
**MIA COUTO E O (PÓS)-COLONIALISMO: DA
DIÁSPORA AO MULTICULTURALISMO EM
UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA**
Mia Couto and (Post)colonialism: from diaspora to multiculturalism
in *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*

Wagner Corsino Enedino¹
Aline Camara Zampieri²

RESUMO: *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto (2010), narra a volta de Marianinho, um estudante universitário, à enigmática ilha de Luar-do-Chão para comandar as cerimônias fúnebres de seu avô, Dito Mariano, de quem recebera o mesmo nome. Chegando à ilha, a qual não retornara há anos, o neto, favorito de Dito Mariano, se vê em meio a uma série de intrigas e segredos familiares, além de um falecimento que permanece estranhamente incompleto. Pelas várias histórias que perpassam pela narrativa permeiam retratos de um país colonizado, com marcas tanto das tradições africanas quanto da cultura hegemônica. Algumas dessas passagens serão aqui analisadas a partir dos estudos de Homi Bhabha (2013) e Thomas Bonnici (2009) sobre o colonialismo; e de Stuart Hall (2011) e Ana Mafalda Leite (2012) sobre a crítica pós-colonialista, a diáspora e o multiculturalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-colonialismo; diáspora; multiculturalismo.

ABSTRACT: *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, of Mia Couto (2010), tells the return of little Mariano, a college student, to enigmatic island of Luar-do-Chão, to conduct the funeral ceremonies of his grandfather, Dito Mariano, who received the same name. The favorite grandson of Dito Mariano, arriving on the island which had not returned for years, finds himself in the midst of a series of intrigues and family secrets, and a death that remains strangely incomplete. Several stories permeate the narrative, among them are portraits of a colonized country, with features both African traditions as the hegemonic culture. Some of these passages are analyzed here from the studies of Homi Bhabha (2013) and Thomas Bonnici (2009) about colonialism; and Stuart Hall (2011) and Ana Mafalda Leite (2012) on postcolonial criticism, diaspora and multiculturalism.

KEYWORDS: Postcolonialism; diaspora; multiculturalism.

INTRODUÇÃO

Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra publicado em 2002 é sétima obra do escritor moçambicano Mia Couto. O romance, dividido em vinte e dois capítulos, é narrado em primeira pessoa por

¹ Docente da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

² Mestre e doutoranda pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Mariano, estudante universitário, que retorna a sua terra natal (depois de anos de ausência) para comandar as cerimônias fúnebres de seu avô Dito Mariano.

O romance inicia-se a bordo do barco que levará Mariano e seu tio Abstinêncio à Ilha de Luar-do-Chão, o lugar de origem do clã dos Malianes “ou, no apertuguesamento: os Marianos” (COUTO, 2003, p. 18). Aos poucos as personagens e suas histórias ainda carregadas de segredos vão sendo apresentadas como a do tio Abstinêncio, o mais velho dos filhos de Dito Mariano, magro e engomado, que um certo dia exilou-se dentro de casa pois constatou que “O mundo já não tem mais beleza” (COUTO, 2003, p. 17). Ou da velha Miserinha, que não enxerga as cores.

Chegando a ilha, Mariano reencontra a família: a avó Dulcineusa — que tinha os dedos deformados pelo trabalho de descascar o fruto de caju —, a bela e formosa tia Admiração, o tio mais novo e metido com a política Último, o pai que tinha que aprender a ser pai Fulano Malta e um avô que está e não está morto, dado seu estado cataléptico pelo médico indiano Amílcar Mascarenhas.

Em tom poético, permeiam pela narrativa de Mia Couto retratos de um país colonizado, com elementos tanto das tradições africanas, quanto da cultura do colonizador europeu; além das marcas da guerra pela independência. Tais passagens são apresentadas ora em conflitos ora convivendo pacificamente, como se uma fizesse parte da outra. Apontar algumas dessas diferenças e refletir sobre o colonialismo e suas implicações, bem como sobre a crítica pós-colonial e suas estratégias é o objetivo deste trabalho.

A MÍMICA COLONIAL

No artigo “Teoria e crítica pós-colonialistas”, o professor Thomas Bonnici (2009) afirma que o termo colonialismo caracteriza o modo peculiar como aconteceu a exploração cultural, causada pela expansão europeia nos últimos quinhentos anos. Segundo o professor, essa expansão colonial coincidiu, nos séculos XV e XVI, com o início do sistema capitalista moderno de trocas econômicas. Nesse sentido, as colônias foram percebidas como fonte de matéria-prima que sustentariam durante muito tempo o poder central da metrópole. Consequentemente, estabeleceu-se entre o colonizador e o colonizado “um sistema de diferença hierárquica fadada a jamais admitir um equilíbrio no relacionamento econômico, social e cultural” (BONNICI, 2009, p. 262).

O fator raça é determinante na construção das relações entre colonizador e colonizado, pois considerados os colonizados de “raça inferior”, justificou-se a introdução de um regime escravocrata, no século

XVI, partindo da ideia de que o mundo colonial era habitado por gente “naturalmente inferior”, programada pela natureza para exercer o trabalho braçal e servir ao homem branco europeu. Nesse contexto, termos como raça, racismo e preconceito racial surgem oriundos dessa posição hegemônica europeia.

Com efeito, Bonnici (2009) sustenta que a posição hegemônica europeia foi responsável, também, por impor sua língua em detrimento das línguas nativas e sistematiza três tipos de colônias: colônias de povoadores, colônias de sociedades invadidas e colônias de sociedades duplamente invadidas. Nas primeiras a terra foi ocupada por colonos europeus que conquistaram, mataram e ou deslocaram as populações indígenas. Em seguida, uma modalidade de civilização europeia foi transplantada no vazio construído e os descendentes de europeus, mesmo após a independência política, mantiveram o idioma não indígena. É o caso do Brasil, da América espanhola, dos Estados Unidos, do Canadá, da Austrália e da Nova Zelândia.

Nas colônias de sociedades invadidas as populações foram colonizadas em sua terra. Nessas, os escritores nativos já possuíam ideologias, organizações societárias e formas políticas definidas, embora elas tenham sido marginalizadas pelos colonizadores. Embora em poucas dessas colônias o idioma europeu tenha substituído o idioma nativo, ele oportunizou a comunicação com outras sociedades, elevou seu nível cultural e manteve ligações com a metrópole. Trata-se da Índia e da África com suas civilizações em vários estágios de desenvolvimento. Já, as colônias de sociedades duplamente invadidas referem-se ao espaço ocupado pelas sociedades primordiais indígenas das ilhas do Caribe, as quais foram completamente exterminadas nos primeiros cem anos de colonização. Na sociedade caribenha o idioma e a cultura dominantes foram impostos e a cultura dos povos nativos aniquiladas.

Fica claro que o pensamento hegemônico consistia em impor a civilização europeia ao resto do mundo. Nesse sentido, Thomas Bonnici (2009) conclui que “o colonialismo, portanto, gira em torno de um pressuposto no qual o poderoso *centro* cria a sua *periferia*” (BONNICI, 2009, p. 264). Para o professor, o centro, a civilização e o progresso existiam porque havia todo um discurso sobre a colônia, a selvageria e o atraso cultural. Assim, a Europa sentia-se no dever de civilizar essas colônias, as quais “jamais poderiam se desenvolver se não fosse a assistência imperial” (BONNICI, 2009, p. 264).

Em *O local da Cultura*, Hommi Bhabha (2013) discute algumas questões pertinentes ao discurso colonial que ele define como “uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural” (BHABHA, 2013, p. 119). Para o teórico, o objetivo do discurso

colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados baseado na origem racial de maneira a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução.

No capítulo IV, “Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial”, da referida obra, o teórico indiano desenvolve algumas considerações sobre o discurso colonial em seu país de origem. Para o professor, quando o colonialismo toma o poder em nome da história, exerce repetidamente sua autoridade por meio das figuras da farsa. Pois, o discurso incute, tanto para o colonizador como para o colonizado, um ideal de missão civilizadora benéfica e necessária à colônia. Missão essa, quase sempre, justificada como uma incumbência divina e que escreve um discurso carregado em ambiguidade, ironia, mímica e repetição. Dessas estratégias, para o estudioso, a mímica é a mais ardilosa e eficaz do poder e saber coloniais, que ele define como

[...] o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o signo do inapropriado, porém uma diferença ou recalitrância que ordena a função estratégica complexa de reforma, regulação ou recalitrância que ordena a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e coloca uma ameaça imanente tanto para os saberes “normalizados” quanto para os saberes disciplinares (BHABHA, 2013, p. 146).

Por esse viés, a mímica é utilizada por ser indeterminada, ambígua, podendo contestar, inclusive, a representação de uma diferença. Retomando Lacan, Bhabha (2013) assevera que a mímica é como uma camuflagem, não uma harmonização ou repressão da diferença, mas uma forma de semelhança que difere da presença e a defende, expondo-a em parte, metonimicamente. Ainda para o teórico, sua ameaça vem da prodigiosa e estratégica produção de “efeitos de identidade” conflituosos, fantásticos e discriminatórios, interligadas num jogo de poder que não esconde nenhuma essência, nenhum “si próprio”. Tais efeitos de identidade ecoam em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, conforme podemos verificar no sétimo capítulo, intitulado “Um burro enigmático”, no qual é narrado o naufrágio do Vasco da Gama. Dessa forma, torna-se relevante observar que:

A tragédia acontecera nas primeiras horas da manhã. Os corpos se afundaram para sempre na corrente. O casco do barco, meio tombado, ainda flutuava. Sobre o fundo enferrujado, podia ler-se o nome da embarcação pintando as letras verdes: Vasco da

Gama. Fazia ligação com a cidade e, como sempre ia sobrecarregado de gente e de mercadoria. A ambição dos novos proprietários, todos reconheciam a meia voz, estava na origem do acidente. Sabia-se o nome dos culpados mas, ao contrário das letras verdes no casco, a identidade dessa gente permaneceria oculta por baixo do medo (COUTO, 2003, p. 99).

O acidente que não deixara, além de um burro, sobreviventes, fora provocado pela sede de lucro e dinheiro, assim como tantas outras embarcações portuguesas na época das grandes expedições marítimas. Aventuras essas narradas pelo poeta português Luiz Vaz de Camões, no poema épico *Os Lusíadas*, cujo grande herói é Vasco da Gama. E, cuja “glória de mandar”, cuja “vã cobiça” do reino lusitano é já criticada pelo autor do século XV:

Ó glória de mandar, ó vã cobiça
Desta vaidade a quem chamamos Fama!
Ó fraudulento gosto, que se atiça
C’ua aura popular, que honra se chama!
Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentas,
Que crueldades nele *experiments!* (CAMÕES, 1925, p. 170).

Todavia, não é apenas à literatura portuguesa que o escritor moçambicano faz alusão nesse capítulo. A figura enigmática do burro, único que escapa vivo da tragédia, vem associada às religiões cristãs, ou seja, à cultura hegemônica. O aparecimento do asno é presenciado pela avó Dulcineusa. A personagem, católica, ajudava com frequência o Padre Nunes nos afazeres paroquiais. E, naquela manhã em que fora ajudar o sacerdote, na qual o dia despertara aberto e claro, “uma inesperada ventania chicoteou os céus” e “as nuvens se carregaram como se fossem cabides de roupas escuras penduradas junto as casas” (COUTO, 2003, p. 96) trouxeram até porta da igreja a figura de João Locomotiva, acompanhado do animal.

A personagem era um antigo empregado das linhas férreas da cidade que enlouquecera quando os comboios deixaram de funcionar. “Fazia parte dos delírios de João escutar comboios descarrilando nos pântanos, despenhando-se das pontes e dissolvendo-se no escuro dos túneis” (COUTO,

2003, p. 98). Seu primeiro nome, João, nos remete a personagem bíblica de João Batista³, apóstolo de Cristo, enfatizando as marcas da cultura europeia.

Assim que João Locomotiva adentra a igreja para comunicar o padre sobre o desastre com o navio, o bicho se instala no abrigo: “O asno escoiceou o chão e o som do casco ressoou pelo recinto. Era a proclamação da sua tomada de posse” (COUTO, 2003, p. 98).

A simbologia do asno (ou da jumenta) é vista de diferentes modos em diversas culturas. Destaque-se que, de acordo com o *Dicionário de Símbolos*, de Chevalier e Gheerbrant (1999, p. 93-5), ela é apresentada sob uma luz favorável na Bíblia, estando relacionada à paz, à pobreza, à humildade, à paciência e à coragem. A figura de um asno está presente na manjedoura, quando do nascimento de Jesus; José leva Maria e Jesus no lombo de uma jumenta para o Egito, a fim de fugir das perseguições de Herodes; antes da Paixão, o Cristo faz sua entrada triunfal em Jerusalém montado numa jumenta.

Contudo, não foi pela teimosia da besta e tão pouco pela importância de seus antepassados no desenrolar dos acontecimentos das histórias bíblicas que o animal permaneceu na igreja “mais praticante que um beato” (COUTO, 2003, p. 101). Ao receber a notícia do naufrágio o Padre Nunes sai porta da igreja afora, “pitosguiando aos tropeções” e “perdendo o esclarecimento” (COUTO, 2003, p. 100) à medida que tomava conta da tragédia.

Agora se entendia a súbita alteração dos elementos, nas primeiras horas da manhã. Quando o barco foi engolido pelas águas, o céu da ilha se transtornou. Um golpe roubou a luz e as nuvens se adensaram. Um vento súbito se levantou e rondou pelo casario. Na torre da igreja o sino começou a soar sem que ninguém lhe tivesse tocado. As árvores todas se agitaram e, de repente, num só movimento, seus troncos rodaram e se viraram para o poente. Os deuses estavam rabiscando mágoas no fundo azul dos céus. Os habitantes se apercebiam que o que se passava não era apenas um acidente fluvial. Era muito mais que isso (COUTO, 2003, p. 99-100).

O padre pôs-se a caminhar sem destino, enquanto Dulcineusa o seguia à distância. Até que o líder religioso, chegando próximo aos pântanos, se deteve frente à casa do feiticeiro Muana wa Nweti e, após breve hesitação,

³João Batista filho do sacerdote Zacarias e Isabel, prima de Maria (mãe de Jesus). Foi pregador judeu do século I que anunciou o advento do Cristo. Tanto no texto bíblico, quanto na obra de Couto as personagens cumprem papel de anunciar importantes acontecimentos. João Batista a vinda de Cristo e João Locomotiva o naufrágio do navio Vasco da Gama.

entrou na obscuridade da palhota, pedindo ao feiticheiro que atirasse os búzios.

Ao sair da casa do feiticheiro, o padre é questionado pela avó sobre o burro. Ao que ele responde: “Esse burro, Dona Dulcineusa. Prometa-me que vai tratar dele” (Couto, 2003, p. 101). O sacerdote fica dias sem rezar, fazendo suas orações à margem do rio Madzimi. Fatos que levam Dulcineusa a crer num mistério envolvendo o animal.

O burro nos remete ademais ao romance de Apuleio, *O Asno de Ouro*. A obra, em tom satírico, narra as aventuras de Lúcio, metamorfoseado em burro, em decorrência de um engano. Durante uma viagem à Grécia, o protagonista hospeda-se na casa de uma feiticeira e experimenta uma de suas pomadas, transformando-se em asno. Porém, continua com mente humana. Passa por donos sucessivos, servindo a um sacerdote, um moleiro, um jardineiro, um confeiteiro, um cozinheiro, até que a deusa Ísis lhe ensina como retornar à forma humana. Em troca, Lúcio deve aceitar ser iniciado nos mistérios da deusa e tornar-se um sacerdote. Para que a personagem voltasse à forma humana, ela deveria comer algumas rosas, as quais encontra somente após algum tempo, quando já passou por todas as etapas de aprendizado, ou seja, por toda sua peregrinação e conseqüente evolução espiritual.

De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1999) a transformação de Lúcio em asno é “a manifestação concreta, o efeito visível e o castigo de seu abandono ao prazer da carne” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1999, p. 93). Já a sua segunda transformação, quando Lúcio torna-se novamente humano, é interpretada como uma via de salvação, um modo de “empenhar-se no caminho da pureza, ter acesso às mais sublimes iniciações” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1999, p. 93).

Percebemos que tais efeitos de identidade saltam, nesse capítulo, envolvidos num discurso religioso conflituoso, apresentado, principalmente, pela figura do Padre Nunes. Esse representante da religião católica configura como reprodutor do poder e da cultura hegemônica. Contudo, no trecho analisado, ele é mostrado como um ser que entra em enfrentamento com seu próprio discurso (ideal cristão) a partir do momento que se depara com acontecimentos fantásticos, como a inesperada ventania na manhã do naufrágio e o surgimento do animal. Conflito este que o leva a procurar justificativa na religiosidade dos nativos moçambicanos, aqui exposto pela personagem do feiticheiro Muana wa Nweti. A atitude do sacerdote é vista com preocupação e preconceito por Dulcineusa que ao ver o padre na casa do feiticheiro:

Dulcineusa, por respeito, se retirou. Nunca chegou a saber que vaticínios o adivinho tinha detectado no futuro do português. Mas isso não a incomodava tanto quanto o clérigo ter aceitado

sentar-se no pátio do adivinhão. A que ponto estava desorientado para sujeitar-se àquilo que sempre condenara? (COUTO, 2003, p. 100-1).

O olhar de Dulcineusa diante da situação vivenciada pelo padre é discriminador em relação à cultura e religiosidade do seu próprio povo. A personagem, carola, marca uma identidade que absorveu o discurso colonial, renegando a sua própria cultura em favor da cultura do Outro, considerada superior. Ao passo que a atitude conflituosa do Padre Nunes também pode ser lida dentro dos pressupostos do discurso pós-colonial, conforme veremos mais adiante.

O DISCURSO PÓS-COLONIAL: A DIÁSPORA E O MULTICULTURALISMO

Ana Mafalda Leite (2012), em *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literatura africana*, afirma que o termo *postcolonial state*, usado pelos historiadores depois da Segunda Guerra Mundial, designa os países recém-independentes, com um claro sentido cronológico. Contudo, a partir da década de setenta, o termo começa a ser usado em diversas áreas do conhecimento para discutir os efeitos culturais da colonização. Leite (2012) ressalta que o termo “Pós-colonialismo” inclui as estratégias discursivas e performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial, incluindo, obviamente, a época colonial. O termo também engloba os escritos provenientes das ex-colônias da Europa e o conjunto de práticas discursivas, em que predomina a resistência às ideologias colonialistas. No texto de Mia Couto, analisado acima, a atitude do Padre Nunes, ante a tragédia do Vasco da Gama, negando a religião católica e se amparando na religiosidade moçambicana, pode ser lido como uma forma de contestação ao pensamento hegemônico.

Já Stuart Hall (2011), em *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, define o pós-colonialismo como o processo de descolonização que, assim como a colonização, marcou na mesma intensidade as sociedades colonizadoras e colonizadas, cada qual à sua maneira. O pesquisador chama à atenção para o fato de que os países que passaram pelo processo de uma política anticolonial retomaram suas origens culturais que não haviam sido contaminadas pela experiência colonial. Aspecto esse que perpassa pela obra de Mia Couto, haja vista que em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a pequena ilha de Luar-do-Chão funciona como uma metáfora de Moçambique, com suas tradições e conflitos políticos e culturais.

Moçambique é um país localizado no sudeste da África, cuja capital é Maputo. Colonizado pelos portugueses desde o século XV, o país se

tornou independente em 1975. Após dois anos de independência, Moçambique mergulha numa guerra civil⁴ que dura entre 1977 e 1992, terminando com o Acordo Geral de Paz e as primeiras eleições multipartidárias em 1994.

Assim como na história do país, as histórias das personagens da obra também atravessam a guerra. Como a do médico Amílcar Mascarenhas que foi militante revolucionário, lutou contra o colonialismo e esteve preso durante anos. Após a Independência lhe foi atribuído cargo de responsabilidade política. Contudo, “a revolução terminou e ele foi demovido de todos os cargos. Assistiu à morte dos ideais que lhe deram brilho ao viver” (COUTO, 2003, p. 116).

Esse mesmo sentimento de tristeza e decepção em relação à Independência se manifesta na personagem de Fulano Malta. O pai do narrador Mariano “mal escutou que havia guerrilheiros lutando por acabar com o regime colonial, se lançou rio afora para se juntar aos independentistas” (COUTO, 2003, p. 72). Anos depois, após a queda do regime colonial, Fulano Malta retorna a ilha como herói de muitas glórias. Porém, o guerrilheiro se recusa a participar dos festejos em comemoração pela Independência, anunciando que “aqueles que, naquela tarde, desfilavam bem na frente, esses nunca se tinham sacrificado na luta” (COUTO, 2003, p. 73). Desde então, Fulano Malta entrega-se à tristeza e ao desapontamento, agravado, também, pela morte de sua mulher Mariavilhosa.

Fulano Malta passara por muito. Em moço se sentia estranho em sua própria terra. Acreditava que a razão desse sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois veio a independência e muito de sua despertença 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).

Estrangeiro ou *mulungo* (COUTO, 2003, p. 159) em sua própria casa é também Mariano. O narrador sai da ilha ainda criança e, na capital, estuda e adquire hábitos (cultura) de branco (português/colonizador). Regressar à Ilha de Luar-do-Chão, ao seu lugar de origem, ou ao primeiro lugar do clã dos *Malianes*, possibilita um (re)aprendizado das crenças e

⁴A Guerra Civil Moçambicana caracterizou-se, em linhas gerais, pelos conflitos entre o Governo socialista da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), liderado por Samora Machel, e os rebeldes da oposição da RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), liderada por Afonso Dhlakama. Os embates envolveram Moçambique, a Rodésia (atual Zimbábue) e a África do Sul, deixando cerca de um milhão de mortos e outros tantos amputados pelas minas terrestres que continuam a assolar o país.

costumes do seu povo (bantos, moçambicanos e africanos). Por meio das enigmáticas cartas escritas supostamente por um avô — em estado cataléptico — e, por diálogos — ora com familiares próximos ora com habitantes da ilha — as memórias e/ou segredos familiares vão se revelando sempre envoltas por acontecimentos fantásticos, como o episódio do burro enigmático. Fatos que na obra de Couto surgem não somente como representação da tradição moçambicana, mas também com interferências da cultura hegemônica.

Nesse sentido, a obra *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* comunga com o “projeto anticolonial” não somente à medida que retoma as tradições moçambicanas, embebidas muitas vezes na cultura hegemônica; mas também enquanto retrata personagens (Mariano e Fulano Malta, por exemplo) vivendo em conflito de (des)pertencimentos com sua própria cultura (africana/colonizado) e a cultura do Outro (português/colonizador).

Stuart Hall (2011) sustenta que os momentos de independência e pós-colonial são tempos de luta cultural, revisão e reapropriação. E — retomando Chambers —, assegura que essa reconfiguração não pode ser representada apenas como “uma volta ao lugar onde estávamos antes”, já que “sempre existe algo no meio” e, este meio é para Hall (2011) o exemplo de uma diáspora moderna. Dessa diáspora moderna participam as personagens de *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*.

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. [...] A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2011, p. 43).

A partir das cenas analisadas constatamos que Mia Couto em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, mais do que mostrar o conflito de (des)pertencimento das personagens em diáspora, pretende evidenciar uma cultura moçambicana em que a cultura, seja a do colonizador, seja a do colonizado, convivem lado a lado. E, nas palavras de Bhabha (2013) sobre a questão da diferença cultural: “ela cria um tempo de significação para a inscrição da incomensurabilidade cultural, no qual as diferenças não podem ser negadas ou totalizadas porque” (BHABHA, 2013, p.284) resgatando

Taylor⁵ “ocupam de algum modo o mesmo espaço” (TAYLOR, 1985 *apud* BHABHA, 2013, p.274).

A convivência de duas culturas diferentes (europeia e africana) na ilha de Luar-do-Chão nos leva a pensar as noções de multiculturalismo. Thomas Bonnici (2012) afirma que o termo multiculturalismo descreve o conjunto das diferenças culturais nas sociedades contemporâneas e define-se como o reconhecimento e o direito à diferença, colocando em questão o tipo de tratamento que as identidades tiveram e ainda têm nas democracias tradicionais.

O multiculturalismo está relacionado à diversidade e à política do Estado que, após a II Guerra Mundial, a derrocada do colonialismo, a fragmentação da União Soviética e a construção da Comunidade Europeia, estabelece políticas de convivência em sua própria casa. Em meados dos anos 1980 o multiculturalismo foi usado como palavra-código para defender acepções de raça e racismo. A partir dos anos 1990, também, se estende as questões envolvendo a inclusão de homossexuais e lésbicas. Tratando-se, portanto, de um conjunto de políticas para a acomodação de povos diaspóricos (não brancos) e de minorias. A crítica multicultural salienta, assim, o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência. Analisa a relação entre as culturas das minorias e a cultura hegemônica, especialmente quando as minorias são oriundas de populações ex-coloniais cuja identidade cultural foi profundamente transformada pelo regime colonial.

No romance de Mía Couto, a capital do país onde está situada a ilha de Luar-do-Chão, é retratada como uma extensão de Portugal. Uma cidade que sofreu intensamente o processo de colonização, como a imposição da língua, das vestimentas, da religião, dos saberes e costumes ocidentais, camuflando as diferenças racializadas, as quais ficam visíveis quando se dá o retorno de Mariano a ilha.

Nenhum país é tão pequeno como o nosso. Nele só existem dois lugares: a cidade e a ilha. A separá-los apenas o rio. Aquelas águas, porém, afastam mais que sua própria distância. Entre um e outro lado reside o infinito. São duas nações mais longínquas que planetas. Somos um povo sim, mas de duas gentes, duas almas (COUTO, 2003, p. 18).

Diferentemente da capital onde o narrador fora estudar, Luar-do-Chão “é ainda demasiado rural, falta-lhe a geometria dos espaços arrumados”

⁵ In: TAYLOR, C. *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.145.

(COUTO, 2003, p. 27) pelos seus caminhos estreitos de areia “estão os coqueiros, os corvos, as lentas fogueiras que começam a despontar” (COUTO, 2003, p. 18). Ao pisar na vila, Mariano já entra em contato com os costumes moçambicanos, como o ritual de chegada à praia, e a casa da família destelhada por conta do falecimento do avô. A impressão é de que se trata, realmente, de dois mundos diferentes. O do colonizador, na capital, e o do colonizado, na ilha. Ainda que a vila carregue, também, as marcas da hegemonia europeia.

A anônima carta me atirava para um assunto que, em mim, nunca teve resolução: meu velhote: Fulano Malta, segundo filho de Dito Mariano. Que sabia eu dele? Era mais o adivinhado do que o confirmado. Em miúdo tinha sido sacristão. Padre Nunes, um sacerdote português dele tinha ganhado a amizade. Contudo, um dia meu pai bebeu um vinho que se guardava por trás do altar. Quando acendia as velas no altar acabou pegando fogo à igreja. Aquelas chamas se fixaram na lembrança dele como se fossem labaredas dos infernos (COUTO, 2003, p. 18).

No trecho acima a hegemonia europeia é representada pela influência religiosa na vida do pai do narrador, que fora sacristão na infância. No capítulo “O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência” de *O local da cultura*, Homi Bhabha (2013) afirma que a crítica pós-colonial tem testemunhado as forças desiguais e irregulares tratando da representação cultural que envolve a competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. Segundo o crítico hindu-britânico “as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e do discurso das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul” (BHABHA, 2013, p. 274). Acrescenta ainda que essas perspectivas influenciam os discursos ideológicos da modernidade que procuram mostrar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades e povos. “Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das “racionalizações” da modernidade” (BHABHA, 2013, p. 274). Essas ambivalências, seja por meio da mímica, da metáfora ou do multiculturalismo, estão imbricadas em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, conforme discorreremos acima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora pareça refletir um estrito “aqui-agora”, o romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, do escritor moçambicano Mía Couto, extrapola as fronteiras do local para inscrever-se numa cosmovisão de caráter universal. A sua verve envolve um enredo que mimetiza comportamentos humanos: conta-descreve-discute inter-relações humanas, entre indivíduos e massas, permitindo a projeção da realidade social e convida o leitor à análise das conotações ideológicas e oposições axiológicas veiculadas na diegese.

O enredo, também, nos remete ao conto “Nas águas do tempo” que abre *Estórias Abensonhadas*, obra de 2012, também de Mía Couto. O conto, também narrado pelo neto, descreve os passeios de canoa que o narrador fazia com o avô, a fim de visitar os espíritos que habitavam a outra margem, iniciando-o, assim, nas crenças e costumes de seus ancestrais, haja vista que:

[...] quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza. Eu levo-lhe lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos (COUTO, 2014, p. 13).

Ambas as viagens reafirmam uma preocupação com o esquecimento da própria cultura, das crenças, das tradições. Uma apreensão com a própria identidade que vem sendo apagada em detrimento da cultura do Outro: o branco, o colonizador. Resgatar esses costumes africanos, moçambicanos, bantos é, na obra de Mía Couto, validar a própria identidade de seu povo, mostrando a importância das tradições na construção da história de seu país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APULEIO, Lúcio. *O asno de ouro*. Trad. de Francisco Antônio de Campos. Portugal: Europa-América, 1990.

AQUINO, Rubim Santos Leão de. et al. *História das sociedades modernas às sociedades atuais*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1993. p. 375-86.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BONNICI, Thomas. Aspectos da Teoria pós-colonial. In: *O pós-colonial e a literatura: estratégias de Leitura*. 2. ed. Maringá: Eduem, 2012.

_____. Teoria e crítica pós-colonialista. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. Maringá: Eduem, 2009.

CAMÕES, Luís Vaz. *Os Lusíadas*. 3. ed. Porto: Porto Editora, 1925.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HALL. Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LEITE. Ana Mafalda. Pós-colonialismo, um caminho crítico e teórico. In. *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

Data de recebimento: 31 de dezembro de 2015

Data de aprovação: 30 de maio de 2016