própria morte. [...] Até que cheguei a esse ponto em que a idade se converte numa doença. Vezes houve que me ocorreu o suicídio. (COUTO, 2003, p.196).

Mais até do que a marginalização, a velhice é uma espécie de morte em vida, já que o sujeito parece carecer de importância para a comunidade.

Era o silêncio que me assistia quando visitava meu primo Carlito Araldito, sapateiro de profissão. Eu permanecia sentado, contemplando seus ofícios. À saída, lhe dizia: minha vida, sabe, Araldito, minha vida é um sapato desses, usado de velho. A gente pode voltar a calçar, o cabedal pode voltar a brilhar, mas somos nós que já não brilhamos. Entendeu? Uma coisa assim em segunda mão. Em segundo pé, no caso. Ríamos, mas era sem vontade. Eu e Araldito. Falávamos de nós como de amigos já falecidos. Estávamos assistindo ao nosso próprio funeral. (COUTO, 2003, p.150).

A velhice para Dito Mariano não se traduziu, pois, em valorização de sua experiência. Carece de importância para os demais, que de certa forma, não abrem espaço para a transmissão dos ensinamentos do patriarca da família. O único que lhe dedicou ouvidos foi o indiano Mascarenhas quando o ancião foi até o médico em busca de solução para um mal que ele desconhecia. A angústia de não ser ouvido era tão grande, que pode ser curada apenas pela silenciosa escuta do médico indiano.

O médico escutou tudo isto, sem me interromper. E a mim, essa escuta que ele me ofereceu quase me curou. Então, eu disse: já estou tratado, só com o tempo que me cedeu, doutor. É isso que em minha vida me tem escasseado: me oferecerem escuta, orelhas postas em minhas confissões. (COUTO, 2003, p.149).

A desilusão de Dito Mariano e o apego aos tempos antigos simbolizam uma forma de resistência, um pedido de ajuda por parte de quem se vê perdendo seu próprio espaço e importância. Ao mesmo tempo, nota-se a possibilidade de resgatar este espaço mediante a convivência e aprendizagem com o neto. O “problema” da convivência entre tradição e modernidade seria uma forma de repensar o lugar do ancião face à modernidade, conforme se vê nas palavras de Maria Nazareth Fonseca:

Reitere-se que, nos dias atuais, em muitas culturas, a tradição ancestral tem de conviver com as alterações inevitáveis trazidas pela modernização, temida, mas necessária à entrada das culturas africanas nas novas leis de mercado. Por essas razões, a tradição tem de ser pensada a partir da complexidade com que se apresenta em cada cultura e dos processos que reafirmam tanto os costumes ancestrais como a presença de novos hábitos que vão se impondo até mesmo como forma de assegurar a tradição. (FONSECA, 2003, p. 65).

A necessidade de que a tradição seja repensada, como sugere Fonseca, ocorrerá, no romance, a partir da pretensa morte, ou semi-morte, do avô. Estando em um mundo intervalar entre vivos e mortos, Dito Mariano trata de salvar a ilha e as propriedades da família que, com sua “morte”, ficam ainda mais expostas à ganância dos novos ricos da

terra. Com o fim de alcançar este ideal, ele se alia a Marianinho, que o ajudará nesta missão. A escolha não é aleatória. Dito Mariano, durante toda a vida, reservou especial carinho por aquele neto/filho. Esta predileção é percebida por Marianinho: “Desde que eu nascera o Avô Mariano me havia escolhido para sua preferência. Herdara seu nome. E ele, vaidoso, até me trazia às costas, que é coisa interdita para um homem” (COUTO, 2003, p.45).

É possível notar que a preferência por Marianinho é capaz de fazer com que o avô quebre costumes, inclusive aqueles mais arraigados. Carregar o neto nas costas – atribuição exclusivamente feminina – não foi a única interdição quebrada. O menino crescera e o avô, ante a iminência da morte, havia deixado ordens para que o neto fosse o dirigente da cerimônia fúnebre. Dirigir uma cerimônia de funeral era cargo dedicado ao mais velho, no entanto, uma vez que Dito Mariano já havia decidido, ninguém mais se atrevia a desobedecer por mais descabido que isso pudesse parecer.

A relação entre Dito Mariano e Marianinho será colocada em movimento pela relação entre oralidade e escrita. Esta relação se articulará como exemplo de negociação entre diferentes, retratando a realidade moçambicana e também africana, mas estendendo-se para a realidade de outros espaços também marginais. Estas culturas, fortemente oralizadas, viram-se obrigadas a incorporar a escrita às suas práticas culturais, desde a colonização.

Nos espaços africanos, escrever é, muitas vezes, desenvolver um esforço de resistência à descaracterização que se vem impondo, historicamente, à voz do povo. E, também, uma forma de atender à necessidade de resgatar as tradições de um passado que, não faz muito tempo, foi ameaçado pela política portuguesa de assimilação e, posteriormente, pela propaganda marxista dos primeiros governos pós-coloniais, que condenavam o culto às tradições, considerando-o como um procedimento reacionário. Assim, a literatura, arte da palavra, muitas vezes toma, em África, as feições assumidas na escritura de Vieira e Couto: uma escrita em estreito e permanente diálogo com a voz, com os gestos e com os rituais de contação de estórias. (OLIVEIRA, 2000, p.18).

Na obra de Couto, as misturas entre língua portuguesa e línguas locais sugerem aproximações com a linguagem oral. A mesma valorização da oralidade se dá por meio de neologismos, provérbios, frases feitas e ricas metáforas que constroem uma forma oralizante de discurso. (cf. FONSECA e MOREIRA, 2007, p. 56). No romance em análise,

Os provérbios aparecem subvertidos, invertendo-se seu caráter conservador e conformista, sendo contextualizados na trama narrativa, muitas vezes com a autoria atribuída às personagens. Responsáveis por toques de humor sutil na narrativa, tais construções criam um repertório de leitura que sugere soluções discursivas advindas da cultura popular, da criação da gente simples. (FONSECA e CURY, 2007, p.253).

Analisando os provérbios e frases feitas que constituem o romance, são encontradas palavras e expressões do dia-a-dia dos habitantes de Luar-do-Chão e outras que, por sua vez, refletem a inventividade e o investimento lúdico feito pela linguagem do autor. A importância atribuída ao rio sobre o destino dos homens aparece em: “– O homem trança, o rio destrança” (Couto, 2003, p. 26). Couto converte a expressão “para o que der e vier” em “para o que desse e não viesse” (COUTO, 2003, p. 60). Essa frase, proferida por Marianinho, referia-se a Fulano Malta que dormia armado e sempre atento ainda que o filho não visse justificativa para tal comportamento. Ainda Marianinho falando de seu pai, critica a forte personalidade de Fulano Malta com a expressão: “Esperar que mudasse era como pedir ao cajueiro que endireitasse os ramos” (COUTO, 2003, p. 60). Fulano Malta, por sua vez, vale-se da expressão “Só sopro em vela que eu mesmo acendi” (COUTO, 2003, p. 60), para indicar que se responsabilizaria somente por seus atos. Na epígrafe do capítulo 5, como um dizer de Luar-do-Chão, aparece “A mãe é eterna, o pai é imortal” (COUTO, 2003, p.69). “O que dele a vida foi fazendo,

gato sem sapato?” (COUTO, 2003, p.74) também se refere a Fulano Malta, a frase, ao ter seu sentido modificado, parece indicar uma situação mais caótica que a original “gato e sapato”, um jogo de palavras que desperta o humor. Também com ares cômicos tem-se “O meu anjo, felizmente nunca me guardou” (COUTO, 2003, p. 89), já que além de se esperar que um anjo da guarda guarde, não é comum que ninguém se alegre pela falta de proteção. A expressão “- No charco onde a noite se espelha, o sapo acredita voar entre as estrelas”. (COUTO, 2003, p. 118) é usada para criticar Últímio por sua ilusão de poder duradouro. Outra crítica ou admoestação aparece no provérbio africano “foi na água mais calma que o homem se afogou” (COUTO, 2003, p.165). O elemento água se repete ao se falar de Últímio, “Eu queria amolecer a pedra, mas não haveria água que chegasse” (COUTO, 2003, p.168). Últímio se apresentava com uma prepotência tamanha que contradizia o ditado original “Água mole em pedra dura tanto bate até que fura”. Outro provérbio conhecido “devagar se vai ao longe” é refeito na obra e apresentado como um provérbio africano “A lua anda devagar mas atravessa o mundo”. Segundo Fonseca e Cury, ao dizer que este é um provérbio africano, “há uma valorização do sentido ligado à observação do movimento da lua, expressando um dado cultural em harmonia com a natureza” (FONSECA e CURY, 2007, p.254).

Para Terezinha Taborda Moreira (2005, p.58) os contos, mitos, provérbios, danças e advinhas, “performados na e pela escrita”, funcionam como processos de tradução. Nesse processo tradutório “instaurado no texto escrito, a voz remete a si própria para explicar o saber ancestral do qual ela emana e perpetua-se”. A autora argumenta que “o manuseio de provérbios e ditos populares revela o teor persuasivo de seu discurso, expresso através do emprego constante de mecanismos retóricos calcados em argumentos extraídos do saber da tradição ancestral”. (MOREIRA, 2005, p. 113). A

utilização desses recursos revela o propósito de transgredir os espaços da escrita, de assumir as características da oralidade e, de certa forma, contestar a imposição cultural.

Em seu livro *Oralidade e cultura escrita* (1998), Walter Ong delinea as diferenças e as relações entre esses dois modos (oral e escrito) de expressar a cultura e analisa a mudança da oralidade para a escrita. O autor pondera que esta mudança envolve estruturas sociais, econômicas, políticas, religiosas, entre outras. Para Ong, ainda que as culturas orais sejam capazes de “realizações verbais” belas, de alto valor artístico e humano, uma vez que “a escrita se apodere da psiquê”, estas produções já não serão as mesmas.

Contudo, sem a escrita, a consciência humana não pode atingir o ápice de suas potencialidades, não é capaz de outras criações belas e impressionantes. Nesse sentido, a oralidade precisa e está destinada a produzir a escrita. A cultura escrita, como veremos, é imprescindível ao desenvolvimento não apenas da ciência, mas também da história, da filosofia, ao entendimento analítico da literatura e de qualquer arte e, na verdade, à explicação da própria linguagem (incluindo a falada). Dificilmente haverá uma cultura oral ou uma cultura predominantemente oral no mundo, hoje, que não esteja ciente da enorme pletera de capacidades absolutamente inacessíveis sem a cultura escrita. Essa consciência é angustiante para pessoas enraizadas na oralidade primária, que desejam ardentemente a cultura escrita, mas que estão igualmente conscientes de que entrar no mundo cheio de atrativos da cultura escrita significa deixar atrás de si boa parte do que é fascinante e profundamente amado no mundo oral anterior. Devemos morrer para continuar a viver.

Felizmente, a cultura escrita – não obstante devore seus próprios antecedentes orais e, a menos que seja cuidadosamente monitorada, até mesmo destrua sua memória – é também infinitamente adaptável. Ela pode também resgatar sua memória. Podemos usar a cultura escrita para reconstruir a consciência humana primitiva que não possuía nenhuma cultura escrita – pelo menos reconstruir essa consciência da melhor forma possível, embora imperfeita (nunca podemos esquecer o presente que nos é familiar demais para permitir que nossas mentes reconstituam qualquer passado em sua total integridade). Essa reconstrução pode gerar uma compreensão melhor do que significou a cultura escrita para a conformação da consciência do homem em direção às culturas de alta tecnologia e no interior delas. Essa compreensão tanto da oralidade quanto da cultura escrita é o que este livro – forçosamente um estudo letrado, e não uma apresentação oral – busca, até certo ponto, atingir. (ONG, 1998, p.23)

Ao questionar-se sobre a forma para reter e recuperar pensamentos nas culturas orais, Ong encontra a resposta em “pensamentos memoráveis”, pensamentos que sejam de fácil assimilação, sonoros e significativos. Em Moçambique, especificamente, o modo de contar histórias prezando a rememoração é ressaltado pelo estudioso José de Souza Miguel Lopez e coincide com o descrito por Ong.

O pensamento deve surgir em padrões fortemente rítmicos, equilibrados, em repetições ou antíteses, em aliteraões e assonâncias, em expressões epítéticas ou outras expressões formulares, conjuntos temáticos padronizados [...], em provérbios que são constantemente ouvidos por todos, de forma a vir prontamente ao espírito, e que são eles próprios modelados para a retenção e a rápida recordação – ou em outra forma mnemônica. (ONG 1998, p.45).

Walter Ong destaca o ritmo como grande auxiliar da memorização, junto à respiração, movimentação e gestos. Mesmo que este autor cite vários exemplos de culturas orais analisadas sem se deter no caso africano, o modo de memorização descrito por ele pode ser estendido aos *griots*. Ele ressaltava que os conhecimentos que não são reproduzidos em voz alta desaparecem, por este motivo:

é preciso despender uma grande energia em dizer repetidas vezes o que foi aprendido arduamente através dos tempos. Essa necessidade estabelece uma conformação mental altamente tradicionalista ou conservadora que, compreensivelmente, inibe o experimento intelectual. O conhecimento exige um grande esforço e é valioso, e a sociedade tem em alta conta aqueles anciãos e anciãs sábios que se especializam em conservá-lo, que conhecem e podem contar as histórias dos tempos remotos. Pelo fato de armazenar o conhecimento fora da mente, a escrita – e mais ainda a impressão tipográfica – deprecia as figuras do sábio ancião, repetidor do passado, em favor de descobridores mais jovens de algo novo. (ONG, 1998, p. 52).

A reprodução oral dos conhecimentos e a continuidade das práticas tradicionais na sociedade moçambicana, maciçamente analfabeta, permitem afirmar que, por um longo tempo, a penetração da cultura portuguesa teria sido insignificante (cf.

SANTILLI, 1985, p.28). A importância da oralidade na sociedade moçambicana é também enfatizada por José de Souza Miguel Lopez (2001), em seu artigo *Cultura acústica e memória em Moçambique: as marcas indelévels numa antropologia dos sentidos*. Lopez ressalta a estranheza que a força da oralidade pode ter aos olhos de letrados:

Nós que vivemos imersos na escrita, tendemos a achar difícil imaginar que discursos extensos, especialmente os feitos no passado, possam ser citados e preservados sem o auxílio da escrita. Mas isso é possível. As tradições orais e o conhecimento especializado podem ser preservados e transmitidos sem os recursos arquivísticos de que dispomos atualmente. Mesmo os estudiosos da Idade Média, que conheciam e usavam extensamente a escrita, na maior das suas atividades acadêmicas se apoiavam primordialmente na memória e não em documentos escritos. (LOPEZ, 2004, p. 209).

Do mesmo modo que às sociedades letradas parece difícil manter textos históricos sem o auxílio da escrita, nas sociedades de tradição oral, percebe-se certo repúdio à prática da escrita.

Numa cultura de forte tradição oral, parece ocorrer uma espécie de rejeição da racionalidade científica ao procurar valorizar-se o passado, ao qual se atribui um caráter sagrado. A isto não é certamente alheio o fato de a memória nas culturas acústicas se cristalizar em torno dos antepassados ancestrais. (LOPEZ, 2004, p.216).

O distanciamento entre oralidade/tradição e escrita/estudos científicos é claramente identificável em uma conversa entre Dito Mariano e o médico da ilha, o indiano Amílcar Mascarenhas.

Há coisas que só vejo através das gotas em dia chuvoso. O senhor, disse eu a Amílcar Mascarenhas, o senhor estudou nos livros e no estrangeiro. O doutor me rectificava? Não foi lá fora que o senhor estudou? Está bem mas não está certo. Os livros são um estrangeiro, para mim. Porque eu estudo na chuva. Ela é minha ensinadora. (COUTO, 2003, p.149).

Estudar nos livros e no estrangeiro delineia um caráter de impessoalidade com respeito ao mundo de Mariano. Sua cultura estava baseada nos conhecimentos transmitidos pelos ancestrais e na relação com a natureza. O contato com os livros, por conseguinte, não faziam parte de sua vida e remetia a conhecimentos trazidos pelo colonizador. Justamente por não se identificar com os estudos nem com os que vêm de fora é que Dito Mariano sofreu tanto com a ida do neto para a cidade.

- Eu volto, Avô. Esta é a nossa casa.  
- Quando voltares, a casa não te reconhecerá – respondeu o Avô.  
O velho Mariano sabia: quem parte de um lugar tão pequeno, mesmo que volte, nunca retorna. (COUTO, 2003, p. 45)

A semi-morte de Dito Mariano e a exigência de que Marianinho dirigisse a cerimônia funerária fizeram com que este retornasse à ilha. A partir daí, por meio de cartas cuja autoria fica em suspensão – já que a autoria pode ser atribuída tanto àquele que “fala”, como àquele que traduz a fala – o neto vai conhecendo diversas histórias sobre sua família e sua terra, seu passado e seu estado atual. O conhecimento adquirido sobre a história da família e da ilha motivou-o a tentar salvar Luar-do-Chão do abandono em que se encontrava. Salvar a ilha, o espaço familiar, simbolizava salvar sua própria identidade, já que, segundo o avô, a família representava o lugar onde eles eram eternos. As cartas exigem, simultaneamente, a visão para que possam ser lidas e a audição para que possam ser ouvidas, transitam, pois, estranhamente, entre a oralidade e a escrita.

Estas cartas, Mariano, não são escritos. São falas. Sente-se, se deixe em bastante sossego e escute. Você não veio a esta Ilha para comparecer perante um funeral. Muito ao contrário, Mariano. Você cruzou essas águas por motivo de um nascimento. Para colocar o nosso mundo no devido lugar. Não veio salvar o morto. Veio salvar a vida, a nossa vida. [...]

É por isso que visitará estas cartas e encontrará não a folha escrita mas um vazio que você mesmo irá preencher, com suas caligrafias. [...] Eu dou as vozes, você dá a escritura. Para salvamos Luar-do-Chão, o lugar onde ainda vamos nascendo. E salvamos nossa família, que é o lugar onde somos eternos. (COUTO, 2003, p.64, 65).

Com os verbos *sossegar* e *escutar* o ambiente de contação de histórias parece ser restabelecido. Por um lado, Dito Mariano recupera, neste estado entre vida e morte, ou morte não confirmada, sua responsabilidade ancestral. Mas por outro lado, o ancião parece se dar conta da necessidade de abrir-se para algumas modificações advindas com a modernidade. Por esta razão é que ele reserva a Marianinho o vazio que seria preenchido com sua própria caligrafia. A oralidade se respalda na escrita, assim como o avô se respalda no neto e vice-versa. O relacionamento entre avô e neto por meio das cartas aponta para a convivência da oralidade e da escrita, ambas mediadoras da expressão identitária. Ressalte-se, no entanto, que tal convivência não é mostrada de forma idealizada no romance, uma vez que as trocas se dão por contradição, de modo enigmático e velado.

Segundo Glissant (2005, p.28, 29), para que se dê o contato entre diferentes, é preciso “sair do confinamento ao qual estamos reduzidos”. Este movimento de saída que permitiria “ser si mesmo sem fechar-se ao outro” e também “abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo”. Dito Mariano teve que adiar sua entrada no mundo dos mortos para tentar harmonizar, juntamente com Marianinho, o mundo dos mortos e o dos vivos. O avô se abre a uma negociação cultural, nela fazendo circular experiências e conhecimentos. Cabe destacar aqui a importância também de Marianinho que aceita conhecer e desvendar os mistérios de um lugar que ele já não considerava seu e que já o considerava como um estrangeiro, lugar onde muitos dos hábitos das pessoas não faziam o menor sentido para ele. O interesse e dedicação de Marianinho em reestruturar a decadente e descaracterizada Luar-do-Chão são tão grandes que no fim do romance o

avô faz questão de ressaltar o êxito do neto em recuperar tradições e elementos da natureza: “A sua mão, a sua letra me deu voz. Não foi senão você que redigiu estes manuscritos. E não fui eu quem ditei sozinho. Foi a voz da terra, o sotaque do rio” (COUTO, 2003, p.238). Ao (re)estabelecer a harmonia entre os vários elementos naturais e culturais, Marianinho recupera o referencial identitário de seu povo, embora na sua movência e deslocamentos incessantes, como um tradutor cultural. Como acentua Fonseca,

As diferentes expressões de terra e as figurações do espaço natural – a geografia, a paisagem, a flora e a fauna – compõem, assim, o referencial identitário das novas nações. A terra é o topos da identidade cultural, modelada pelos costumes preservados pela palavra dos antepassados, ensinada aos vivos desde a infância. A ancestralidade é o referencial identitário que irmana as diferentes gerações. (Fonseca, 2003, p.64).

A ancestralidade pôde ser recuperada por meio das cartas, que se fizeram veículo de transmissão do legado ancestral. Ao ler e ao interpretar estas cartas, Marianinho se vale do conhecimento de seus antepassados e contribui com novos conhecimentos, imprimindo sua própria vivência neste legado. Sendo assim, a personagem simboliza a necessidade e a possibilidade de mudanças na cultura moçambicana ficcionalizada no romance, ao mesmo tempo em que se mostra como herdeiro e tradutor do legado dos antepassados. Ocupa, pois, um lugar paradoxal, intervalar e de mediação. Não se pense, contudo, que seja um lugar harmônico ou despido de contradições. Antes, trata-se de um lugar de suspensão entre o familiar e o estranho, entre a tradição e o novo.

O romance aponta para a necessidade de permitir o convívio entre oralidade e escrita, não se fechando para o passado, nem tampouco o negando. É possível a existência de uma cultura simultaneamente oral e escrita, uma “cultura mista”, como sugere Lopez.

Só a partir do desenvolvimento da oralidade como cultura e da revalorização na escola e em outros contextos sociais de intercâmbio de informação dos modos de expressão e pensamento característicos dessa oralidade, é possível assentar um novo letramento em Moçambique. Não a partir da oposição e do esquecimento, menos ainda a partir do quixotesco desprezo, mas a partir do pleno desenvolvimento de ambos os âmbitos – o da oralidade e o da escrita; ou seja, a partir daquela interação que corresponde a uma cultura não já apenas acústica, mas tampouco apenas escrita, mas mista. (LOPEZ, 2004, p. 226).

Marianinho, diante da morte do avô, ainda antes que os dois começassem a se comunicar, sente nostalgia das histórias contadas pelo ancestral. Sua memória resgata lembranças que despertarão interesse pela história de sua família e de sua ilha. Posteriormente, junto ao avô, o neto produzirá um texto articulador, capaz de retransmitir e restaurar o saber ancestral, carregado das marcas culturais daquele lugar, agenciando e traduzindo linguagens diversas.

Transformação e deslocamento articulam no texto o movimento simultaneamente retrospectivo e prospectivo que o caracteriza. Nesse movimento, o texto circunscreve em seu âmbito adivinhas, provérbios, mitos e contos enquanto formas de tradução da voz ancestral, a sua interpretação e a sua projeção novamente para o interior do corpo cultural de onde eles provêm, já agora através de uma dicção singular, a qual resulta da inscrição dessas formas no corpo textual e, conseqüentemente, de sua figuração pela escrita. O texto recria, assim, a “dinâmica mutacional e regenerativa dos ciclos vitais e existenciais” (MARTINS, 2000, p.8), fazendo-se ele próprio instrumento de inscrição e retransmissão do saber ancestral. Ler a tradição e interpretá-la, recriá-la e transmiti-la instituem na enunciação “um movimento curvilíneo, reativador e prospectivo”, o qual integra sincronicamente (MARTINS, 2000, p.8), em sua atualidade, uma circularidade que instala na cena discursiva, a restauração, a expressão e, simultaneamente, a produção da voz ancestral. A escrita é nesse sentido, inscrição e transcrição. E o texto, figuração da ancestralidade. (MOREIRA, 2005, p.59, 60).

Mia Couto parece compartilhar da necessidade de mudanças culturais para que sejam comuns o reconhecimento e o respeito pelo passado articulado às mudanças trazidas pelos novos tempos.

Edward Said também trata da importância do passado como chave para melhor compreensão do tempo presente, ressaltando, ainda, a responsabilidade do intelectual

em analisar o passado de forma crítica, já que passado e presente “se modelam mutuamente, um inclui o outro” (SAID, 1995, p. 34).

A convivência entre Dito Mariano e seu neto abre espaço para o convívio contraditório do velho e do novo, da tradição e da modernidade, permitindo o autoconhecimento e o conhecimento do outro. Cabe destacar ainda que, embora o romance apresente a identidade como habitante do entrecruzamento de tradições orais e escritas, é permeado pela presença da utopia, simbolizada pelo convívio também harmônico entre o velho e seu neto. Por se tratar de negociações identitárias, não se pode esquecer a complexidade e a contradição intrínsecas ao processo. Ainda assim, Mia Couto prefere dar ao povo moçambicano o direito de sonhar, de resgatar sua ancestralidade, de abrir-se a novas experiências, desde que estas não sejam destruidoras. Pelo exposto, o autor pode ser classificado, bem como outros escritores africanos, como um *griot* moderno que se expressa pela literatura.

Estes novos contadores – como os mais-velhos de antes – devem ter a sabedoria e inteligência de não se entregarem ao totalitarismo da razão cartesiana que informa grande parte das narrativas do Ocidente. Para continuarem impregnando suas estórias dos recursos da oralidade, precisam fortalecer as bases da oralitura, de uma ‘falescrita’ capaz de vingar a morte das velhas tradições, ao conservar, na escrita, o espaço e a voz dos mais-velhos, evitando que se percam, para sempre, num mundo de tantas e diferentes vozes.

Nessa perspectiva, os modernos narradores agirão então, como os velhos que abraçavam o passado, não para regredir a ele, mas para iluminar o futuro com o conhecimento acumulado. Assim, o que seria o fim das velhas tradições poderia equivaler a um futuro transfigurado. Transfigurado pela literatura, por exemplo, que vai valer-se do encantamento da tradição oral, para guardar para o futuro os ecos da ancestralidade. De uma literatura que se faz *falescrita*, *oralitura*, para captar a cadência do gesto e da voz do povo. (OLIVEIRA, 2000, p. 51, 52).

### CAPÍTULO 3

## FIGURAS INTERVALARES

Sendo o mundo atual palco das mais diversas diásporas, migrações e trânsito entre fronteiras, analisar a figura do estrangeiro e outras figuras intervalares torna-se imprescindível para a configuração do conceito de identidade na atualidade e para a apreensão, sempre provisória, desses sujeitos nômades que atravessam seus espaços. Consoante essa realidade, Homi Bhabha (2007, p.33) propõe que o estudo da literatura passe pelo estudo do modo como as culturas se reconhecem por meio de suas projeções de “alteridade”. Sua proposta busca conferir espaço a “histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – essas condições de fronteiras e divisas [...]”.

Este capítulo analisará algumas das muitas figuras fronteiriças ou intervalares presentes em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. A análise dessas personagens se baseará, entres outros, no conceito de entre-lugar de Silviano Santiago (1978), fazendo das personagens quase metonímias da própria literatura. Este crítico se vale do conceito para trabalhar as literaturas latino-americanas em sua posição intermediária entre o “próprio” e o europeu. América seria um simulacro da Europa,

buscando assemelhar-se cada vez mais ao modelo original, porém sua originalidade não está na cópia. O lugar da literatura latino-americana seria um lugar intermediário entre a assimilação do modelo original e a necessidade de produção de um novo texto, capaz não só de afrontar, mas também de negar, muitas vezes, o modelo. A cópia contém o original e uma resposta a ele. Apesar do sujeito latino-americano estar inserido dentro de uma cultura ocidental eurocêntrica, ele se permite inovar e acrescentar algo mais àquela cultura.

O entre-lugar da literatura latino-americana serve como modelo para análise da literatura africana; uma literatura também periférica, mas, que por meio de grandes escritores, tem conseguindo mostrar-se ao mundo, influenciando o centro e não apenas sendo influenciada por ele, como sugere Walter Mignolo (2003). Maria Nazareth Fonseca (2006) destaca a riqueza dessas literaturas, especialmente no que se refere à língua, às “dispersões” que as línguas naturais africanas provocam no idioma do colonizador. Fonseca relembra o paradoxo apontado por Jacques Derrida (1996): “a língua que eu falo não é minha; não posso, entretanto, dizer que ela seja estrangeira/estranha”. As palavras de Derrida explicitam os conflitos ou transtornos lingüísticos de povos que alcançaram a independência, porém, adotaram a língua do colonizador como idioma oficial. Justamente nesses espaços, a literatura se fez ferramenta para a mistura de línguas estrangeiras e línguas naturais por meio de escritores que “apostam nas transgressões da linguagem, nas tensões que se localizam no interior da língua literária, marcando os movimentos oscilantes de desterritorialização e reterritorialização [...]” (FONSECA, 2006, p.134).

A escrita é uma arma usada pelos escritores africanos que ao escreverem na língua do colonizador, acabam transgredindo-a e subvertendo-a criativamente. Essa prática pode ser comparada ao antropofagismo dos modernistas brasileiros que

buscavam devorar a cultura européia e retirar da mesma suas virtudes e riquezas, para que fossem aproveitadas e transformadas. Vale lembrar que a língua também estaria dentro desse conjunto cultural. A antropofagia foi um modo de aceitar diferentes aportes culturais, porém tendo sempre uma recepção crítica. O exemplo dos modernistas brasileiros foi seguido, mesmo que o termo não tenha sido usado por todos, pelas literaturas americanas chegando até as africanas.

A comparação entre literatura latino-americana e africana não só é válida, como reconhecida pelos próprios escritores africanos que confessam a influência da primeira sobre eles. O próprio Mia Couto confessadamente assume ter bebido das águas de Guimarães Rosa e de Manoel de Barros, entre outros, e, como eles, tenta recriar a linguagem de modo que ela possa ganhar vôo, que fique “manchada” das mais variadas formas de expressão e criação. Seu trabalho com a língua, ainda que não seja abordado neste estudo, tem muito a dizer sobre sua proposta identitária como um intelectual entre fronteiras que busca dar reconhecimento e aceitação às mestiçagens e aos entrecruzamentos de culturas que formam Moçambique.

A primeira figura intervalar a ser analisada é Marianinho, um “nativo retornado” que, por ter experimentado a vivência da diáspora, tornar-se-á mediador para a percepção da estranheza identitária do próprio nativo. A essa personagem, símbolo do intelectual entre fronteiras, é delegada a tarefa de continuar a tradição, ao mesmo tempo em que levará a modernização facultada pelo estudo, pela formação que teve na cidade grande. A segunda personagem a ser analisada será Amílcar Mascarenhas, o médico indiano. Figura desprezada por ser um estrangeiro, mas primordial no processo de reconstrução de Luar-do-Chão. O romance apresenta, ainda, outras figuras intervalares que não serão analisadas nesse momento. Contudo, é importante citar, brevemente,

algumas personagens analisadas em outros capítulos desta dissertação<sup>10</sup>. O avô Dito Mariano encontra-se em um limiar entre a vida e a morte. Embora o fato desencadeante da trama de Couto seja o funeral do avô, este ancião revive, de certa forma, com a chegada do neto, com quem se comunicará. A avó Dulcineusa, por sua vez, transita entre memória e desvarios. Ao mesmo tempo em que se lembra de fatos importantes para a reconstrução da identidade de Marianinho, e conseqüente reconstrução de sua família e de Luar-do-Chão, é incapaz de reconhecer-se e lembrar de sua própria identidade. Fulano Malta, que se sentia um estrangeiro não apenas de um país, mas, do mundo, deixando explícita sua sensação de desarraigamento em qualquer lugar que fosse. Ainda que esta personagem ostentasse sua profunda desilusão com a sociedade e com a vida de um modo geral, ele guardava um utópico sonho de mudanças, simbolizada pela gaiola que ele esperava ser habitada por um pássaro que preencheria aquele vazio. “Meu pai esperava que, voluntário, um pássaro viesse e se alojasse na jaula. A mania antiga não passara. A gaiola metaforizava o seu destino, essa clausura onde ave nenhuma partilhara da sua solidão”. (COUTO, 2003, p.62).

### **3.1 MARIANINHO: A PONTE ENTRE O DE DENTRO E O DE FORA**

Com as mudanças que vêm ocorrendo no conceito de identidade<sup>11</sup>, a noção de unidade e exclusividade vem sendo deslocada, dando lugar à noção de identidades múltiplas e hibridizadas. A mobilidade entre fronteiras, ou seja, as constantes migrações, diásporas e contatos entre as mais variadas culturas vêm promovendo

---

<sup>10</sup> Para análise das personagens Dito Mariano e Dulcineusa ver Capítulo 2.

<sup>11</sup> Ver discussão teórica no Capítulo 1.

inegáveis trocas e intercâmbios culturais. Na medida em que as pessoas vão se dispersando pelo mundo, suas identidades vão sendo moldadas por diferentes fatores, impossibilitando que o conceito de identidade esteja associado exclusivamente a uma pátria, ou à origem familiar. No romance, Marianinho viverá a experiência da diáspora. Esta personagem deixa Luar-do-Chão, uma pequena ilha onde vivia com sua família, para ir estudar na cidade grande. Lá, mora em um primeiro momento, com um casal de portugueses, seus padrinhos, que também estava deixando a ilha e indo para a cidade.

O romance começa, como já se salientou, com a notícia da morte de Dito Mariano e com o retorno de Marianinho à casa familiar, o que, a princípio, seria apenas a ida para o velório do avô. Marianinho era natural de Luar-do-Chão, no entanto, como havia muito tempo que estava longe daquele lugar, era visto por todos como um estrangeiro, um “nativo retornado”. Ainda que o protagonista não tenha saído de seu país, sua mudança foi apenas da ilha para a cidade, tem-se nesse fato um exemplo do que se convencionou chamar “identidade diaspórica”, tal como a compreende o teórico Stuart Hall.

Hall analisa, primeiramente, o caso africano de dispersão dos povos durante a colonização, e em seguida analisa os movimentos migratórios atuais, principalmente o dos povos caribenhos, gerados principalmente por motivos financeiros. A este trânsito de pessoas pelo mundo, o teórico classifica como diáspora (termo que toma emprestado à história do povo judeu). A riqueza da questão da diáspora, ainda segundo Hall (2003, p.26), é sua capacidade de lançar luz sobre as complexidades de construir e imaginar as identidades numa era de globalização crescente. A trajetória da diáspora faz com que as culturas se diversifiquem e as identidades se pluralizem. Ela confirma que as sociedades não são compostas de apenas um povo senão de vários povos. (cf. HALL, 2003, p.44, 45, 46).

A convivência com outras culturas faz com que a pessoa que passou pela diáspora, ao retornar à sua terra, não volte igual ao que era no momento da partida. O avô Mariano, com sua sabedoria de ancião, sabia das mudanças pelas quais seu neto iria passar. O mais velho sofria por pensar que seu neto viveria em meio a hábitos diferentes dos quais foi criado e pela certeza de que Marianinho, após cruzar a fronteira, nunca mais pertenceria a Luar-do-Chão. Zila Bernd (2002, p. 39) afirma que quem sai nunca volta igual, sempre há algo que levar e deixar pelo caminho. “Aquele que parte, não é nunca – em sua volta – o mesmo: na travessia há perdas, reterritorializações e transfigurações”.

[...] Vendo a agonia de Dito Mariano, eu ainda tentara um consolo:  
- Eu volto, Avô. Esta é a nossa casa.  
- Quando voltares, a casa já não te reconhecerá – respondeu o Avô.  
O velho Mariano sabia: quem parte de um lugar tão pequeno, mesmo que volte, nunca retorna. [...] Assim fora com os outros, assim seria comigo. (COUTO, 2003, p. 45).

Ao dizer que a casa já não o reconheceria, o avô estava prevendo o “não reconhecimento” da sociedade, inclusive o da família, em relação a Marianinho e vice-versa. A própria personagem percebe este estranhamento no olhar dos vários parentes que se interrogavam sobre quem ele era.

Nos quartos, nos corredores, nas traseiras se aglomeram rostos que, na maior parte, desconheço. Me olham em silenciosa curiosidade. Há anos que não visito a Ilha. Vejo que se interrogam: eu, quem sou? Desconhecem-me. Mais do que isso: irreconhecem-me. (COUTO, 2003, p. 29)

Ao dar alguns exemplos de pessoas hibridizadas, Hall (2003) dá destaque às gerações mais jovens que viveram a diáspora “[...] são todos de formas distintas,

‘hibridizados’. Se eles retornassem a suas cidadezinhas de origem, o mais tradicional deles seria considerado ‘ocidentalizado’ – senão irremediavelmente diaspORIZADO.” (HALL, 2003, p.76). Marianinho é considerado pela sociedade de Luar-do-Chão uma pessoa “ocidentalizada”, visto que esta não o reconhece mais como seu. A personagem ressalta que até as crianças o vêem como um de fora.

As ruas estão cheias de crianças que voltam da escola. Algumas me olham intensamente. Reconhecem em mim um estranho. E é o que sinto. Como se a Ilha escapasse de mim, canoa desamarrada na corrente do rio. Não fosse a companhia da avó, o que eu faria naquele momento era perder-me tanto até estranhar por completo o lugar. (COUTO, 2003, p.91).

A estranheza de Marianinho para a sociedade e vice-versa<sup>12</sup> coloca em relevo a impossibilidade de uma identidade cultural homogênea, simboliza as diferenças presentes em toda cultura híbrida. Em *Literatura e identidade nacional*, Zilá Bernd define culturas híbridas:

Culturas híbridas são, na nossa concepção, aquelas em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura. Não se trata, portanto, de assimilações forçadas ou de fusões, nem tampouco de mestiçagens com tendências à homogeneização, mas de modos culturais que, oriundos de um determinado contexto de origem, se recombinaem com outros de origem diversa, configurando novas práticas. (BERND, 2003, p.76).

Novos objetos culturais vão sendo criados e recriados no contato entre diferentes, impossibilitando que a cultura se acomode. Culturas híbridas são realidade mundial. Porém, os teóricos de espaços pós-coloniais, onde o conceito de híbrido remete à longa história de mistura e sincretismo que caracteriza tanto os mitos e os

---

<sup>12</sup> “Não é apenas a língua local que desconheço. São esses outros idiomas que me faltam para entender Luar-do-Chão”. (COUTO, 2003, p.211).

ideais nacionais quanto as suas mais profundas divisões e desigualdades, parecem dedicar mais atenção ao tema.

Nestor García Canclini (1997, p.19), por exemplo, destaca o lado conflituoso do contato entre as culturas. Este crítico usa o termo “hibridação” e com ele designa fenômenos resultantes tanto de embates culturais como raciais em um contexto de abertura da economia ao mercado global, de migrações e de imigrações. A hibridação aponta para a idéia de mistura como formação, porém não deixa de trazer latente um caráter de conflito exercido por aqueles grupos que lutam pela afirmação de suas identidades locais por não aceitarem a mistura que para eles é símbolo de impureza.

O conflito intrínseco ao hibridismo é ressaltado também por Homi Bhabha, que chama a atenção para o fato de que este muitas vezes é desconsiderado por vários estudiosos. Quando Bhabha fala, por exemplo, de diferença cultural *versus* diversidade cultural, deixa transparecer os embates e os encobrimentos culturais que se dão dentro destes conceitos. Diferença cultural é citada por esse autor como:

processo da enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado a sistemas de identificação cultural [...] é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. (Bhabha, 2007, p.63).

Bhabha se vale desse conceito para mostrar como os debates teóricos têm sido vazios porque existe “a necessidade de pensar o limite da cultura como um problema da enunciação da diferença cultural” (idem). Como consequência dessa necessidade, o autor chama atenção para o fato de que o hibridismo não tem uma verdade a oferecer, “não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas”, nem “um problema de genealogia ou identidade entre duas culturas *diferentes*, que possa então ser resolvido

como uma questão de relativismo cultural”. (BHABHA, 2007, p.165). A realidade se apresenta mais complexa que a teoria.

O termo hibridismo vem sendo muito utilizado para definir culturas mistas e diaspóricas e para fazer referência à composição racial mista de uma população. O conceito de hibridismo não deve se referir apenas a indivíduos híbridos, plenamente formados, que se contrastam com indivíduos tradicionais ou modernos. O hibridismo é um processo de tradução cultural que nunca se completa, “mas que permanece em sua indecibilidade”. (HALL, 2003, p. 74). Essa visão coaduna-se com a asserção de Bhabha:

Não é simplesmente apropriação, ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismos acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (BHABHA, 1997, *apud* HALL, 2003).

O romance deixa transparecer a complexidade do hibridismo. A trajetória de Marianinho é sempre conflituosa devido à bagagem cultural diferente que ele adquire. Ele é considerado uma “pessoa quente”, um portador de desgraças que despertava antigos fantasmas (COUTO, 2003, p. 201). A abordagem de Bhabha sobre a diferença cultural, ainda que se refira especialmente a grupos dominantes, também pode ser útil para a leitura deste romance quando o teórico indiano mostra a afirmação de uma cultura sobre a outra como geradora de discriminações. O olhar de não-reconhecimento que a sociedade lança sobre Marianinho deixa transparecer o caráter da diáspora como conceito fechado. Esta estabelece uma fronteira que exclui o outro e faz uma rígida oposição entre o de dentro e o de fora. Como nos diz Stuart Hall sobre a cultura caribenha:

O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma posição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. (HALL, 2003, p. 33).

A pessoa diasporizada leva consigo fortes marcas de mudanças, fato que muito incomoda às pessoas que permaneceram em sua terra. Porém esses também já não são os mesmos da época da partida. É inegável que várias mudanças ocorreram também na terra natal. Diferentes acontecimentos históricos ou culturais influenciaram as pessoas. Mesmo que o olhar lançado sobre o “nativo retornado” tente passar a idéia de uma pureza identitária, uma postura de não querer aceitar como seu igual àquele que teve a iniciativa de sair, que aceitou ser “contaminado” com outras culturas, é latente o medo ao desconhecido. Teme-se não apenas o nativo retornado, mas também a própria condição de “povo mutável” somado ao fato do medo do desconhecido. “A Ilha de Luar-do-Chão é uma prisão. A pior prisão, sem muros, sem grades. Só o medo do que há lá fora nos prende ao chão. E você saltou essa fronteira. Se afastou não em distância, mas se alonjou da nossa existência”. (COUTO, 2003, p. 65).

Na visão de muitos dos que ficaram, ao transpor a fronteira da ilha e ir para a cidade com o objetivo de estudar, Marianinho se aproximaria demasiadamente dos ensinamentos do colonizador, deixando-se contaminar.

Nas sociedades pós-coloniais a aversão ao colonizador e a tudo o que venha “do”, ou remeta “ao” estrangeiro foi muito recorrente. Essa prática aversiva reflete não somente uma busca por auto-afirmação, mas também uma barreira de proteção que tenta fazer com que o outro se distancie. O problema dessa visão é negar tudo de positivo que

pode ser conseguido no contato com o outro, ainda que este tenha sido o colonizador. Anthony Appiah, intelectual africano, chama atenção para o caráter simplista que essa vontade de apagar o colonizador pode ter:

O nativismo convida-nos a conceber a nação como uma comunidade orgânica, pelas normas comuns que são o legado da tradição, e lutando para se desvencilhar dos grilhões dos estilos de vida e pensamentos estrangeiros. Para nós, porém, esquecer a Europa é eliminar os conflitos que moldaram nossas identidades; e, como é tarde demais para escaparmos uns dos outros, poderíamos, em vez disso, tentar colocar a nosso favor as interdependências mútuas que a história lançou sobre nós. (APPIAH, 1997, p. 110).

Mesmo que o contato entre as diferentes culturas seja geralmente visto como impuro, como perda, este é condição necessária para que se entre na modernidade (cf. Hall, 2003, p.34). Em várias comunidades, um dos símbolos mais significativos desta entrada é a escola. A escola se fez lugar de articulação entre os conhecimentos antigos e os novos que foram sendo ministrados, criando sujeitos de transição entre tradição e modernidade. No entanto, para a sociedade, esses sujeitos escolarizados, muitas vezes acabam sendo vistos como estrangeiros. A condição de estrangeiro de Marianinho, decorrente de sua escolaridade, é colocada à tona pelo avô quando este lhe diz que os livros em que o neto estudara eram como armas apontadas para a família (COUTO, 2003, p.66).

Segundo Michel Serres (1993), em *Filosofia Mestiça*, o sujeito se faz na passagem e o novo perfil do sujeito colonizado foi se constituindo entre o território da família e o da escola.

Por meio desse novo nascimento, ei-lo exilado de verdade. Primeiro de casa. Morto sem sepultura. Intermediário. Anjo. Mensageiro. Traço de união. Para

sempre expulso de todas as comunidades, um pouco e levemente em todas. [...] Partir. Sair. Deixar-se um dia seduzir. Tornar-se vários, desbravar o exterior, bifurcar em algum lugar. Eis as três primeiras estranhezas, as três variedades de alteridade, os três primeiros modos de se expor. Porque não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro. Nunca mais saberei quem sou, onde estou, de onde venho, aonde vou, por onde passar. Eu me exponho ao outro, às estranhezas. (SERRES, 1993, p. 12, 15).

O sujeito após a diáspora tem latente a sensação de deslocamento somada ao fato de ser considerado estrangeiro por sua sociedade original. Deslocamento e não-reconhecimento são facilmente identificáveis em Marianinho. Ao retornar à ilha, convocado pelo avô “morto” para reestruturá-la, Marianinho decide se expor ao outro; ele assume sua condição intervalar de nativo retornado, daquele que saiu, mas que continua sendo da terra. O ensaísta oriental Naim Kattan (2001, p.22) reflete sobre a condição do escritor migrante em um novo país, o qual deve optar entre o exílio ou um novo nascimento, sendo esta última a escolha que libera, engaja e permite um novo início. Embora Marianinho retorne à sua terra natal, ele se assemelha ao intelectual entre fronteiras. Segundo Abdul JanMohamed (1996, p. 97) há dois tipos de intelectual fronteiriço: o especular e o sincrético. Os dois se situam entre duas ou mais culturas que lhes são familiares. Porém, enquanto o intelectual fronteiriço especular se exila, põe-se à margem das duas culturas, o sincrético parece mais à vontade nas duas culturas sendo capaz de combinar elementos de diversas origens de modo tal que cria novas formas de arte e discurso. Marianinho, como uma sorte de metáfora do próprio Mia Couto, se encaixaria na definição de intelectual fronteiriço sincrético. O melhor exemplo de combinação de diferentes elementos culturais se configura na linguagem, trânsito entre a oralidade e a escrita, como visto no capítulo 2. Além de revelar-se um intelectual sincrético, Marianinho simboliza a postura intervalar do intelectual. A condição de exílio do intelectual apontada por Jan Mohamed, também é destacada por Edward Said (1996). É o que ressalta Cury:

Para ele, a condição do intelectual deve ser a do exílio, a do “fora-do-lugar”, na medida em que estão à frente da cena sócio- política e cultural, assumindo uma postura política ativa. O intelectual deve exilar-se do que lhe é familiar, conhecido, para que sua postura seja compromissada tanto na recuperação crítica do passado, como na construção de um novo mundo. (CURY, 2008, p.24).

Marianinho, situado em um espaço limiar, entre as culturas europeia e africana, buscará articulá-las, passando, nos termos de Bhabha, ao terceiro espaço. O terceiro espaço é um espaço de tradução e de novas interpretações que acaba com a fixidez cultural, articulando o hibridismo da cultura internacional, pelo processo de tradução e negociação.

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. [...]

É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do ‘povo’. E, ao explorar esse Terceiro espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos. (BHABHA, 2007, p. 68, 69).

Ocupando, de certo modo, este terceiro espaço, Marianinho rompe com polaridades como tradição e modernidade, velhice e juventude, próprio e alheio, descobrindo a possibilidade de ler de outro modo a cultura de Luar-do-Chão. Desta maneira, aproxima-se daquela condição atribuída ao intelectual por Edward Said (1996, p. 30 e 39). Uma pessoa capaz de articular uma mensagem e uma atitude em favor de um público, sem se preocupar em ser um fabricante de consenso. Ele se nega em a

aceitar fórmulas fáceis, estereótipos ou afirmações tranquilizadoras ou acomodadas. Nessa releitura, ele trata de incluir a todos, movendo-se entre tempos e tradições diferentes, estabelecendo uma ponte entre universos múltiplos. Veja-se, por exemplo, o contato que Marianinho estabelece com Miserinha. O nome dessa personagem não era de nascença, foi-lhe atribuído pelos infortúnios vividos por esta mulher. Um destes infortúnios ocorreu após a morte do marido.

A gorda Miserinha fora casada com um irmão de Dulcineusa, o falecido Jorojo Filimone. Quando o marido dela morreu, vieram familiares que Miserinha nunca tinha visto. Levaram-lhe tudo, os bens, as terras. Até a casa. [...].

Tomar conta da viúva era uma missão que a si mesmo Dito Mariano se atribuíra, à maneira da tradição de Luar-do-Chão. Mas isso nunca aconteceu. [...] Transferiram-na sim, para um pequeno casebre, de uma só divisão. Ali se deixou ficar, em desleixo de si mesma. (COUTO, 2003, p.131).

Além do abandono ao qual se resignou, Miserinha também foi marcada por um “acidente” que lhe tomou a visão. A amante de Dito Mariano não se conformou em saber que havia sido trocada pela jovem Admirança. Segundo conta a história, ela valeu-se de um feitiço para tentar destruir a rival. Ao sabê-lo Dito Mariano vai até Miserinha e a agride, deixando-a cega. A cegueira por sua vez é capaz de desenvolver habilidades que, geralmente, conferem aos cegos um status de sabedoria e premonição<sup>13</sup>.

Desde o início, a personagem será fundamental no trajeto de Marianinho. Em seu primeiro encontro com o menino, adverte-lhe que algo grave estava por acontecer na vila, já que o *mangondzwane*, o pássaro-martelo, bicho coberto de lendas e tradições, não havia cantado. A sabedoria dessa mulher não se resume a esse episódio, visto que

---

<sup>13</sup> “Assumindo, através da cegueira, a capacidade de prever, de ler o futuro nos traços do presente, (o cego) representa a figura do oráculo”. (FONSECA e CURY, 2007, p. 247).

“[...] o cego é aquele que ignora as aparências enganadoras do mundo, e graças a isso, tem o privilégio de conhecer sua realidade secreta, profunda, proibida ao comum dos mortais. O cego participa do divino, é o inspirado, o poeta, o taumaturgo, o Vidente [...] O cego evoca a imagem daquele que vê outra coisa, com outros olhos, de um outro modo”. (CHEVALIER, 1991, p.217, 218).

ela era capaz, inclusive, de saber sobre a vida de um homem apenas por seu modo de pisar o chão. Também merece ser destacado o lenço colorido que a mulher levava consigo. “As roupas são velhas, de antigo e encardido uso. Contrasta nela um lenço novo, com as colorações todas do mundo”. (COUTO, 2003, p.19). O lenço colorido fazia contra-ponto à sua visão que não distinguia cores, fazendo com que todos fossem iguais para esta personagem. “Já não vejo brancos nem pretos, tudo para mim são mulatos” (COUTO, 2003, p.19). Lenço e visão simbolizariam a tolerância e a aceitação ao outro. No lenço de Miserinha, “com todas as colorações do mundo” pode-se ler a proposta de Mia Couto de reconhecimento e aceitação de todas as partes do caleidoscópio cultural de Moçambique.

Quando Dito Mariano solicita a Marianinho que traga Miserinha de volta para a *Nyumba-kaya*, o avô comenta que a casa chega a estar “amarela de saudades” daquela mulher. (cf. COUTO, 2003, p.126) Buscar Miserinha e levá-la de volta ao seio da família era uma forma de revigorar a tradição que havia sido quebrada quando esta foi abandonada pela família após a morte de seu marido ao invés de ser acolhida. Miserinha também simboliza a não-exclusão, uma vez que para ela todos são iguais, além de confirmar o espaço que Couto reserva às figuras marginais, fazendo delas peças fundamentais na construção de seu romance, assumindo, assim, seu próprio lugar marginal de enunciação.

Também à margem da sociedade de Luar-do-Chão, estava o coveiro Curozero Muando, pessoa a quem Marianinho busca para tentar entender o fato de que a terra não se abria para que o avô fosse enterrado. Curozero tão acostumado a ser rejeitado, não entende a presença de Marianinho. “– Sim, o que vem aqui fazer? Ou alguma vez você falaria comigo caso não houvesse uma dificuldade? [...] – Não precisa arranjar desculpa. Não se conversa com o coveiro, é assim”. (COUTO, 2003, p.158). O fato de

Marianinho pedir sua opinião faz com que o coveiro se sinta valorizado e mantenha uma longa conversa com o menino. Conversa rica em conhecimentos sobre um lado da cultura de Luar-do-Chão que Marianinho ignorava, cultura que reverenciava os ancestrais e as leis do cosmos. Curozero também conta sobre as mudanças de comportamento da sociedade em relação à morte, que era o contexto no qual estava inserido, além de explicar as técnicas da “arte” de enterrar. Em seu encontro com Curozero, Marianinho avista Nyembeti, a linda mulher que havia despertado seu interesse em episódio anterior.

Nyembeti era a irmã do coveiro, porém este não era o único motivo pelo qual era marginalizada, “Por isso, a minha irmãzinha, de tanto escutar ausências, acabou ficando sem as devidas falas”. (COUTO, 2003, p. 158). A fala de Nyembeti, ou melhor, a ausência de fala, também era fator de exclusão. Ao nascer, a personagem escapou das mãos da parteira e foi picada por uma cobra, desde então passou a ser alimentada de venenos e não conseguia falar. “A cobra fizera um nó na sua alma, enroscando-se-lhe na voz”. (COUTO, 2003, p. 203). Ainda com sua dificuldade para falar, por duas vezes Marianinho escutou-lhe pronunciando “-Mali. Ni kumbela mali”. (COUTO, 2003, p. 161), que era forma de pedir dinheiro. Segundo seu irmão Curozero, Nyembeti só sabia falar os dialetos da pobreza. O ato de mendigar, uma das conseqüências negativas trazidas pela modernidade, contrastará com a forte presença do mito e da tradição que a personagem levava consigo.

O encontro de Nyembeti e Marianinho é um encontro de estranhezas diversas. São dois excluídos pela sociedade que se encontram em um plano afetivo. Nesse plano, Marianinho se dá conta de que para compreender Luar-do-Chão precisava de Nyembeti, que será a mediadora entre os homens e os mistérios da terra. “Afinal entendo: eu não

podia possuir aquela mulher enquanto não tomasse posse daquela terra. Nyembeti era Luar-do-Chão.” (COUTO, 2003, p. 189).

Com o intuito de ajudar o neto a entender mais um dos mistérios da ilha, Dito Mariano lhe conta que: “[...] você não veio aqui chamado por funeral de pessoa viva. Quem o convocou foi a morte de todo este lugar: Luar-do-Chão começou a morrer foi quando assassinaram meu amigo Juca Sabão”. (COUTO, 2003, p.171). Se a ilha começou a morrer quando assassinaram Juca Sabão e a “quase” morte de Dito Mariano desestabilizou a ordem dos cosmos, serão justamente seus filhos Nyembeti e Marianinho os que possibilitarão que a terra volte a germinar pelo poder do amor. “A terra pode amolecer por força do amor? Só se o amor for uma chuva que nos molha a alma por dentro” (COUTO, 2003, p.195). Nyembeti levava em seu próprio nome a marca da água, mas também do sofrimento: seu nome significa lágrima. Marianinho, desde seu nascimento, foi chamado de água por seu avô-pai. Essas duas personagens juntas, por meio do símbolo da água, possibilitarão a purificação do lugar. Porém até alcançar essa purificação o pequeno Mariano ainda passa por tortuosos caminhos tratando de estabelecer o terceiro espaço.

Quem compreenderá o terceiro espaço ocupado por Marianinho serão seus avós. Eles delegam ao neto tarefas simbólicas. A avó lhe encarrega de aguardar a casa e lhe entrega as chaves da casa. Entre estas chaves estava a chave do “quarto de arrumos”, onde ficavam os armários que guardavam o passado. Ao receber as chaves, Marianinho passava a ter a obrigação de defender a família. E ao aguardar a casa, ele revigoraria suas raízes, cuidando da vida da terra, “uma casa chamada terra”. No fim do romance, a avó nega a existência do cômodo porque o passado que estava guardado e empoeirado havia sido liberto por Marianinho.

Já o avô se alia a ele, por meio da escrita, em um processo de restauração do lugar e da relação entre as pessoas e as divindades, como já se evidenciou. A escrita de Marianinho se faz veículo de sobrevivência da tradição cultural, como visto no Capítulo II. “Neste caso, não posso usar os métodos da tradição: você já está longe dos Mailanes e seus xicumbos. A escrita é a ponte entre os nossos e os seus espíritos” (COUTO, 2003, p. 125). Apesar do distanciamento entre Marianinho e a cultura ancestral, o neto pôde construir, por meio da escrita, uma ponte que liga os dois lados do rio. O rio é lugar de trânsito e de contato, segundo o dicionário de símbolos (CHEVALIER, 1991), o rio simboliza a possibilidade universal, a fluidez das formas, a fertilidade, a morte e a renovação. Laura Cavalcanti Padilha (1999, p. 265) lembra que para o homem africano, o rio simboliza a fonte da vida, o lugar da abundância, o sêmen da terra. Junto ao rio está também a idéia da margem, como espaço da fertilidade, do descanso e da multiplicação. Outra idéia que o rio transmite é a de fronteira e contrariamente uma idéia de contato, já que ao mover-se as águas se encontram com outras águas e são capazes de interligar os lugares.

Como as águas de um rio, Marianinho vai se movimentando entre fronteiras, situando-se ao mesmo tempo dentro e fora, no centro e nas margens. Ele ocupa uma posição intermediária sobre a qual Trinh Minh-Ha comenta:

No momento em que a pessoa que está por dentro de uma sociedade afasta-se dela, não é apenas alguém de dentro (e vice-versa). A pessoa necessariamente passa a olhar para dentro a partir de fora, ao mesmo tempo em que também para fora a partir de dentro. Como o estranho, ela se afasta e registra o que nunca lhe pareceu importante ou necessário registrar quando se portava como alguém de dentro da sociedade. Porém, ao contrário do estranho, ela também recorre a estratégias não-explicativas e não-totalizadoras que suspendem o sentido e resistem ao fechamento [...] Nem completamente o Mesmo, nem completamente o Outro, ela se coloca naquele indeterminado lugar limiar de onde constantemente perambula para dentro e para fora. Ao minar a oposição dentro-fora, sua intervenção é necessariamente a de uma enganosa pessoa de dentro e uma enganosa pessoa de fora. (TRINH, *apud* REIS, 1999, p.99).

Ao transitar entre as fronteiras, Marianinho consegue realizar o trabalho fronteiriço da cultura sugerido por Homi Bhabha. Segundo esse teórico, “residir no além” é parte de um tempo revisionário que re-descreve a contemporaneidade. O trabalho fronteiriço da cultura traduz a mesma, renova o passado e inova o presente, migrando entre estes dois tempos.

Marianinho, com um olhar de fora, um olhar mais amplo, será capaz de perceber a diversidade em Luar-do-Chão e propôr um tempo de revisões que entende a identidade como interação, rearticulando e contestando os diferentes elementos constitutivos da cultura. A riqueza do olhar de Marianinho está no fato de voltar à ilha com novos conhecimentos e ainda assim tratar de entender e dar importância àqueles aspectos que, num primeiro momento, pareceram-lhe estranhos. Ele é a personagem que consegue amalgamar o de fora e o de dentro, sem exclusões porque consegue perceber a diversidade, a margem e legitimar seu espaço.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais e focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. (BHABHA, 2007, p. 20).

A partir de seu entre-lugar, Marianinho articula a diversidade espacial (cidade – ilha; mundo dos vivos – mundo dos mortos), temporal (passado – presente) e cultural (das várias culturas presentes em Luar-do-Chão). A partir desse espaço de enunciação, a personagem promove o encontro com o outro e consigo mesma, descobrindo uma identidade vinculada à do outro. Esta relação com o outro é fator primordial para o

próprio conhecimento. Porém, segundo Mia Couto, aproximar-se desse outro é, para muitos, motivo de medos e receios.

Considero que o que os outros escritores africanos e eu estamos fazendo é sugerir a esse Outro que não há razão para ter medo, porque essas culturas temem-se porque se desconhecem. Este é o drama que cada vez está mais patente: há universos em Moçambique incapazes de se relacionar, um deles tem uma certa prática hegemônica, o que está mais próximo da realidade europeia, esses podem reproduzir o modelo de fazer política, fazer cultura. Esses representantes impõem-se aos Outros como se fossem delegados da globalização, a sucursal da modernização. Isto provoca um choque entre culturas que não querem perder a sua identidade. Uma das raízes da violência é o desconhecimento, embora a literatura não tenha força sozinha, ela pode ser uma porta, essa ponte entre esses universos distanciados. (COUTO, 2002, p.173).

O medo do qual fala Couto se mistura a um sentimento de superioridade que permite censurar, menosprezar e excluir os diferentes. Nesse grupo de excluídos, destaque-se a figura do estrangeiro. Júlia Kristeva (1994), citando a *Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão*, chama a atenção para o fato de que tanto na democracia como nos outros sistemas de governo, o estrangeiro é discriminado e visto como portador do mal. No romance, quando a natureza começa a se manifestar contra as atitudes dos homens e começa a castigar Luar-do-Chão não permitindo que chovesse nem que a terra se abrisse para a plantação ou para que os mortos fossem enterrados ou plantados<sup>14</sup>, as autoridades da cidade buscaram Marianinho e o prenderam por considerá-lo portador de desgraças, alegando que a terra estava suja devido à sua presença. O verdadeiro motivo pelo qual Marianinho havia sido preso era o medo de que ele estivesse investigando a morte de Juca Sabão, porém a desculpa de que Marianinho seria um portador de desgraças era facilmente aceita já que todos viam nele

---

<sup>14</sup> “A palavra que usara? Plantar. Diz-se assim na língua de Luar-do-Chão. Não é enterrar. É plantar o defunto. Porque o morto é coisa viva. E o túmulo do chefe da família como é chamado? De yindlhu, casa. Exatamente a mesma palavra que designa a moradia dos vivos”. (COUTO, 2003, p. 86).

um sujeito de fora. Porém maior desprezo é sofrido pela personagem Amílcar Mascarenhas, conforme será analisado na seção seguinte.

### **3.2 AMÍLCAR MASCARENHAS: A MÁSCARA DA SOCIEDADE**

O estrangeiro é figura que acompanha a história da humanidade desde sempre. Segundo Godberg (*apud* HALL, 2005, p.55) “Movimento e migração (...) são as condições de definição sócio-histórica da humanidade”. Desde seus primórdios, o homem se movimenta, seja buscando uma melhoria de suas condições de vida, seja como consequência de desastres naturais, mudanças climáticas, guerras, conquistas ou escravização. O dicionário de símbolos (CHEVALIER, 1991) considera que a posição de estrangeiro é ocupada pelo homem desde Adão e Eva quando foram expulsos do Paraíso. Também é mencionada a idéia de estrangeiro como um rival potencial, ou como aquele que não tem os mesmos interesses dos demais. Desde 1948, no artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos do Homem, reconhece-se o direito conferido a todos de sair de qualquer país, inclusive do seu próprio. Porém, nenhum país é obrigado a receber imigrantes. E é a partir daí que os problemas em torno ao estrangeiro vão se proliferando. Os países, especialmente os ricos, têm buscado proteger-se do contingente cada maior de estrangeiros, seja impedindo seu ingresso no país ou até mesmo estimulando seu regresso ao país de origem. A imigração acaba dividida em legal e ilegal, sendo que nos dias de hoje o aumento da imigração ilegal é facilmente detectável.

Os processos de globalização, aparentemente diminuindo as diferenças entre os povos, pelo contrário, acirrou as contradições e divisões de toda ordem:

Hoje, igualmente, de modo contraditório, ao lado da derrubada de fronteiras através da celeridade dos meios de comunicação, temos a constituição de blocos político-econômicos, como a União Européia, e econômicos, como é o caso do Mercosul. Há que se pensar que a mundialização não quer necessariamente dizer derrubada de barreiras, nem tampouco apagamento das diferenças. Ao contrário, os processos de globalização que aparentemente nivelaram as diferenças entre os povos, diminuindo distâncias e permitindo a comunicação rápida entre as pessoas, acentuaram divergências históricas que voltam com a força de suas contradições e o aprofundamento de discriminações e de intolerâncias de toda ordem. Dos Talibans aos “Talibushs”, vivemos num mundo onde as oposições se acirram. (CURY, 2006, p. 5-6).

O sociólogo Zigmunt Bauman (2005, p. 19) lembra que com a globalização tem crescido o número de refugiados e imigrantes o que tem causado vários problemas relacionados à identidade das populações. Além de estarem total ou parcialmente deslocados, geralmente os estrangeiros são vistos como estranhos. Segundo Bauman, os caminhos seguidos por esses imigrantes são: explicar, esconder, desculpar ou negociar suas diferenças. Por isso, mais que a legalização de sua estadia no país para onde se deslocou, o grande desafio a ser enfrentado pelo estrangeiro é o processo de integração dado que há que significar necessariamente um processo de mão dupla. O que chega vê os nativos com um olhar diferente, não se reconhecendo em palavras e atitudes. Os que “recebem” o estrangeiro o vêem com olhos de estranheza, com a sensação de estar sendo invadido, de ter seu espaço ocupado por alguém de fora, independentemente do motivo da vinda desse novo habitante. Assim, a adaptação deve dar-se por parte da sociedade, do lugar que “recebe” e também por parte do próprio estrangeiro.

Em seu livro *Estrangeiros para nós mesmos*, Julia Kristeva (1994, p. 9), logo na primeira página, nomeia alguns aspectos do estrangeiro, aproximando-se dele pela negativa, isto é, por aquilo que “ele não é”. “Símbolo do ódio e do outro, o estrangeiro

não é nem a vítima romântica da nossa preguiça habitual, nem o intruso responsável por todos os males da cidade. Nem a revelação a caminho, nem o adversário imediato a ser eliminado para pacificar o grupo”.

Todas essas negativas descritas costumam ser as características atribuídas ao estrangeiro. Cumpre marcar, embora sem qualquer intenção de biografismo, que Mia Couto, como cidadão, sempre manifestou uma visão não discriminatória. Tal visão foi sendo construída, como já se falou, desde criança, na cidade da Beira, lugar habitado pelas mais diferentes raças e nacionalidades. Tal postura do escritor pode ser depreendida da entrevista a Celina Martins em 2002, em Portugal.

Primeiro, a Beira era uma cidade muito particular, porque existia esse estigma da divisão racial, se calhar era o lugar de Moçambique onde essa hierarquia espacial por raças era mais evidente. Segundo, a Beira era também um pântano, essa arrumação espacial não foi plenamente conseguida. A Beira acabou por ser até à Independência, uma cidade misturada onde essas margens dos territórios negros, brancos e das outras raças se entrecruzavam. E por circunstâncias da minha vida, vivi nessa margem, os outros estavam do outro lado da rua: os indianos, os pretos, os mulatos chineses - que só existiam na Beira. Isso me ajudou a encontrar a mestiçagem.

Por outro lado, os meus pais tinham adoptado um menino mais velho, João Joaquinho. Vivia dentro da nossa casa: era um menino negro cujos pais tinham-no entregue para ser educado pelos meus pais. Era praticamente um irmão. A África estava ali dentro de casa por causa desse menino, e também fora de casa, na rua, lugar de encontro com os outros. Não diria que conheci um Moçambique profundo, mas vivi esses vários Moçambiques e a maneira como se entrecruzam. Eu questiono essa noção de profundo, porque só se alcança esse Moçambique profundo a partir da leitura desses cruzamentos possíveis, que não são apenas cruzamentos de raças, mas entre culturas diferentes, de culturas africanas de diversas etnias. A Beira era também uma cidade onde havia imigração de muitas outras etnias o que favoreceu uma situação de mestiçagem plural. (COUTO, 2002, p.173).

A figura do estrangeiro está sempre presente em suas obras confirmando mestiçagens, intercâmbios além da exclusão que estes muitas vezes sofrem por parte da sociedade.

Em *Terra Sonâmbula* (COUTO, 1995), tem-se, como representação do estrangeiro, o indiano Surendra, vítima da discriminação da sociedade. Nem mesmo quando sua loja é saqueada e incendiada as pessoas demonstram compaixão ou solidariedade, muitas inclusive se alegram com o fato. No entanto, para Kindzu, o indiano Surendra era um grande amigo. E, ainda que seus pais fossem contra sua amizade com o indiano, com medo de que Surendra o afastasse de seu mundo original, Kindzu não conseguia confinar-se às fronteiras estabelecidas por eles, pois sentia a necessidade de se relacionar com o diferente Surendra e com o professor branco. Porém desses dois amigos estrangeiros sua preferência pelo indiano era clara. “Pior, pior era Surendra Vala. Com o indiano minha alma arriscava se mulatar em mestiçagem de baixa qualidade” (COUTO, 1995, p.29). Por outro lado, a esposa do mesmo indiano se fecha em um mundo nostálgico, chegando a adoecer de saudades de sua terra. Ainda no mesmo romance, há a figura do português violador, dominador, que mesmo depois de morto continua, autoritariamente, tentando manter o antigo poder.

Na obra *Vinte e Zinco*, a personagem Irene é uma jovem portuguesa que se abre completamente para o modo de ser dos moçambicanos: anda descalça, dança como uma negra, passa por lugares que só os negros passam, é amiga da feiticeira Jessumina, além de amar o mulato Marcelino. “[...] Em Moçambique, a jovem Irene se descaminhara, exilada do juízo e das maneiras. Se misturara com negros, dera licença a rumores e vergonhas. Procedimentos que despergaminhavam a honra familiar.” (COUTO, 1999, p. 24).

Em *A varanda do frangipani* está presente um velho português que não quis ser repatriado após 1974, porque se sentia parte daquele lugar onde viveu por muitos anos.

Venho de uma tábua de outro mundo mas o meu chão é este, minhas raízes nasceram aqui. São estes pretos que todos os dias me semeiam. [...] Desculpe-me este meu português, já nem sei que língua falo, tenho a

gramática toda suja, da cor desta terra. Não é só o falar que já é outro. É o pensar [...] Hoje eu sei: África rouba-nos o ser. E nos vaza de maneira inversa: enchendo-nos de alma. (COUTO, 1991, p.48).

Também em *O último vôo do flamingo* (2005) há referência à figura do estrangeiro. O italiano Massimo Risi era um delegado da ONU que foi até à ilha Tizangara a fim de apurar as mortes de alguns soldados da força de paz da ONU. O aspecto mais rico desta viagem se dará no processo de tradução entre um nativo e o estrangeiro, além da relação que se estabelecerá entre o tradutor nativo e o leitor. Essa relação pode ser bem sintetizada nas palavras de Antelene Bastos.

A viagem é narrada por uma voz que se nomeia como o tradutor de Tzangara. Ao se lançar a esse propósito, o narrador/ tradutor realiza um pacto de leitura com o leitor, para narrar a viagem feita pelo estrangeiro. Ao longo das páginas em que se relata a viagem do europeu, o narrador/tradutor focaliza um espaço de ruínas e contradições, o qual se torna ininteligível para o viajante italiano. Impossibilitado de apreender “o peso da África”, não caberá ao europeu, mas ao autóctone, produzir o relato de viagem. (BASTOS, 2006, p. 24).

No romance analisado, representados pelo retornado Marianinho e pelo indiano Amílcar Mascarenhas, os estrangeiros ocupam um lugar contraditório, na verdade um entre-lugar. Se, por um lado, o estrangeiro é o símbolo daquele que se encontra à margem da nação, por outro, é o mediador para a percepção da estranheza identitária do próprio nativo. Além destas duas personagens não devem ser esquecidas (ainda que não sejam analisadas) o padre Nunes, um português que sempre se dedicou ao povo de Luar-do-Chão, chegando inclusive a receber ameaças após denunciar atos de corrupção, e o português Lopes, que, apesar de padrinho de Marianinho, anos antes tinha violado Mariavilhosa.

Os processos de imigração em Moçambique e inclusive a divisão do país um pouco antes de estabelecer-se como colônia são de extrema importância para compreender sua heterogeneidade cultural. Um modo interessante de pensar

Moçambique antes da colonização seria através das várias línguas<sup>15</sup> que ainda hoje convivem com o português, idioma oficial, além de reconhecer influências de culturas como a indiana, a chinesa, entre outras, que vão dinamizando as línguas, trazendo novas palavras, novas misturas.

Amílcar Mascarenhas, o médico, simboliza a forte presença indiana em Moçambique, que data antes mesmo da colonização. As duas grandes imigrações indianas ocorreram antes e durante a colonização, atraídos os indianos pela oportunidade de grande comércio. Por isso, para muitos moçambicanos, os indianos foram e são pessoas ricas, ocupando a posição de patrão, e muitas vezes, de explorador<sup>16</sup>. A obra não explicita a condição financeira de Mascarenhas, mas o fato de ter estudado, ser o único médico da ilha e trabalhar também na cidade, é um diferencial entre o indiano e a população em geral. Todavia, o médico não usa de sua condição de pessoa estudada para estabelecer distanciamento com relação aos nativos.

Segundo Stuart Hall, “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente...” (HALL, 2003, p. 12). O caráter de mobilidade atribuído à identidade, também caracteriza os processos de migrações marcados pelo trânsito de estrangeiros ao redor do mundo. A migração é um processo que tem muito a confirmar sobre as identidades contraditórias e continuamente deslocadas, mencionadas por Hall. Quando um estrangeiro transpõe uma fronteira leva consigo um idioma ou pelo menos um sotaque, uma religião, hábitos diferentes que ressaltam sua condição de diferente. A

---

<sup>15</sup> “Apesar da população moçambicana poder parecer etnicamente diversa, uma das razões para esta aparente diversidade é o pluralismo ancestral que data desde as imigrações bantu através dos séculos”. (FERRÃO, 2002, p. 124). “Lingüísticamente com base no censo de 1980, Moçambique facilmente podia se considerar um mosaico complexo. Cerca de 24 línguas são diferenciadas por nomes próprios. Contudo, dadas as suas semelhanças, tais línguas têm sido reduzidas a cerca de 12 por estudiosos. De facto a questão multitudine de línguas tem sido encarada com certa atenção no país dada a sua natureza.”(FERRÃO, 2002, p.128).

<sup>16</sup> “Branços, asiáticos e chineses fazem parte da população não de origem bantu Os asiáticos são originários de Paquistão e Índia, sobretudo dos ex-enclaves portugueses de Goa, Damão e Diu, que emigraram para Moçambique há gerações. Estimativas indicam menos de 0,2% deste grupo incluindo brancos e chineses. Contudo o seu papel e influência no governo e nos negócios, sobretudo nas zonas urbanas, têm de longe um grande peso comparado com o seu pequeno número”. (FERRÃO, 2002, p.133).

partir daí, começa um processo de integração na sociedade receptora. Ele deve negociar hábitos e valores dentro da sociedade na qual passou a viver, o que lhe provoca muitas vezes uma sensação de não pertencimento. Sensação esta que não aparece nos relatos iniciais do médico na ilha. Quando o indiano Mascarenhas foi para Luar-do-Chão não abdicou de sua cultura, mas com o contato com os outros, foi se abrindo para trocas culturais. Seu apego àquele local fez com que lutasse bravamente pela libertação do país. Mascarenhas representa vários indianos, mestiços e até mesmo portugueses que estiveram presentes na luta pela libertação e também estiveram presentes na formação de Moçambique como nação livre.

Desde a luta pela independência, havia algumas restrições para estrangeiros e seus descendentes, como pode constatar-se nas palavras de Couto em entrevista a *Isto É* (2007), respondendo a uma pergunta sobre sua participação na luta.

[...] A Frelimo era uma frente, portanto havia também um componente racista muito forte. Diziam que os brancos moçambicanos podiam lutar, mas que não podiam confiar tanto neles a ponto de dar-lhes uma arma. Os brancos, os indianos e mestiços não podiam pegar em armas: podiam combater, como fiz, na área política, do ensino.

Logo após a independência, esse componente racista de que fala Couto terá mais força, deixando de lado, muitas vezes, as pessoas estranhas às raízes moçambicanas. Enquanto os interesses de Mascarenhas eram comuns aos da sociedade ele era aceito e tinha lugar entre os outros, porém, uma vez alcançada a independência, não se justificava a presença de um indiano ali. Ele, que chegou a ser preso por razões políticas, agora é condenado, justamente por aqueles por quem lutou, a um confinamento racial.

Raça, segundo Hall (2003, p. 69), é uma construção política e social. Um discurso que tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão

racial em termos de distinções genéticas e biológicas. Nesta mesma direção, Anthony Appiah (1997) critica todos os que vêem na raça o elemento de unidade e identidade africanas, ressaltando a pobreza e o engano que há por trás dessa proposta.

[...] uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática e enganosa na teoria: a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras que a raça.

A “raça” nos incapacita porque propõe como base para a ação comum a ilusão de que as pessoas negras (e brancas e amarelas) são fundamentalmente aliadas por natureza e, portanto, sem esforço; ela nos deixa despreparados, por conseguinte, para lidar com os conflitos “intra-raciais”. (APPIAH, 1997, p. 245).

A exclusão baseada na raça ou no nacionalismo faz com que se ressalte a problemática do estrangeiro, que sofrerá todo tipo de discriminações. Edward Said fala da agressividade muitas vezes associada à idéia de nação, de Estado. Com o intuito de afirmar a identidade, retornando à cultura e à tradição, a intolerância ao outro muitas vezes é vista como o caminho.

A cultura, neste sentido, é uma fonte de identidade, e aliás, bastante combativa, como vemos em recentes “retornos” à cultura e à tradição. Esses “retornos” acompanham códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem à permissividade associada a filosofias relativamente liberais como o multiculturalismo e o hibridismo. (SAID, 1995, pág.13).

O multiculturalismo é entendido por Hall (2003, p.55) como uma “reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo”. Porém ele chama atenção para o fato que o multiculturalismo não é algo já alcançado, trata-se de uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas. Também não se trata de uma doutrina única, existem vários multiculturalismos dentre os quais podem ser destacados: o multiculturalismo conservador que insiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria; o multiculturalismo liberal que busca integrar os

diferentes grupos culturais o mais rapidamente possível à sociedade majoritária tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado; multiculturalismo pluralista que avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades. Em suas mais diversas doutrinas, o multiculturalismo apresenta alguns problemas sendo por isso alvo de várias críticas. Ainda assim, Hall destaca a riqueza do multiculturalismo ao manifestar a importância da diversidade cultural e da integração das pessoas à sociedade.

No caso de Luar-do-Chão, ao invés de uma integração entre as diversas culturas, viveu-se a intolerância, que teve como consequência o retorno de estrangeiros, principalmente portugueses, à sua terra natal. No romance, o casal de portugueses com quem Marianinho vivia e vários outros estrangeiros voltaram para seus países por não estarem de acordo com o novo governo. E aos estrangeiros que ficaram, no caso Mascarenhas, coube-lhes viver com o desprezo. Note-se, no entanto, que a rejeição aos portugueses mostrava-se também como uma reação à violência do processo colonizador.

A rejeição ao estranho, por outro lado, denuncia uma face de não reconhecimento da própria história e da própria cultura. Ainda falta a consciência de que falar em identidade implica reconhecer intercâmbios trazidos pelo contato com o outro, que acaba gerando transformações, abalando qualquer conceito de identidade unitária, monolítica. Nessa linha, Kristeva afirma que:

O estrangeiro está em nós. E quando fugimos ou combatemos o estrangeiro, lutamos contra o nosso inconsciente – este “impróprio” do nosso “próprio” impossível. Delicadamente, analiticamente, Freud não fala dos estrangeiros: ele nos ensina a detectar a estranheza que há em nós. Talvez seja a única maneira de não acozá-la do lado de fora. Ao cosmopolitismo estóico, à integração universalista religiosa, em Freud, sucede a coragem de nos dizermos desintegrados para não integrar os estrangeiros e muito menos persegui-los, mas para acolhê-los nessa aflitiva estranheza que é igualmente a deles e a nossa. (1994, p. 201).

Freud (1856-1939) ao trabalhar o conceito de *unheimlich*, “estranho”, nele percebe uma natureza dupla. *Unheimlich* pode dar uma idéia de familiar, de idêntico a si mesmo, e simultaneamente é gerador de repulsa, desencadeador de algo não familiar. O *unheimlich* “é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1996, p. 238), tendo um caráter de sobrenatural.

A palavra alemã ‘*unheimlich*’ é obviamente o oposto de ‘*heimlich*’ [‘doméstica’], ‘*heimisch*’ [‘nativo’] – oposto do que é familiar; e somos tentados a concluir que aquilo que é ‘estranho’ é assustador precisamente porque não conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo que é novo e não familiar é assustador: a relação não pode ser invertida. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem que ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho. (FREUD, 1996, p.239 (grifo do autor)).

A repulsa que Marianinho provoca na sociedade põe à tona sua situação de estrangeiro, de não familiar, no sentido que Freud dá ao conceito (*unheimlich*), como realidade que congrega o mais familiar e o mais estranho, assustador. Assim, a personagem assumiria, teria tal conotação por transitar entre estranheza e familiaridade, por ser o de fora e, simultaneamente, o de dentro, que fará o percurso de reapropriação daquele lugar para poder perpetuar a tradição, renovando-a ao mesmo tempo.

Como lembra Kristeva (1994, p. 31), todos têm seu próprio estrangeiro, seu próprio fantasma de dominação e exclusão. Este seria o “estranho” de Freud, algo conhecido, mas por ser da ordem do recalcado, quando se explicita, causa a estranheza até assustadora.

No romance, a personagem Últímio é um exemplo de quem foge de si mesmo ao fugir do estrangeiro. Últímio não se opôs em momento algum ao processo de assimilação, e após a libertação, buscou de certa forma desempenhar um papel parecido ao do colonizador, tentando explorar e sempre levar vantagem em tudo. No entanto,

quando Últmio descobre que durante sua infância, em uma transfusão, recebeu sangue de um branco, fica colérico e não aceita o fato, pedindo aos irmãos que negassem tal informação. Aqui pode ser feita a leitura do *unheimlich* como tudo o que deveria permanecer oculto e secreto, mas que veio à luz. Seu ódio pelos que não eram negros, por mais paradoxal que possa parecer, era grande, como se pode constatar em sua conversa com o médico Mascarenhas:

- Eu gosto de si. Mas o meu ódio por si é muito mais antigo que eu.
- Está a falar de mim ou de minha raça?
- Lamento, doutor; mas, para mim, você é a sua raça. (2003, p. 217).

Nas palavras de Últmio, exterioriza-se essa incompreensão do outro e de si mesmo. Se ele simpatizava com Mascarenhas, por que alimentar ódio? Um ódio alimentado pelo costume, pela discriminação da pele.

Bhabha, ao analisar o conceito de estereótipo e discurso colonial, destaca a expressividade da pele nos dramas raciais, o que Fanon chamava de esquema epidérmico (cf. BHABHA, 2007, p. 121).

A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como “conhecimento geral” em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais. (BHABHA, 2007, p.121).

Quando Bhabha fala do estereótipo e do discurso cultural, ele rejeita os estereótipos que são construídos pelo discurso colonial por encontrar neles “uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural” (2007, p. 107). Ainda que o estereótipo seja analisado dentro das fronteiras de colonizadores e colonizados, parece haver espaço para identificar o estereótipo também em relação ao estrangeiro e ao diferente, em geral,

dentro de um contexto de busca pela originalidade, pureza e superioridade, por parte de quem exclui.

A idéia do estereótipo é tão latente, que até mesmo estudiosos que parecem traçar diferentes caminhos acabam desembocando na marginalização da alteridade. Bhabha (2007) cita alguns exemplos de marginalização como o de Stephen Heath (cf. BHABHA, 2007, p. 110), quando analisa *A Touch of Evil*. A análise de Heath é magistral nos seguintes aspectos: ele não traça um caminho de afirmação de origem nem de unidade da identidade nacional, preocupa-se com os lugares contraditórios que trabalham a idéia de mistura junto à idéia de impureza trazida pelo estrangeiro. No entanto, Bhabha ressalta que Heath também acaba marginalizando a alteridade em determinado momento de sua análise “Vargas é a posição do desejo, sua admissão e sua proibição. Não é de surpreender que ele tenha dois nomes: o nome do desejo é mexicano, Miguel [...] o da Lei é americano – Mike”. Entre outros exemplos, Bhabha cita o ensaio “Colonialismo, Racismo e Representação”, de Robert Stam e Louise Spence. Apesar dos objetivos anti-colonialistas, Bhabha afirma haver no ensaio “uma confiança limitadora e tradicional no estereótipo como capaz de oferecer, em um momento qualquer, um ponto seguro de identificação.” (BHABHA, 2007, p. 110). O discurso colonial, alicerçado no estereótipo, apresenta o colonizado “como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e a estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2007, p. 111). Levando a teoria do estereótipo para dentro dos antigos espaços colonizados, detecta-se a mesma repulsa ao que é diferente; o estrangeiro geralmente é visto como o degenerado, aquele que deve ser marginalizado.

O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa

da mesma. [...] a cena do fetichismo é também a cena da fantasia primária – o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão. [...]

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetivação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes – o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. (BHABHA, 2007, p.116-117).

Por ser um de fora e, conseqüentemente, considerado uma “má pessoa”, após a independência não havia mais espaço para Mascarenhas. Nem ao menos pelo reconhecimento de sua brava atuação e dedicação à causa do país, sua presença abalava a pretensão dos nativos, ou como diz Bhabha, “a fantasia” de conservar sua originalidade. Já não havia uma função a desenvolver que o ligasse aos outros. Seu lugar ficou reduzido ao âmbito profissional. E, ainda que sua profissão estivesse relacionada à cura, não foi capaz de curar a doença do preconceito, da discriminação. Assim como Fanon diz que “Onde quer que vá o negro permanece um negro” (*apud* BHABHA, 2007, p. 117), em Luar-do-Chão, aonde quer que vá, o indiano permanece indiano.

[...] estava ali, em Luar-do-Chão, arrumado na periferia do mundo. Já fora militante revolucionário, lutara contra o colonialismo e estivera preso durante anos. Após a Independência lhe atribuíram lugares de responsabilidade política. Depois, a revolução terminou e ele foi demovido de todos os cargos. Assistiu à morte dos ideais que lhe deram brilho ao viver. A sua raça começou a ser apontada e aos poucos a cor da pele se converteu num argumento contra ele. (COUTO, 2003, p. 116).

Sempre apontado nas ruas como o diferente, como quem não deveria estar naquele lugar, o médico indiano busca fuga na bebida. Kristeva diz que a indiferença é a carapaça do estrangeiro: “insensível, distante, no fundo ele parece fora do alcance das agressões que, contudo, sente com a vulnerabilidade de uma medusa”. (KRISTEVA, 1994, p. 15). A sociedade foge de Mascarenhas; ao mesmo tempo em que Mascarenhas

tenta fugir da sociedade por meio da bebida. Porém, dado o contato entre as partes, ambas fogem de si mesmas, pois uma já faz parte da outra. O conceito de estereótipo tomado para esta análise evidencia a impossibilidade de completude ao não reconhecer o diferente. “Como a face do espelho, ‘a completude’ do estereótipo – sua imagem enquanto identidade – está sempre ameaçada pela ‘falta’ ”. (BHABHA, 2007, p. 119).

Segundo Édouard Glissant (2005), as influências de uma cultura sobre as outras sempre existiram, seja de forma mais amena ou de forma mais perceptível. O grande problema destacado pelo autor é que algumas das influências entre as culturas foram dadas de modo impositivo seja através da colonização ou até mesmo da globalização. Glissant propõe uma “Poética da Relação”, a qual não permite a existência de uma cultura inferior à outra. Sua proposta não é a de um mundo homogêneo, senão um mundo de várias partes diferentes que se juntam e produzem intercâmbios sem abdicar de sua diversidade. Para que a “Relação” se dê de modo efetivo é necessária uma mudança de mentalidade. Por exemplo, na África, de um modo geral, segundo Mia Couto (2007), criou-se uma idéia de vítimas da história com uma visão simplista que necessita ser modificada: os maus seriam os de fora; os bons, os de dentro. Tal visão, após tanto tempo de colonização, diz muito sobre a complexidade do processo de articulação da diversidade, negando-se a reconhecer intercâmbios e hibridismos que foram sendo gerados.

“A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 2007, p. 20).

No romance, Mascarenhas só será reconhecido pelo avô Mariano, que também se sentia marginalizado dentro da sociedade, dado que já não gozava do papel de

destaque dedicado ao velho em outros tempos. Numa sociedade descaracterizada, na qual o velho já não tem mais direito à voz, será o estrangeiro que emprestará seus ouvidos para tudo o que o Velho Mariano tem a dizer. Esta escuta, como se viu, foi capaz de curar Mariano de um padecimento que ele não sabia qual era.

Mascarenhas também detinha a responsabilidade de confirmar a morte de Dito Mariano. Como Dito Mariano não saía de um estado de semi-morte e a família estava dividida entre enterrá-lo ou esperar que a situação se definisse, foi a palavra de dúvida do médico indiano que permitiu que Marianinho ganhasse tempo para desvendar os mistérios que pairavam sobre aquela morte não-convencional. Marianinho confiou a ele essa tarefa, pois todos sabiam que o indiano era incorruptível. “[...] necessitávamos primeiro era a confirmação da morte de nosso patriarca. Por isso tinha chamado Mascarenhas, o médico. [...] o góes estava acima de suspeita. Não era comprável.” (COUTO, 2003, p. 169). Se Mariano fosse enterrado antes do tempo, não haveria a harmonização de todos os elementos naturais, como ele explica a seu neto. “Mariano, esta é sua urgente tarefa: não deixe que completem o enterro. Se terminar a cerimônia você não receberá as revelações. Sem essas revelações você não cumprirá a sua missão de apaziguar espírito com anjos, Deus com os deuses”. (COUTO, 2003, p. 125).

Cabe ainda ressaltar que Mascarenhas, com seu olhar de estrangeiro, ao transitar freqüentemente entre a ilha e a cidade, mostrará a heterogeneidade daquele espaço. Segundo Luís Alberto Brandão Santos (1996, p. 42) “A voz do imigrante é uma voz que está entre outras vozes. A fronteira da nação do imigrante é uma fronteira dentro de uma outra fronteira de nação: é a cisão da própria fronteira”. Mascarenhas não só era testemunha ocular da grande diferença que havia entre a ilha e a cidade, mas confirmava que as fronteiras não eram intransponíveis, apesar das diferenças existia a possibilidade de contato e influências entre as partes (ilha-cidade, nativos-estrangeiros). Bhabha

(1996) afirma que não existe nação contemporânea que seja composta apenas de uma cultura, considerando-se cultura os valores e costumes de um povo; por isso o teórico usa o termo “dissemi-nação”, que seriam os espaços nacionais marcados pela heterogeneidade. O grande problema que ainda existe na atualidade, e que é vivido pelo indiano do romance, é que ainda se busca uma concepção de nação una com fronteiras inabaláveis e cultura imaculada. Ele ocupa um lugar excêntrico, como todo imigrante, assumindo as contradições que sempre acompanham esta figura.

A imigração exhibe várias faces - socioeconômicas, políticas, afetivas e culturais - que a transformam em uma realidade somente apreensível na sua movência de constante reconfiguração. Apesar de todas as Declarações ou Convenções Internacionais sobre os Direitos Humanos, o imigrante não é cidadão, nem tampouco é estrangeiro. Se não é o Mesmo, tampouco é totalmente o Outro. O imigrante - o estrangeiro, o outro, o “de fora” - coloca-nos diante de uma “estranheza identitária”, que é, simultaneamente, estranheza de nós mesmos (KRISTEVA, 1988). A busca de uma identidade para ele não pode se dar senão em confronto com a busca da nossa própria, do que nos constitui enquanto comunidade, construção sempre arbitrária e imaginária: familiar/estranho, eu/outro. O imigrante é “atopos” (BOURDIEU. In SAYAD, 1998, p.11), deslocado e sem lugar. (CURY, 2006. p. 9).

Hall (1997) ressalta que a fundação da nação está baseada na exclusão do estrangeiro. O estrangeiro abala a identidade da nação, pois por ser um estranho ao meio e também à cultura, revela falhas e principalmente as misturas, que é o que mais se tenta camuflar.

Mascarenhas, o estrangeiro, ao testemunhar e reafirmar a diversidade cultural no interior de Luar-do-Chão com sua própria presença, retrata um país que exclui o de fora para que o próprio nativo não se sinta à margem, para que não transpareça, como diz Kristeva (1994), “a face oculta da nossa identidade”. Sendo assim, Mascarenhas, como o próprio nome indica, é a máscara da sociedade, é a máscara que tampa essa face oculta. Máscara que camufla as novas identidades que vão sendo construídas e reinventadas pelos encontros com outras culturas. Maria Lúcia Montes (1996, p.57)

propõe que a identidade só existe quando contextualizada, como um processo de construção, ao pressupor o reconhecimento da alteridade para sua afirmação. A identidade é assim um conceito relacional, contrastivo e resultado de processos de negociações com o imigrante. Negar a presença e as ações de Mascarenhas resultaria, pois, na negação da própria identidade. Ao analisar o conceito de identidade, tendo sempre clara a idéia de que a identidade é algo que está em constante construção, o estrangeiro, sem dúvida, faz parte de um todo, absorvendo influências e, por sua vez, influenciando. Para Couto, a identidade não deve negar o contato com o outro. Não há como construir a identidade moçambicana sem incluir algo dos portugueses, dos indianos e de outros imigrantes.

*Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, busca localizar as mais variadas características identitárias da terra. Vai ao encontro de uma identidade que deixe fluir um ser híbrido de culturas, capaz de reconhecer o outro não em sua diferença, mas em uma associação que quebre as fronteiras entre estrangeiro e nacional, reconhecendo que o outro é parte integrante da cultura, que ambos se complementam.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho analisou o modo como se configuram as identidades em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. A identidade é um conceito que vem sendo trabalhado na atualidade por meio da perspectiva de ruptura e instabilidade. Colocada em xeque num mundo atravessado cada vez mais por relações multiculturais, por processos que põem em suspensão conceitos como nação e nacionalidade, a questão identitária está longe de configurar-se como algo simples. Contraditoriamente, os processos de globalização só fizeram acentuar diferenças e dissensões entre os povos. O mundo segue em guerras e vão se acentuando as condições de segregação, fechamento ao diferente, a busca por espaços de pertencimento. No romance, pode-se constatar, sobretudo por meio da personagem Marianinho, a contradição inerente à busca de afirmação identitária. Assim como essa personagem, várias outras vão em busca de sua origem para finalmente se depararem com certo vazio identitário. Porém, não há como retomar origens, dadas as mudanças sofridas pelas tradições. Parece contraditório, mas a tradição precisa da ruptura para se manter viva. Assim, constatou-se na análise do romance uma quebra que permitiu a preservação de costumes e saberes dos ancestrais. No entanto, para se chegar ao resgate da tradição por meio da ruptura, da aceitação de mudanças, a personagem precisou trilhar um caminho longo e conturbado.

O retorno de Marianinho e a sensação de inadequação que ele sentia em meio à sua família e aos habitantes de sua terra natal deixaram latente a necessidade de negociações entre culturas e o reconhecimento de que várias mudanças ocorrem ainda que de modo imperceptível. Marianinho, pessoa diaspORIZADA, registra um entrecruzar de culturas e temporalidades capaz de desestabilizá-lo, mas também capaz de transformá-lo em agente de mudança e de tomada de consciência coletiva. A instabilidade somada ao não-pertencimento falam das lacunas identitárias presentes no nosso mundo globalizado.

A heterogeneidade cultural, resultante dos mais diversos sistemas culturais, explicita a fugacidade e transitoriedade do que possa chamar-se identidade. Ainda que identidades mais sedimentadas tragam intrinsecamente várias temporalidades, transformações e negociações, a análise aqui proposta mostrou que identidades são, na verdade, identificações em curso, em trânsito. Ao longo do romance, é clara a idéia de identificações, de um processo que se dá parcialmente, sem chegar a um resultado final.

Apesar de confirmar a idéia de ruptura, de constantes mudanças e conflitos gerados quanto à identidade, o romance, por outro lado, evidencia a utopia de Mia Couto de querer denunciar as múltiplas exclusões presentes na contemporaneidade, dando voz até aos mais marginalizados do mundo globalizado. Outra vez através da personagem Marianinho, Couto exerce sua responsabilidade de intelectual, denunciando as marginalizações e propondo uma interação entre variados modos de ser. O indivíduo, conseqüentemente, só se reconhece enquanto sujeito através do olhar do outro, do seu olhar de re-conhecimento, pois, é a interação do sujeito com a coletividade que o conscientiza da multiplicidade que o constitui.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUALUSA, J. E. *África. Vozes Anoitecidas*, Mia Couto. Lisboa: Express, 1988.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia e na cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BÂ, Hampaté A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. Paris: Unesco, 1980. v. 1, p. 181-218.

BASTOS, Antelene Campos Tavares. *Viagem e identidade em Mazanga e O último vôo do flamingo*. 2006. Tese - Faculdade de Letras, UFMG. Belo Horizonte, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*. 2. ed. (rev.). Rio de Janeiro, Instituto de Letras/UERJ, s/d. Cadernos do Mestrado. Trad. Karlheinz Barck *et al.* 1994.

BERND, Zilá. Introdução. In: *Escrituras híbridas*. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1998. p. 15-18.

BERND, Zilá. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: *Poéticas da diversidade*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002, p.36-46.

\_\_\_\_\_. *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Movimento, 2003.

BHABHA, Homi K. Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna. In: BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. Trad. Glória Maria Guiné de Melo Carvalho. Belo Horizonte: Cespuc/Mg, 1996.

\_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila *et al.* 4. reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *The voice of the Dom*. Times Literaty Supplement, n. 4923, 1997. *Apud*: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BORNHEIM, Gerd. A. *Cultura brasileira: tradição e contradição*. Rio de Janeiro. J. Zahar. FUNARTE, 1987.

BRANDÃO, Luís Alberto. *Grafiões da identidade: literatura contemporânea e imaginário nacional*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Lamparina Editora/FALE (UFMG), 2005.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo. EDUSP, 1997.

CARDOSO, Rubens Cupertino. *Olhares sobre Moçambique: Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto, e *A árvore das palavras*, de Teolinda Gersão. 2008. Tese - Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

CASANOVA, Pascale. *A República Mundial das Letras*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CHEVALIER, J. Gheerbrant, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. Lisboa: Caminho, 1996.

\_\_\_\_\_. *Cada homem é uma raça: estórias*. 8. ed. Lisboa: Caminho, 2002.

\_\_\_\_\_. Revista Tempo. Maputo, 12 out. 1986, p.47. *Apud*: SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Nas Águas do Sonho, Nas Margens do Poético. In: *Cânones e Contextos*. 5º Congresso Abralic-Anais – Volume 2 – Universidade Federal do Rio de Janeiro – 30 de julho a 2 de agosto de 1996.

\_\_\_\_\_. Revista Isto É. São Paulo: Editora Três, n.1978, Ano 30, 26 de setembro de 2007.

\_\_\_\_\_. *Vinte e Zinco*. Lisboa: Caminho, 1999.

\_\_\_\_\_. Entrevista ao escritor no Funchal. *Quinto Império*, n. 17, Dezembro de 2002, p.165-177. Disponível em: <<http://books.google.com.br>> Acesso em 6 jul. 2004. Entrevista concedida a Celina Martins.

\_\_\_\_\_. *O tempo*, Belo Horizonte, 06 abr. 1997. Suplemento Engenho e Arte. 1997. Entrevista.

\_\_\_\_\_. Economia – a fronteira da cultura. Ago. 2006 Disponível em: <[http://bazongadakilumba.blogcity.com/economia a frenteira da cultura por mia couto](http://bazongadakilumba.blogcity.com/economia_a_frenteira_da_cultura_por_mia_couto)>. Acesso em: 5 dez. 2006.

\_\_\_\_\_. Sangue da avó manchando a alcatifa. In: *Cronicando*. Lisboa: Caminho, 1997.

\_\_\_\_\_. Nas águas do tempo. In: Estórias Abensonhadas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

\_\_\_\_\_. O gato e o novelo. Lisboa, 8 out. 1997. Entrevista concedida a José E. Aqualusa.

\_\_\_\_\_. *O último vôo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Lisboa: Caminho, 1999.

\_\_\_\_\_. *Terra Sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

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

\_\_\_\_\_. *Vozes anoitecidas: contos*. 7. ed. Lisboa: Caminho, 2002.

CURY, Maria Zilda Ferreira. Intelectuais em cena. In: CURY, Maria Zilda Ferreira e WALTY, Ivete Lara Camargos. *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Faculdade de Letras - UFMG. Belo Horizonte, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma luz na escuridão: imigração e memória. In: VAZ, Artur Emilio Alarcon; BAUMGARTEN, Carlos Alexandre e CURY, Maria Zilda Ferreira. *Literatura e imigração: sonhos em movimento*. Faculdade de Letras-UFMG/ Universidade Federal do Rio Grande: Belo Horizonte/Rio Grande, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

FERRÃO, Virgílio. *Compreender Moçambique*. Maputo. DINAME, 2002.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. A diáspora negra como matéria literária: da ação da captura às negociações linguageiras. In: CHAVES, Rita e MACEDO, Tânia (Orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Falameda, 2006, p.129-138.

\_\_\_\_\_. Velho e velhice nas literaturas africanas de língua portuguesa. In: *Passo e compasso nos ritmos do envelhecer*. Coleção Memória das Letras, 17. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. José Craveirinha: poesia com sons e gestos da oralidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 6, n.12, p. 388-400, 1 sem. 2003.

\_\_\_\_\_; CURY, Maria Zilda. Reinvenções e deslocamento em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. In: MARI, Hugo; WALTY, Ivete, FONSECA, Maria Nazareth (Orgs.). *Ensaio de leitura II*. Belo Horizonte: CIPEL/Editora PUC Minas, 2007, p. 241-256.

\_\_\_\_\_; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. In: *Cadernos CESPUC de Pesquisa – Literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUCMinas. Série Ensaio, n. 16, p. 13-69, set. 2007.

- FREUD, Sigmund. O estranho. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard brasileira, 27).
- GIDDENS, A. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity, 1990. *Apud*: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- GONÇALVES, Regina Célia Vaz R. Vozes do silêncio africano: uma busca de identidade. *Caderno Cespuc de Pesquisa*, Belo Horizonte, n.16, p. 127-140, set. 2007.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Eunice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GOLDBERG, D. *Multiculturalism*. London: Blackwell, 1994. *Apud*: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- GUSMÃO, Miguel Nuno Freire de Vasconcelos. Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa – Malhas que o império tece. *Revista: Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas: 21-36, Jul./Dez. 2000.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Identidade Cultural*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Identidades Culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A. 2001.
- JANMOHAMED, Abdul. *The Nature and Context of Minority Discourse*. London: Routledge, 1996.
- KABWASA, Nsang O’Khan. O eterno retorno. In: *O Correio da Unesco*, 1982, p.14.
- KATTAN, Naim. *L’ecrivaim migrant*. Montreal: HMH, 2001.
- KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1994.
- LACLAU, Ernest. *Nem Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990. *Apud*: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LOPEZ, José de Souza Miguel. *Cultura Acústica e Letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*. São Paulo: Educ, 2004.
- MALDONADO, Mauro. *A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço, fenomenologia de uma mutação*. São Paulo: Periópolis, 2001.
- MATA, Inocência. A alquimia da língua portuguesa nos portos da expansão em Moçambique, com Mia Couto. *Scripta*. Belo Horizonte, v.1, n.2, 1. sem. 1998, p.262-268.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIRANDA, Wander Melo. Tradução e intertextualidade. *Ensaio de Semiótica. Cadernos de Lingüística e teoria da literatura*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, n. 07, dez. 1986, p. 9-15.

MONTES, Maria Lúcia. *Raça e identidade entre o espelho, a invenção e a ideologia*. In: SHWARCZ, Leila Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva. *Raça e diversidade*. 2 ed. São Paulo: Estação Ciência; USP, 1996. p. 47-65.

MOREIRA, Terezinha Taborda. *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a epopéia mandinga*. Tradução Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

OLIVEIRA, Maura Eustáquia. *O lugar da oralidade nas narrativas de Mia Couto*. 2000. Tese - Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998.

ORTIZ, Renato. Del fenómeno de la transculturación y su importancia en Cuba. In: *El contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1940.

\_\_\_\_\_. Cultura, modernidade e identidades. *Cultura Vozes*, n. 2, março-abril de 1993. p. 24-50.

PADILHA, Laura Cavalcanti. *Entre a voz e a letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.

PADILHA, Laura. Alteridade e significação. *Scripta*, Belo Horizonte, v.3, n.5, p. 260-268, 2. sem. 1999.

PEPETELA. Entrevista a E. M. de Melo e Castro, In: Público de 1993.10.19. Disponível em <<http://www.angolinistas.org/index1.htm>>. Acesso em 3 jul. 2007.

RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1982.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio: e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11-28.

SANTILI, Maria Aparecida. *Africanidade*. São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Eloína Prati dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

SANTOS, Luís Alberto Brandão. *Nação e ficção – comunidades imaginadas na literatura contemporânea*. 1996. Tese. Faculdade de Letras – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Mia Couto e a “Incurável Doença de Sonhar”. In: CAMPOS, Maria do Carmo Sepúlveda; SALGADO, Maria Teresa (Orgs.) *África e Brasil: Letras em Laços*. Rio de Janeiro: Yendis, 2000, p.261-286.

SERRES, Michel. *Filosofia Mestiça*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

TRIGO, Salvato. O texto de Luandino Vieira. In: *Luandino – José Luandino Vieira e suas obras*. (Estudos, testemunhas, entrevistas). Lisboa: Edições 70, 1980.

TRINH, T. Minh-Ha. *Woman, Native, Other*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1989. *Apud*: REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WOODWARD, Kathyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathyn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZAHAR, Renate. *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México: Siglo Veintiuno, 1970.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.