

## ANCESTRALIDADE: RESISTÊNCIA CULTURAL EM *UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA*, DE MIA COUTO

Thiara Cruz de Oliveira (UFES)  
Jurema José de Oliveira (UFES)

*Evitem cruzar os braços em atitude estéril de espectador,  
pois a vida não é um espetáculo, pois um mar de dores não é um  
palco, pois um homem que grita não é um urso que dança.*  
Aime Césaire

**Resumo:** Este artigo discute em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), do escritor Mia Couto, a ancestralidade como resistência na literatura, ao mesmo tempo em que questiona o processo de entrelugar do personagem Marianinho. Desse modo, dialogaremos a partir de apontamentos sobre cultura na perspectiva afrocentrada e pan-africanista, e com a tradição bantu que fundamentará a análise acerca da ancestralidade identificada na obra.

**Palavras-chave:** Literatura moçambicana; Mia Couto; Resistência ancestral; Ancestralidade.

**Abstract:** This article discusses in the book *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), written by Mia Couto, the ancestry as resistance in the literature, at the same time it questions the Marianinho's process of interlace. Thus, we will talk about culture on the afrocentrated and pan-Africanist perspective and with the Bantu tradition, that will give support the analysis of the ancestry identified in the work.

**Keywords:** Mozambican literature; Mia Couto; Ancestral resistance; Ancestry.

### REFLEXÕES PRELIMINARES

A proposta deste trabalho é identificar a ancestralidade como resistência cultural, verificando-a também como um recurso

representativo na literatura moçambicana. O artigo busca em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), do escritor Mia Couto, fazer essa discussão, especialmente, a partir de elementos observados no personagem Marianinho. Mas, antes, serão expostas algumas explicações pertinentes no que se refere ao acervo literário moçambicano. Afirmamos isso, pois, de modo geral, as literaturas africanas de língua portuguesa exigem pensar a sociedade antes mesmo de nos referirmos, especificamente, a qualquer obra literária desses países. Isso é recorrente, uma vez que a produção literária moçambicana é resultado de movimentos de luta surgidos durante o processo de libertação.

Vale lembrar também que o movimento emancipatório de Moçambique desencadeou outros procedimentos internos de repressão, como a guerra civil que durou de 1977 a 1992, provocando novos desdobramentos na organização social, econômica e cultural do país. Reporta-se a isso a postura complexa da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) no período pós-colonial. Dessa forma, a relutância do povo, metaforicamente, é uma constante na trajetória literária moçambicana.

Ainda hoje, faz-se fundamental refletir sobre a condição atual de Moçambique, uma vez que o fenômeno imperialista

deixou suas marcas como extensão da exploração. Cabe ressaltar, no entanto, que “as raízes do imperialismo são muito mais profundas e extensas” (BONNICI, 1998, p.7). Assim, o discurso do colonizador português provocou os impactos negativos na vivência moçambicana, respaldando o imaginário mundial, sobretudo na diáspora - o que obviamente situou a ancestralidade no lugar do estranhamento.

Esse movimento de rupturas e fragmentações, obviamente, faz parte da identidade moçambicana que, ao longo dos anos, foi sendo descentrada, culminando em um processo de opressões, mas, acima de tudo, de significativas reações. Ou seja, ainda que Moçambique tenha vivenciado esse modo colonizador, ocorreu na mesma medida a oposição a ele. Essa forma de posicionamento também contava com estratégias as mais variadas possíveis por meio de contribuições naturais: “a resistência das florestas e dos pântanos à penetração estrangeira é a aliada natural do colonizado” (FANON, 1968, p.254). Na mesma direção, Cabaço (2009) argumenta que as primeiras expedições em solo moçambicano foram dizimadas por doenças. Complementando isso, os artifícios de sobrevivência ancestral são elementos cruciais na defesa e permanência das tradições, valendo compreender, na seção seguinte, o contexto em que essa resistência ancestral acontece.

## CONTEXTO DA RESISTÊNCIA ANCESTRAL

De acordo com Munanga, o desconhecimento acerca do continente africano leva o ocidente a pensar que a “África é geralmente caracterizada por duas expressões reducionistas que se tornaram lugares comuns: na África tudo é a mesma coisa - na África tudo é diferente” (MUNANGA, 2015, p.9). Essa postura contribui com a formação dos estereótipos ambivalentes que transitam concomitantemente no contexto de produção do conhecimento. Neste entendimento, é pertinente observar que acreditamos em características gerais de unidade e caracterização de um povo, mas, ao mesmo tempo, não refutamos a assertiva de que há também aquelas que diferem a nação. Munanga reforça que,

evidentemente, as sociedades africanas de hoje não vivem da mesma herança cultural do fim do século XIX quando começou a colonização. Mas qual é a comunidade cultural que possui hoje o patrimônio cultural de antigamente? Todas as civilizações se enriqueceram incrivelmente em contato umas com as outras. No entanto, elas não perderam sua identidade, que se enraíza em seu passado. (2015, p.24)

Sendo assim, levando em consideração que as formações social, econômica e, neste caso, a literária sofre variações conforme o país e o tempo que as originou, a intenção é fugir dos exotismos para que não corramos o risco de cair

no fetichismo. Se isso não for realizado, a desvalorização e a supervalorização de África acabam ocupando o mesmo efeito de estranheza e produzindo análises que, de fato, se revelam infrutíferas (MBEMBE, 2013).

Nesta direção, damos sequência à indagação inicial deste artigo: como é e em que conjuntura se dá a persistência ancestral em Moçambique? Na tentativa de responder, não podemos ignorar apontamentos de Homi Bhabha (1998). Esse autor elabora reflexões sobre o “além”, em que, num primeiro momento, declara não estar vinculado à ideia de um novo horizonte, mas também não é de negação do passado (BHABHA, 1998). Dessa forma, mais adiante veremos como isso se inscreve ao analisarmos a vivência do personagem Marianinho, afinal, inicialmente, esse jovem de Luar-de-Chão ocupa esse lugar entre o horizonte e a casa, verificando que supostamente suas origens ficaram no passado. Convém avaliar que a proposta do autor discorre sobre o movimento de trânsito das culturas, ou seja, o autor defende que as relações raciais, materiais e simbólicas de um povo se embaralham de tal maneira que se tornou difícil, num cenário atual, definições taxativamente delimitadas, situando a questão em “um espaço liminar” (BHABHA, 1998, p.22). A proposta do autor é que a “coexistência” de culturas pode dar conta da diferença sem qualquer hierarquia.

Em oposição, Achile Mbembe argumenta que:

Durante os últimos três séculos, temos visto surgir tendências intelectuais cujo objetivo tem sido conferir autoridade simbólica a certos elementos integrados ao imaginário coletivo africano. Algumas destas tendências se desenvolveram, outras permaneceram como meros esboços. Muito poucas são notáveis por sua riqueza e criatividade, e em menor número ainda, são aquelas tendências dotadas de uma força excepcional. (2001, p.173)

O autor critica os estudos feitos sobre o continente. Mais que isso, Mbembe recorre à necessidade de repensar a ideia que se tem de África, levando em consideração a memória de um povo. Em *Para quando a África?*, de Joseph Ki-Zerbo, evidencia-se uma correspondência entre a fala deste e de Mbembe:

Durante os anos noventa, a posição da África no mundo mudou profundamente. As relações bilaterais exclusivas com uma potência distante, antiga metrópole colonial ou bastião revolucionário, desapareceram. Esta modificação operou-se a favor da multilateralização da relação política, diplomática e econômica. Quais foram as consequências do desaparecimento do sistema bipolar? Como foram redistribuídas as cartas? Há continuidade ou ruptura das relações neocoloniais? (2006, p.1)

Diante disso, dois pontos precisam ser considerados a partir de Mbembe (2001) e Ki-Zerbo (2009), respectivamente: a) algumas teorias, por serem externas, não contemplam reflexões africanas, então, como ler a África se os escritos produzidos não compreendem suas especificidades?; b) a polarização histórica da colonização, ou seja, colonizado *versus* colonizador não define a África, uma vez que essa relação é ambivalente (FANON, 2008), pois tanto um quanto o outro comportam temores no que tange a reação de ambos, porém, resistir se faz necessário e o moçambicano compreende essa forma de agir e viver.

Sem a intenção de responder aos apontamentos anteriores, compete destacar que os costumes e as crenças do povo bantu resistiram a todas as intempéries moçambicanas. Significa dizer que, de certa forma, a questão ancestral está presente na forma de estar no mundo desse complexo cultural e, portanto, vale discorrer um pouco mais sobre as características da cultura bantu.

## **A CULTURA BANTU**

Para falar de resistência, procuraremos pontuar alguns aspectos da cultura bantu a fim de elucidar a base que compõe, majoritariamente, Moçambique. A formação de tais grupos teve motivação histórica que envolve migração

e tradição dos povos na África negra. Assim, tomamos como análise essa cultura, porém é imprescindível observar que esse complexo cultural nunca se refere a uma unidade racial, uma vez que está ligada a uma diversidade de aproximadamente 500 povos. Não se pode falar de uma raça Bantu, mas de povos, ou seja, entendemos que essa sociedade seja um aglomerado de comunidades que seguem características semelhantes, especialmente a língua, tendo como princípio unificador a existência da participação vital (ALTUNA, 2014). De forma geral, essas comunidades conservam características similares:

Os Bantu, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos, costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim, é possível falar em um povo bantu, ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagônica. (ALTUNA, 2014, p.24)

É prudente informar que a cultura bantu engloba uma série de ritos, costumes, práticas as quais permeiam o econômico, o social e o religioso. Ou seja, é demasiadamente difícil separar esses elementos, pois “em nenhuma parte da



terra a religião impregna a vida social tão profundamente como na comunidade africana” (ALTUNA, 2014, p.367). Verificamos a partir dos apontamentos de Altuna que a sociedade bantu guarda em si uma conexão integradora / agregadora. Corroborando essa afirmativa, Henrique Cunha Júnior nos explica alguns conceitos que contribuem para nosso entendimento sobre a relação bantu com o mundo:

Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra Bantu. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva. (2010, p.81)

Levando em consideração essa forma de estar e ser no mundo do povo bantu, Altuna (2014) aponta também que, no visível e invisível, os laços de parentesco são bases da organização social, econômica, cultural e religiosa desse povo. Portanto, o parentesco constitui uma estrutura

fundamental, pois “sem família nuclear, faltaria a base das estruturas sociais e políticas que se inauguram a partir da consanguinidade” (ALTUNA, 2014, p.114). Significa que outra concepção e organização de família levaria à postura individualista, o que é impensado na sociedade bantu.

Por meio dessa cultura e sua forma de organização, a relação ancestral se mostra evidente nos textos literários. E a partir desse momento, em que a literatura apresenta a ancestralidade como recurso literário, vale verificar como isso acontece.

### **A ANCESTRALIDADE COMO RESISTÊNCIA NA LITERATURA MOÇAMBICANA**

Em cenários de estereótipos e representações, a literatura moçambicana pode assumir duas possibilidades: a) reproduzir os obsoletos estereótipos, reforçando o imaginário e permitindo que não haja nenhuma apreciação com a realidade que a cerca; ou, b) adotar, a partir dos estudos afrocentrados, uma representação crítica que coloque em evidência a ancestralidade moçambicana. Entendemos, neste caso, que não há possibilidade de vinculação à proposta “a”. Logo, a intenção é entender a literatura a partir de um conceito que se filia à abordagem crítica e ao engajamento social.

Ana Mafalda Leite (2003) observa que os estudos pós-coloniais tendem a tratar as produções literárias de cada

cultura a partir das suas especificidades, rompendo com a hegemonia literária eurocentrada. Conforme o discutido anteriormente, esses estudos parecem não conseguir atender às próprias expectativas. De qualquer modo, ainda que não consigam isso, ao menos, nos termos da autora, “criaram alguma instabilidade no domínio dos estudos literários tradicionais” (LEITE, 2003, p.7). Pensando nessa compreensão de literatura, a autora orienta que

as histórias literárias, as antologias, os manuais de ensino da literatura, os livros de ensaio literário e de divulgação da crítica, como revistas de especialidade, são elementos fundamentais que estabelecem a continuidade e a herança de uma tradição. (2003, p.23)

Em contexto moçambicano, o texto literário parece perpetuar a tradição, recorrendo à ancestralidade, que está presente na obra de Mia Couto e de outros autores, como, por exemplo, na narrativa de Paulina Chiziane, na poesia de José Craveirinha e Noémia de Sousa. Ao mesmo tempo, importa levar em consideração que esse termo “ancestralidade” é portador de certa complexidade. Fábio Leite (2008) observa que o termo é difícil de ser definido e encontrado com certa raridade na literatura, mas pontua a relação entre o visível e o invisível:

Parece-nos possível agora lançar uma abstração justificada: como essas duas

massas ancestrais encontram-se em relação dialética constante, uma não se legitima em sua configuração originária sem a outra, sob pena de perda da identidade mais decisiva, a síntese produzida pela interação entre os dois universos é fator que revela a dimensão ancestral. (2008, p.379)

Apesar de observar essa complexidade teórica em torno do termo, algumas postulações servem como caminho para pesquisas e definições futuras. Neste trabalho, corroboramos Leite (2008), entendendo que ancestralidade é essa conexão entre o visível e o invisível no prolongamento da existência, compondo a corrente vital do povo bantu.

Mbembe defende que refletir sobre a ancestralidade negro-africana ajuda a desfazer a supervalorização que a envolve e, conseqüentemente, que a aproxima do fetichismo. Assim, “para serem inteligíveis no nosso tempo, as condutas ancestrais devem ser entendidas como resultado das lutas históricas” (MBEMBE, 2001, p.51). O autor continua, acrescentando que:

para compreender as significações dos velhos mitos, dos ritos e das práticas simbólicas de antigamente, bem como as diversas formas da sua recuperação no universo africano contemporâneo, é necessário reinscrevê-los nas inúmeras relações que mantiveram ou mantêm com suas sociedades, nas variadas épocas estudadas. (p.50)

De certa forma, tal apontamento reforça a alegação de que a ligação ancestral de hoje não é a mesma de antes, uma vez que se trata também de uma elaboração histórica. Mas, de igual forma, fica evidente que ela resiste e persiste. A ancestralidade no romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* é percebida por meio dessa permanência, insistência e constância das tradições, sobretudo, por meio do rito de morte. Para compreender melhor, é pertinente retomar alguns momentos do romance.

A narrativa é iniciada quando o avô Dito Mariano, o mais velho da família dos Malilanes, entra em uma espécie de paralisia, a qual a ciência não domina, sabendo apenas que não se trata de uma morte completa. Diante disso, dúvidas eram constantes e direcionadas ao médico Amílcar Mascarenha: “Ele está morto, doutor” (COUTO, 2003, p.35) questionam os familiares. A resposta do doutor desalenta as personagens, mas em especial o leitor:

- Clinicamente morto.
- Como clinicamente morto? Está morto ou não está?
- Eu já disse: ele está em estado cataléptico.
- Estado de quê? (p.36)

Ou seja, um estado de quase morte. O impasse foi intensificado com a resposta seguinte do médico, após ser interpelado inúmeras vezes e depois de tomar várias doses de vinho:

- O que vai acontecer agora, doutor? Ele reanima, volta à vida? Ou começa por aí a apodrecer?
- Não sei, nunca vi um caso destes...
- Não sabe, não sabe. (p.37)

Mesmo sem saber exatamente de que forma proceder, os ritos fúnebres são iniciados - razão do retorno de Marianinho à Ilha de Luar-do-Chão. A ancestralidade vai sendo percebida na forma como o bantu interpreta a morte: “A morte é um outro nascimento” (p.30), ou então por meio de:

Algum branco o **[cantar]** fazia? O padre Nunes era o único. Cantava e quando cantava, no recinto da igreja, em coro e com eco, aquilo tudo era verdade. E isso lhe dava remédio.

- A cruz, por exemplo, sabe o que me parece? Uma árvore, um canhoeiro sagrado onde nós plantamos os mortos.

A palavra que usara? Plantar. Diz-se assim em Luar-do-Chão. (COUTO, 2003, p86 - grifo nosso)

A morte é entendida como uma etapa, metaforizada como um “plantar”, não simbolizando o fim, pois existe

também a possibilidade de que uma alma se torne um ancestral. Conforme Fábio Leite, os ancestrais podem ser de essência mítica e de essência histórica. No prolongamento entre o visível e o invisível, parece-nos que o avô Mariano pode ser classificado como um Ekala que é, conforme as definições de Leite (2008), aquele que está em situação difícil e, portanto, “somente o tempo e a sociedade poderão auxiliá-lo a encaminhar-se em direção ao país dos ancestrais” (LEITE, 2008, p.105). Na cultura bantu, para o ingresso a esse mundo é necessário cumprir todas as etapas do funeral, caso contrário, a comunidade estará exposta às catástrofes e o morto sem o devido cuidado que o momento de passagem requer.

Mas a morte não é vista apenas como uma etapa da experiência humana. Ela também causa desequilíbrio à comunidade. São os ritos de passagem que garantem o restabelecimento da normalidade e harmonia, motivo pelo qual precisam ser seguidos. De acordo com Oliveira,

não existe qualquer abertura para um indivíduo que não recebeu os preceitos necessários para ocupar seu lugar no mundo dos ancestrais, logo, na ausência de um funeral compatível com o sujeito, este ficará vagando e cobrando de seus entes queridos de diversas formas esse ritual para que possa repousar. (2014, p.55)

Ou seja, compreendemos que os ritos precisam ser seguidos para garantir o equilíbrio da comunidade e possibilitar que o indivíduo alcance o mundo dos ancestrais. Neste caso, o tempo disponibilizado para o funeral do avô garante o cumprimento do ritual exigido. Pensando nessa manutenção do equilíbrio e conforme o já afirmando, qualquer morte causa desequilíbrio. Porém, algo impensável para o bantu é o suicídio. Essa ação rompe drasticamente com a corrente que une e que equilibra a comunidade.

Na obra, a suposta mãe de Marianinho passa por momentos difíceis, uma vez que, por ter sofrido aborto, tornou-se estéril. Mariavilhosa não conseguiu lidar com esses infortúnios, pois, para a comunidade bantu, a esterilidade é motivo de vergonha. Segundo Altuna, em muitos povos bantu, um casamento só se concretiza após o nascimento de um filho. Caso isso não ocorra, a convivência fica comprometida e desestabiliza o individual e o coletivo. O presumido pai de Marianinho declara que “Minha tristeza, lhe confesso, é nunca ter sido pai” (COUTO, 2003, p.225). A fecundidade é largamente importante para o bantu:

O casal sem filhos fica incompleto. Só a fecundidade os torna esposos. Não existe casamento se não prolongarem sua ascendência e se não se prolongarem na sua descendência. Morrer sem



descendência se converte no maior mal porque equivale ao aniquilamento. O prolongamento nos filhos é o bem, a felicidade, segurança, prestígio. Ao mesmo tempo, assegura a vitalidade das linhagens. A ética ordena que o indivíduo coopere na vida comunitária. Nada é mais valioso do que trazer novas vidas. (ALTUNA, 2014, p.305)

Impossibilitada disso, a “mãe” de Marianinho comete suicídio. Certo tabu existe entre os Malilanes, pois para a família e para a comunidade o suicídio é motivo de tristeza e de apreensão, já que a corrente vital sofreu desequilíbrio e, portanto, toda a comunidade pode ser punida por causa dessa ação. Na tentativa de amenizar e explicar ao jovem o que, de fato, aconteceu, o avô Mariano informa que: “Sua mãe, Mariavilhosa, era uma mulher de valor e grandeza. Morreu no rio que é um modo de não morrer. Ela queria ter tido filhos. Você foi, afinal, o único” (COUTO, 2003, p.196).

Outro embaraço notável na narrativa refere-se ao regresso do jovem Marianinho, pois é neste retorno que o neto de Mariano retoma o contato com a tradição. Os ritos geram o reencontro consigo mesmo, reforçando o elo ancestral. Mas, em vários momentos da narrativa, foi possível verificar que existia descrédito quanto ao retorno do jovem antes mesmo de sua partida, uma vez que ele havia atravessado a fronteira

entre o mundo dos vivos e dos mortos. Dessa maneira, lançando-se ao mundo, Marianinho ouviu do próprio avô: “Quando voltares, a casa já não te retornará” (COUTO, 2003, p.45), já que “quem parte de um lugar pequeno, mesmo que volte, nunca retorna” (COUTO, 2003, p.45). Ou ainda na seguinte afirmação:

Mas os lugares nos aprisionam, são raízes que amarram a vontade da asa. 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 alongou da nossa existência. (COUTO, 2003, p.65)

Numa análise prematura, é possível concordar com tais proposições apresentadas pelo avô. No entanto, a narrativa discorre sobre o regresso de Marianinho e sobre como as relações e os fatos foram conduzidos de forma que o resgate da ancestralidade tenha ficado evidente. Assim, contrariando as falas iniciais do avô, o neto retorna completamente e para defender a tradição da família. No trecho seguinte, por exemplo, o jovem resistente à especulação imobiliária, que rondava os Malilanes, e às insistências do tio Último:

- O tio não entendeu que não pode comprar a casa velha?
- Pois, escute bem, eu vou comprar com o meu dinheiro. Essa casa vai ser minha.

- Essa casa nunca será sua, tio Últmio.
- Ai não?! E porquê, posso saber?
- Porque essa casa sou eu mesmo. O senhor vai ter que me comprar a mim para ganhar posse da casa. E para isso, Tio Últmio, para isso nenhum dinheiro é bastante. (COUTO, 2003, p.249)

Participando do convívio ali estabelecido, Marianinho vai identificando os afetos, os desafetos, as intrigas, os amores, os interesses, a ganância e a simplicidade com a ajuda do avô, ao mesmo tempo em que rememora suas tradições. No início Marianinho resistiu – não em voltar –, mas em relação ao que essa ação significava: “Houvesse agora uma tempestade e o rio se reviravirasse, em ondas altas que o barco não pudesse nunca atacar e eu seria dispensado das cerimônias” (COUTO, 2003, p.18). Contudo, no decorrer da narrativa a postura da personagem é diferente:

Antes me afligia o não haver cidade, esquina com esquina, o ângulo recto dos caminhos. Agora onde lanço o olhar só quero ver o mato. Nada de relva, canteiros, ajardinados. Só quero é o arbusto espontâneo, a moita silvestre, a árvore que ninguém semeou, o chão que ninguém pode sujar ou pilhar. (COUTO, 2003, p.251)

Pouco depois de chegar, Marianinho recebe cartas anônimas – são os dizeres escritos pelo avô Mariano, dando

pistas de alguns desacordos familiares ainda não resolvidos. Um artifício bastante significativo na narrativa são essas cartas, pois funcionavam como confidências enigmáticas para que Marianinho fosse desvendando o que elas representavam. Importa também observar que as cartas mantêm o elo entre o mundo do avô e do neto, o mundo letrado. Por meio delas, encontram-se oralidade e escrita, pois o escrito só ganha importância a partir da confiabilidade dos dizeres, afinal, “a escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber” (ALTUNA, 2014, p.37).

O bantu se alicerça na oralidade, sendo por meio das palavras que os vínculos vão sendo acordados e transmitidos ao longo das gerações: “a oralidade faz parte da maneira de ser do Negro-africano” (ALTUNA, 2014, p.38). Não se refere apenas ao ato da fala, mas à significação ao dizer o que se diz. Altuna complementa que

a tradição oral não é apenas fonte principal de comunicação cultural. É uma cultura própria e autêntica porque abarca, todos os aspectos da vida e fixou no tempo as respostas às interrogações dos homens. Relaxa, descreve, ensina e discorre sobre a vida. (2014, p.38)

A oralidade na cultura tradicional bantu é vivenciada por meio de seus ritos e símbolos, em um encadeamento de

domínio da palavra. De forma geral, “a tradição oral é, assim, a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, a antologia poética e proverbial, o romanceiro, o tratado teológico e a filosofia” (ALTUNA, 2014, p.38).

Retomamos as cartas e exemplificamos nossa discussão como base nos trechos da última carta do Avô. Então, temos:

Você, meu neto, cumpriu o ciclo das visitas. E visitou casa, terra, homem, rio: o mesmo ser, só diferindo em seu nome. Há um rio que nasce dentro de nós, corre por dentro da casa e desagua não no mar, mas na terra. Esse rio uns chamam de vida. Esta é a última visitação. Desta vez já não haverá mais cartas. Não careceremos de nos visitar por esses caminhos. De assim para sim: nesta sombra que, afinal, só há dentro de si, você alcança a outra margem, além do rio, por detrás do tempo. (COUTO, 2003, p.258)

Observa-se, neste caso, que Marianinho cumpriu os ritos de morte do avô. Além disso, as marcas da ancestralidade estão apresentadas na conexão (casa, terra, homem, rio), colocados no mesmo campo de importância. Significa que “entre os seres existe uma misteriosa interação de vida, a vida que os sustenta. No universo, nada se move sem influir com seu movimento em outros seres” (ALTUNA, 2014, p.65), uma vez que todos estão contribuindo para a corrente vital.

Na sequência da mesma carta, o avô continua:

Todos necessitam de grandes causas, precisam ter pátria, ter Deus. Eu não. Me bastou ter esta árvore, tal como eu, não tem cultura ensinada. Aprendeu apenas da embrutecida seiva. O que ela sabe vem do rio Madzimi. Longe do rio, a maçanqueira morre. É isso que a faz divina. Foi por isso que sempre rezei sob esta sombra. Para aprender de sua eternidade, ganhar coração de longo alcance. E me aprontar a nascer de novo em semente e chuva. (COUTO, 2003, p.259)

Nota-se, neste trecho, que o velho Mariano estabelece uma relação ancestral com os elementos da natureza, uma vez que o invisível se manifesta para além das convenções religiosas e sociais. Nesse sentido, acaba por manifestar uma crítica ao catolicismo na Ilha de Luar-do-Chão quando confessa não precisar de Deus, evidenciando que esse deus do cristianismo não alcança seus princípios de vida e de morte. Dessa forma, Mariano discorre sobre o comparecimento de todos ao seu funeral:

Eu lhe respondo: o medo. É por isso que vieram. Tinham medo não da morte, mas do morto que eu agora sou. Temiam os poderes que ganhei atravessando a última fronteira. Medo que eu não lhes trouxesse as boas harmonias. Foi isso que troquei consigo, meu neto. (COUTO, 2003, p.260)

De maneira geral, os ancestrais são vistos com total respeito, pois eles representam a permanência da corrente vital dos povos. Além disso, um velho nas comunidades bantu é igualmente respeitado e sua morte não é considerada altamente desestabilizadora. Oliveira confirma que

A concepção de positividade da morte ligada aos mais velhos significa que, por estarem mais próximos das fontes sagradas de energia e do espaço ancestral, lugar que deverão ocupar futuramente, tornam-se seres escolhidos e, na perspectiva da sociedade, o mais velho constitui um elo bastante significativo entre as pessoas e os ancestrais. Tendo em vista que os ancestrais são uma ligação entre os homens e o sagrado, a problemática que envolve a formação de uma comunicabilidade entre esses seres especiais pode ser preenchida pelos idosos. Dessa forma, pode-se afirmar que um velho africano é quase um ancestral vivo. (2014, p.52)

Se o velho Mariano pode ser considerado um quase ancestral, justifica-se, então, o comparecimento de todos ao seu funeral. E reforça que o próprio neto compreendeu essa ligação e a importância dela, evidenciando que a ancestralidade é a base do comportamento bantu. Essa resistência possui, obviamente, suas dimensões políticas, histórica, econômicas e sociais, pois o projeto de dominação colonial, pós-colonial e imperialista continua subjungando o

“indígena”. No prefácio da obra “Os condenados da terra”, de Franz Fanon, Sartre registra que

A elite europeia tentou engendrar um indígena de elite; selecionava adolescentes, gravava-lhes na testa, com ferro em brasa, os princípios da cultura ocidental, metia-lhes na boca mordanças sonoras, expressões bombásticas e pastosas que grudavam nos dentes; depois de breve estada na metrópole, recambiava-os, adulterados. (SARTRE *Apud* FANON, 1968, p.3)

Seguindo essa linha de raciocínio, Fanon reflete sobre a condição do colonizado:

O intelectual colonizado assiste, numa espécie de auto-de-fé a destruição de todos os seus ídolos: o egoísmo, a recriminação orgulhosa, à imbecilidade infantil de quem quer ter sempre a última palavra. Esse intelectual colonizado, atomizado pela cultura colonialista descobrirá igualmente a consistência das assembleias de aldeias, a densidade das comissões do povo, a extraordinária fecundidade das reuniões de quarteirão e de célula. (1968, p.35)

Nessas condições, metaforicamente similares ao período colonial, Marianinho ocupa o lugar do intelectual que não observa passivamente a destruição da tradição dos Malilanes. Ele retorna, intervém, participa e retoma seu pertencimento como ser e componente da comunidade, resgatando, dessa forma, a ancestralidade como resistência cultural.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho identificou a partir da obra selecionada do escritor Mia Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), a ancestralidade como forma de vivência no cenário moçambicano. Assim, podemos reconhecer que o Marianinho não regressou em vão, mas participou daquilo que sempre o compôs quanto indivíduo pertencente a uma etnia, a uma tradição. O retorno não foi a passeio nem de repulsa às suas tradições, muito menos de coexistência de vivências, embora tendo transitado por vários mundos. Esse regresso foi de resgate e de redescobrimientos de si e da comunidade que o abriga. Ainda que o jovem tenha se distanciado durante algum tempo, o entrelugar não continuou sendo o espaço que o jovem ocupa, encerrando o último capítulo nos dizeres: “As cartas instalavam em mim o sentimento de estar transgredindo a minha humana condição” (COUTO, 2003, p.257). Diante do cenário que assimila, aliena e acultura, a ancestralidade (re) age como fenômeno de resistência na obra.

Atualmente, em Moçambique, já não é tão trivial identificar os ritos, os costumes e as práticas simbólicas evidenciadas ao longo deste trabalho, justamente por causa dos impactos deixados do processo de colonização e pós-colonial, ficando as marcas distintas daquelas oriundas da tradição autóctone. Mas

reforçamos também que ao mesmo tempo foram desenvolvidas significativas insurgências que resistiram ao longo dos anos de repressão e conseguem manter sua ancestralidade como forma de vida. Por meio do personagem Marianinho, fica notável essa condição ancestral como estratégia de permanência da tradição e de si.

Verificamos que, ainda muito incipiente, o diagnóstico realizado neste artigo consegue deslocar nossa forma de pensar a ancestralidade e a literatura que recorre a ela. Além disso, evidencia que a questão ancestral precisa ser objeto de estudo, bem como muitas pesquisas precisam ser realizadas em busca de maiores definições que não estejam vinculadas aos conceitos e postulações eurocêntricas canonizadas.

A partir de novas pesquisas e produções, nós, que estamos na diáspora - e nela resistimos - podemos ter melhores referências sobre nossa ancestralidade e sobre o acesso a outros registros para além dos “oficiais” eurocênticos. Também é importante lembrar que, mesmo com a alteração da Lei de Diretrizes e Bases a partir da promulgação da Lei 10.639/03, nossas escolas continuam carecendo de referências afrocentradas que dialoguem sobre as culturas africanas sem exotismos, estereótipos, preconceito e racismo.

Mesmo existindo a obrigatoriedade do ensino da história e literatura afro-brasileiras, nossas discussões continuam

na concepção eurocêntrica, obviamente apresentando exotismos que garantem a manutenção do imaginário estereotipado. Nesse ponto, Mia Couto elabora um acervo literário que agrega a ancestralidade como vivência, cabendo aos estudiosos das literaturas africanas de língua portuguesa identificar essas marcas da ancestralidade sem classificações deturpadas e sem categorizá-las prematuramente como características decorrentes da literatura fantástica. Em outras palavras, o que Marianinho vivencia é uma concepção de mundo e de existência nele, requerendo a nós identificar essa relação.

## REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Pe Raul Ruiz de Asúa (2014). *Cultura tradicional bantu*. Portugal: Paulinas.
- BHABHA, Homi (1998). K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG. Coleção Humanitas.
- BONNICI, Thomas (1998). “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais”. *Revista Mimesis*. Bauru 19(1) p.7-23. In <https://secure.usc.br/static/biblioteca/mimesis/> Acesso em 10.Jul.2017.
- CABAÇO, José Luís (2009). *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP.
- COUTO, Mia (2003). *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CUNHA JUNIOR, Henrique (2010). “Ntu”. *Revista Espaço Acadêmico* 108. In <http://www.periodicos.u-em.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/issue/view/423> Acesso em 12.Jun.2017.

- FANON, Frantz (2008). *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora brasileira.
- KI-ZERBO, Joseph (2006). *Para quando a África?* Rio de Janeiro: Pallas.
- LEITE, Ana Mafalda (2003). *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa universitária - Universidade Eduardo Mondlane.
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha (2008). *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas.
- MBEMBE, Achille (2013). *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Pedagogo.
- \_\_\_\_\_ (2001). “As formas Africanas de auto-inscrição”. *Estudos Afro-asiáticos* 23(1) p.171-209. In [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci_abstract&lng=pt) Acesso em 02.Jun.2017.
- MUNANGA, Kabengele (2015). “O conceito de africanidades nos contextos africano e brasileiro” (2015). In: OLIVEIRA, Jurema (Orgs.). *Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades*. Rio de Janeiro: Dialogarts.
- OLIVEIRA, Jurema (2014). “As marcas da ancestralidade na escrita de autores contemporâneos das literaturas africanas de língua portuguesa”. *Revista Signótica* 26 (1). In <http://www.revistas.ufg.br/in-dex.php/sig/issue/view/1534/showToc> Acesso em 20.Ago.2017.
- SARTRE, Jean-Paul. “Prefácio”. In: FANON, Franz (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora brasileira.

**Thiara Cruz de Oliveira** é Mestranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras na UFES, no campus de Goiabeiras –Vitória. A agência que fomenta a pesquisa é a CAPES. Dedicar-se a estudar literatura moçambicana, especificamente o escritor Mia Couto. Participa do Núcleo de Estudos e Pesquisa Africanidades e Brasilidades - NAFRICAB/ Ufes. Atua nos seguintes temas: literatura africana e ancestralidade. E-mail: cruzthiara@gmail.com.

**Jurema José de Oliveira** é Doutora em Letras pela UFF 2005. Professora da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. Dedicase a estudar Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: história, memória, crítica literária, tradição oral e ancestralidade. Atualmente é pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo - FAPES com o Projeto Integrado de Pesquisa intitulado As Marcas da Ancestralidade e Suas Configurações em Narrativas de Autores Africanos de Língua Portuguesa e Brasileiros (2014). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa Africanidades e Brasilidades - NAFRICAB/Ufes. E-mail: juremajoliveira@hotmail.com.

*Recebido em 27 de outubro de 2017.  
Aprovado em 17 de dezembro de 2017.*