



# O RIO DA DIÁSPORA E A CASA DO PERTENCIMENTO: REFLEXÕES EM TORNO DE *UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA*

## DIASPORA'S RIVER AND HOUSE BELONGING: REFLECTIONS AROUND *UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA*

Dra. Sueli Saraiva<sup>1</sup>, Dr. José Carlos Siqueira<sup>2</sup>

**RESUMO:** Refletindo sobre o campo dos estudos diaspóricos como viés teórico-interpretativo para o que se convencionou chamar de “literatura da diáspora”, propomos neste trabalho analisar a diáspora como tema na narrativa africana de língua portuguesa, exemplificada no romance moçambicano *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto. Será verificado o modo como o par dilemático “tradição e modernidade”, que perpassa a narrativa, aliado ao tema da viagem de retorno à terra natal, caracteriza a personagem central como sujeito diaspórico e as marcas das rupturas identitárias que o constituem.

**PALAVRAS-CHAVE:** diáspora, literaturas africanas, romance moçambicano, Mia Couto

**ABSTRACT:** *Reflecting on the field of diasporic studies as theoretical and interpretive bias to what is conventionally called “literature of the diaspora”, this paper aims to analyze the idea of diaspora as a theme in African narrative in Portuguese writing, as exemplified by the Mozambican novel Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, by Mia Couto. It will be analysed how “tradition and modernity”, a dilemmatic pair which runs through this narrative plot, coupled with the return journey theme to the birthplace features the central character as diasporic subject, as well as the marks of identity that constitute it.*

**KEYWORDS:** *diaspora, African literatures, Mozambican novel, Mia Couto.*

A noção da diáspora, como dispersão, embora tão antiga quanto os deslocamentos ancestrais de grupos humanos, não é de fácil determinação quando associado aos estudos dos movimentos “pós-” — pós-modernismo, pós-colonialismo etc. No entanto, permanece insubstituível a proclamação de Stuart Hall: “em toda parte, hibridismo, *différance*” (2009, p. 32). Para o crítico jamaicano,

---

1 Professora Adjunta de Literaturas de Língua Portuguesa na UNILAB, Redenção (CE). [suelisaraiva@unilab.edu.br](mailto:suelisaraiva@unilab.edu.br)

2 Professor Adjunto de Literatura Portuguesa na UFC, Fortaleza (CE). [jsiqueira@ufc.br](mailto:jsiqueira@ufc.br)

o conceito fechado de diáspora se apoia 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 oposição rígida entre o dentro e o fora. (ibid.)

Em trabalho recente e esclarecedor, os professores Cláudio Roberto Vieira Braga e Gláucia Renate Gonçalves (2014) discorrem sobre a problemática conceitual no campo dos estudos literários, o que implica dialogar com alguns dos principais teóricos sobre a diáspora que têm aberto veredas seguras para reflexões. Assim, além dos incontornáveis Stuart Hall, Homi Bhabha e Paul Gilroy, sentam-se à mesma mesa pensadores como Robin Cohen, Martin Baumann, Steven Vertovec, William Safran, James Clifford.

Os autores recordam que, enquanto para Martin Baumann (1995), a experiência diaspórica pode ser entendida como (a) processo de dispersão e suas consequências, (b) como a comunidade vivendo fora da terra de origem e (c) o lugar como o espaço geográfico ocupado por este grupo; para Steven Vertovec (1997), estão implicados no termo três significados, considerados numa chave mais contemporânea:

Diáspora pode se referir a uma “forma social”, a um “tipo de conscientização” e a um “modo de produção cultural”. [...] O terceiro sentido proposto por Vertovec está relacionado com a globalização e com seus fluxos culturais globais, apontando a condição diaspórica como um terreno fértil para as artes, inclusive a literatura (BRAGA & GONÇALVES, 2014, p. 39).

Em aproximação com tal compreensão conceitual de Vertovec, aliada ao “hibridismo e *différance*” de Hall, propomos discorrer sobre a *diáspora como tema* nas literaturas africanas de língua portuguesa, numa noção complementar ao que se convencionou chamar de “literatura da diáspora”, em que homens e mulheres em situação de afastamento temporário ou definitivo de seu lugar de origem escrevem sobre e a partir da experiência da dispersão, produzindo o que Kobena Mercer compreende como “estética diaspórica”:

Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os “criouliza”, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico (MERCER, 1994 *apud* HALL, 2009, p. 33).

Reconhecemos facilmente esse quadro conceitual no próprio cerne das literaturas africanas, pelo menos as escritas em línguas europeias, fruto da colonização. Por outro lado, a obra de Mia Couto, por exemplo, não se realiza em situação de imigração, expatriação ou exílio do escritor. Isso não impede que o exílio, o êxodo e a imigração sejam temas recorrentes em suas criações ficcionais e, quiçá, de quaisquer literaturas surgidas do confronto com um sistema político-social excludente e desumanizador em que ora a exploração escravagista ora a inexistência de condições de sobrevivência digna deram o arranque para o adeus forçado da terra natal.

Para além da maioria dispersada por força dos conflitos armados, guerras, fome e perseguições políticas, são personagens-metonímias de africanos que se deslocam em busca de oportunidades nas grandes cidades. Aos que conseguem ou desejam retornar, a estranheza sobre a terra natal, provocada pelo distanciamento físico e temporal, torna-se tanto mais perturbadora à medida que outros fatores, como a ascensão social e vivências culturais diaspóricas, confluem para o que Hall denomina “tradução diaspórica”. A “reconversão” do sujeito diaspórico ao seu local sociocultural, podemos pressupor, torna-se momento de confrontação identitária e/ou geracional quanto mais, neste lugar de retorno, a força centrípeta da tradição se impuser à força centrífuga da tradução diaspórica. Neste caso, a síntese dialética torna-se solução viável.



## O sujeito diaspórico e a insularidade

A história que perpassa o romance moçambicano *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mía Couto, apresenta, como se sabe, o retorno do jovem narrador Marianinho à terra natal, a casa insular fluvial da família, por ocasião do enterro do avô.

Em aproximadamente onze dias, tempo de permanência do narrador na ilha (tempo da história narrada), o jovem vivenciará experiências inusitadas, como a correspondência “psicografada” com o próprio avô supostamente falecido. O fato de o morto Mariano não poder ser enterrado (o defunto não é declarado oficialmente morto, apesar de seu estado funéreo) compõe a atmosfera de mistérios que, por fim, será oportunidade de redescobertas identitárias para o filho/neto que ainda na infância fora deslocado de seu lugar de pertencimento, passando a reconstruir a sua identidade em situação diaspórica.

Em outras palavras, a vinda do mais-jovem Mariano ao seu espaço de nascença, ao seio de sua família e seus antigos fantasmas, será oportunidade para uma confrontação e “acerto de contas” com aquele sentimento de perda irremediável predita no momento de sua partida da ilha onde nascera para a cidade:

— Eu volto Avô. Esta é a nossa casa [disse Marianinho].  
 — 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. Aquele não seria o lugar de minhas cinzas. Assim fora com os outros, assim seria comigo (COUTO, 2003, p. 45).

No retorno à ilha, ao primeiro encontro com a avó, a velha matriarca o inquiriu sobre o quanto ele mantém os costumes da terra, após tantos anos vivendo na diáspora:

Após longa pausa, a Avó prossegue:  
 — Falo tudo isso, não é por causa de nada. É para saber se você pode ou não ir ao funeral.  
 — Entendo, Avó.  
 — Não diga que entende porque você não entende nada. *Você ficou muito tempo fora.*  
 — Está certo, Avó (COUTO, 2003, p. 32, itálicos nossos).

Em outros episódios é o próprio narrador quem assume o seu deslocamento e a necessidade de restabelecer laços:

Ter um avô assim era para mim mais que um parentesco. Era um laço de orgulho nas raízes mais antigas [...], *deslocado que estou dos meus*, necessitava dessa ligação como quem carece de um Deus (COUTO, 2003, p. 44, itálicos nossos).

Ao explicar o *modus operandi* da reintrodução de Marianinho ao seu local de nascimento, o avô-defunto diz, reiterando a necessidade das trocas culturais entre tradição e modernidade, escrita e oralidade:

Estas cartas são o modo de lhe ensinar o que você deve saber. Neste caso, não posso usar os métodos da tradição: *you already are far from Malinanes and your xicumbos*. A escrita é a ponte entre os nossos e os seus espíritos. Uma primeira ponte entre os Malinanes e os Marianos (COUTO, 2003, p. 126, itálicos nossos).

Para ouvir os ecos dos distantes “xicumbos”, o narrador precisará entregar-se, estar muito atento, conforme adverte o avô na segunda carta: “Estas cartas, Mariano, não são escritos. São falas. Sente-se, se deixe em bastante sossego e escute” (COUTO, 2003, p. 64). Saber escutar é, no limite, esquecer-se de si mesmo, para que mais profundamente seja gravado o que é ouvido (BENJAMIN, 1985, p. 205). Assim, o

avô-defunto revela nessa misteriosa correspondência: “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” (COUTO, 2003, p. 64).

## Tradição cultural e tradução diaspórica

A preocupação do avô é o restabelecimento dos laços familiares, o respeito pelo patrimônio, pela memória cultural e, mesmo, pela preservação física da comunidade desmantelada pela ganância dos novos mandantes, inclusive no seio da própria família. Tal é a magnitude da tarefa que o mais-velho atribui ao retornado: conhecer a si mesmo, conhecer os segredos da ilha e de sua gente, e trazer para a ilha um necessário entendimento do complexo processo de mudanças sociais instaurado na colonização, nas posteriores lutas de independência e seus rescaldos, que culminaram em novas bases de poder.

Mas como emergir do rio da diáspora, de um tempo vivido sob fraturas identitárias e colocar o mundo no devido lugar; um mundo que, afinal, já não é exatamente o seu?

No famoso ensaio “Da diáspora: identidades e mediações culturais”, Stuart Hall recorda que “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2009, p. 26-27). E, citando Ian Chambers, reitera:

Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio [*between*]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (interminável) viagem... (CHAMBERS *apud* HALL, 2009, p. 27).

Esse pensamento vai ao encontro do que transcorre na narrativa coutiana, visto que, em sua jornada extraordinária, Marianinho — o que veio de fora, mas era de dentro (COUTO, 2003, p. 173) — aprenderá com o avô que “cada homem é todos os outros. Esses outros não são apenas os viventes. São também os já transferidos, os nossos mortos. Os vivos são vozes, os outros são ecos” (COUTO, 2003, p. 56). No seu aprendizado espiritual, ele ouvirá todas as vozes, dispensando igual atenção aos vivos e aos mortos, trazendo os efeitos do passado, da memória e do inconsciente para dentro da linguagem e de lá embarcando numa “interminável viagem” de reaprendizado cultural.

Ao chegar ao seu lugar natal, a ilha Luar-do-Chão, o que chama a atenção do narrador são as marcas da destruição, ruínas: “Dói-me a ilha como está, a decadência das casas, a miséria derramada pelas ruas. [...] À primeira vista, tudo definha”. Mas o narrador acrescenta imediatamente: “No entanto, mais além, à mão de um olhar, a vida reverbera, cheirosa como um fruto em verão: enxames de crianças atravessam os caminhos, mulheres dançam e cantam, homens falam alto, donos do tempo” (COUTO, 2003, p. 28).

Nesta espécie de “diário de um retorno ao país natal”, o recém-chegado exprime a angústia do retornado e seu olhar desnudado sobre um lugar que, talvez, estivesse configurado como um espaço mítico de pertencimento, e procura em algum recôndito a poesia perdida, como nos versos de Césaire:

Cada um põe-se a comer o pão que o diabo mais próximo amassou até que o medo se desfaça invisivelmente nos finos areais do sonho, e vive-se verdadeiramente como num sonho, e bebe-se e grita-se e canta-se como num sonho, cochilando também como num sonho com pálpebras de pétalas de rosa, e o dia chega aveludado como um sapoti, e o aroma de chorume dos cacauieiros, e os perus que desfilam suas pústulas rubras ao sol, e a obsessão dos sinos, e a chuva / os sinos... a chuva / que repicam, repicam, repicam... / No fim da madrugada, essa cidade achatada — exposta... (CÉSAIRE, 2012, p. 81).



Este espaço insular que engloba a grande casa da família será para Marianinho local de “renascimento e pacificação das origens”, lembrando expressão de Ana Mafalda Leite (1998, p. 78). Por isso, a casa da família se afigurará como um espaço de refúgio em meio à decadência da ilha. A “decadência das casas, a miséria derramada pelas ruas...” contrasta com a figura imponente da casa, aconchegante seio materno. Digna de admiração e respeito, ela é personificada e parece sempre ter ali estado à espera do filho pródigo: “A grande casa está defronte a mim, desafiando-me como uma mulher. Uma vez mais, matrona e soberana, a Nyumba-Kaya se ergue de encontro ao tempo. [...] Eu teria residências, sim, mas casa seria aquela, única, indisputável” (COUTO, 2003, p. 29).

A casa, recorda Laura Padilha, citando Gaston Bachelard, é o espaço-do-viver que “retém o tempo comprimido”, sendo, portanto,

[...] um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem [...]. O passado, o presente e o futuro dão à casa dinamismos diferentes, dinamismos que frequentemente intervêm, às vezes se opondo, às vezes estimulando-se um ao outro. [...] Ela é corpo e alma (PADILHA, 2002, p. 79).

Nyumba-Kaya, cujo nome homenageia os familiares do norte e do sul, simboliza o corpo e a alma da família Mariano, é o espaço de integração: “Nyumba” é como se denomina “casa” nas línguas do norte, e “Kaya” é como se faz no sul; ou seja, é um símbolo de união entre os polos desse lugar ficcional que metaforiza a nação Moçambique. A reunião da família para o funeral revela as muitas faces dos Marianos: “Os convidados não paravam de desembarcar. [...] Haviam chegado os mulatos — é o ramo da família que foi para o Norte” (COUTO, 2003, p. 59). A velha casa que “se ergue de encontro ao tempo” parece enraizada na ilha, ou ainda, uma casa construída sobre a rocha, conforme a tradição judaico-cristã (ver *Evangelho segundo São Mateus 27.24-27*).

Eis a solidez e resistência que Marianinho deverá (re)incorporar para recuperar através da linguagem os elementos que faltam ao mosaico incompleto que já é para si, sujeito diaspórico, a ilha, suas gentes, suas tradições culturais. Não menos angustiante é o sentimento da perda deste lugar de pertencimento, simbolizado como pesadelo: “Sobre mim se abate uma visão que muito se irá repetir: a casa levantando voo [...]. E eu olhando a velha morada, a nossa Nyumba-Kaya, extinguindo-se nas alturas até não ser mais que nuvem entre nuvens” (COUTO, 2003, p. 29).

A essa consciência de uma necessidade umbilical, pressentida durante o retorno, contrapõe-se no sujeito diaspórico o desejo de preservação da memória, a qual

acaba quando se rompem os laços afetivos e sociais de identidade, já que seu suporte é o grupo social. É este que permite a reconstrução de memórias, pois quem desaparece é o indivíduo e não o grupo. Essa dimensão social da memória e da identidade explica também por que não podemos considerar identidade como um dado pronto, um produto social acabado; ao contrário, a identidade tem que ser percebida, captada e construída e em permanente transformação, isto é, enquanto processo. Logo, a identidade pressupõe um elo com a história passada e com a memória do grupo (FÉLIX, 1998, p. 42).

Assim também o receio do velho Mariano pela partida do neto se baseava na possibilidade de que o tempo corroesse os laços entre a família Mariano e Nyumba-Kaya. Marianinho retorna então em busca da

casa histórico-cultural [moçambicana], implantada no terreno de uma realidade temporal onde não é mais possível sonhar com qualquer espécie de volta às origens, mas onde o presente se deixa emprenhar por reminiscências, pelas quais se podem ressignificar o coração da terra e as centelhas de sua esperança (PADILHA 2002, p. 82).

O jovem educado no espaço da diáspora, cuja identidade foi modernamente “construída e [está] em permanente transformação”, representa o presente-futuro. Ao retornar a casa, ele deverá, como sentenciou o avô-defunto, ressignificar o coração de sua terra, para “salvar os que estão morrendo por desmérito do viver” e “para colocar o mundo no devido lugar” (COUTO, 2003, p. 64). O mundo encontrado no retorno do sujeito diaspórico jamais será o mesmo de sua partida e, no enredo de *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, o avô denunciava um mundo fora dos eixos, corrompido pelos excessos da modernidade (hipocrisia, ambição desmedida, criminalidade), tudo isso agravado pelo apagamento das tradições ancestrais. Sentencia o avô em uma das misteriosas correspondências:

Esta terra começou a morrer no momento em que começámos a querer ser outros, de outra existência, de outro lugar. Luar-do-Chão morreu quando os que a governam deixaram de a amar. Mas a terra não morre, nem o rio se suspende (COUTO, 2003, p. 195).

Para cumprir a missão redentora, o retornado deverá restabelecer a intimidade com o espaço-casa, revisitá-lo, procurar portas para as chaves que recebera logo na sua chegada:

Vou pelo corredor, alma enroscada como se a casa fosse um ventre e eu retornasse à primeira interioridade. O molho de chaves que a Avó me dera retilinta em minha mão. Já me haviam dito: aquelas chaves não valiam nada. Eram fechaduras antigas, há muito mudadas (COUTO, 2003, p. 111).

A casa e seu velho patriarca formam o elo que mantém a família unida, e a morte deste provoca o questionamento sobre o futuro: “Desaparece o velho Mariano e o que é que mais nos vai unir?” (COUTO, 2003, p. 147). A casa e o patriarca são como um só corpo: o patrimônio cultural que se está perdendo, um tempo que se está esgotando e que precisa voltar a ter contato com o presente para sobreviver no futuro.

Deste modo, Nyumba-Kaya e Luar-do-Chão afiguram-se como espaços dispostos naquele “mosaico incompleto”, um termo caro a Rita Chaves, “no qual as peças se perderam e/ou foram inadequadamente colocadas. O desenho, portanto, revela-se confuso...” (CHAVES, 2005, p. 215). Por extensão de sentido, essa incompletude se revela também no espaço interior, na subjetividade de cada uma das personagens que optou pelo total ou parcial apagamento de seu patrimônio histórico-cultural, para quem o desenho, na atualidade, se mostra confuso. É preciso retornar ao ventre de Nyumba-Kaya, reencontrar antigas fechaduras nos interstícios dessa atmosfera sombria.

Ao mesmo tempo, o espaço insular, de limitação e contenção (mas também de varandas que se abrem para as águas), é propício à representação ficcional de um país em processo de trans/formação, como é o caso de Moçambique. Segundo nos explica Ana Mafalda Leite:

A escolha (involuntária?) deste processo temático da insularização permite problematizar outros temas, como a ideia de nação, de cultura, a destruição e desagregação dos laços clânicos e do equilíbrio do interior, resultantes, em especial, dos efeitos da guerra civil, que alastrou, e ainda alastra, com seus resquílios de banditismo e corrupção, por estes países (1998, p. 69).

## Considerações finais

Marianinho, portanto, tem o desafio de colocar em harmonia um mundo em conflito. Terá a missão de religar os elos familiares, tornando cada homem “todos os outros”, sem esquecer os antepassados que ecoam nas vozes dos vivos. Para isso, deverá “incorporar” a casa de seus ancestrais à realidade do tempo presente, do seu próprio tempo diaspórico. Enfim, provocar a “emergência de um novo tempo, de um espaço cultural pluralizado, resultado da simbiose...” (LEITE, 1998, p. 76).



No entanto, o indivíduo é incapaz de efetuar a síntese temporal a partir de si mesmo. O homem e a sociedade são instâncias que inexistem isoladamente, ou seja, “não há ‘indivíduo’, mas apenas, e precisamente, ‘indivíduo’ na sociedade; não há ‘sociedade’, mas, apenas, e precisamente, ‘sociedade’ no ‘indivíduo’”, conforme nos ensina o sociólogo Leopoldo Waizbort (1999, p. 92).

Essa relação indivíduo-sociedade não se dá apenas entre contemporâneos, no tempo presente. No contexto social em análise, o esquecimento do passado histórico implicaria tanto o apagamento voluntário ou involuntário de um mundo ancestral (tradições culturais), bem como do passado mais recente (colonização), e levaria ao desarranjo social do presente e do futuro. As três instâncias (passado, presente e futuro) são assim indissociáveis. Os dados pertencentes ao mundo das tradições, por exemplo, não existem somente no repositório da memória, como algo passado, antes, eles são atualizados e participam do presente, como síntese: “‘Passado’, ‘presente’ e ‘futuro’ dependem das gerações vivas do momento. E, como estas se ligam constantemente, era após era, o sentido ligado a ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’ não para de evoluir”, na magnífica formulação de Norbert Elias (1998, p. 63). O conflito surge quando uma das dimensões (passado, presente, futuro) é desconsiderada no jogo da síntese temporal, fomentando-se sobretudo uma cisão entre passado originário e presente da diáspora.

Em *Um rio chamado tempo...*, os personagens que simbolizam essa dualidade temporal são os Marianos. De um lado, Dito Mariano, o mais velho “morto-vivo”, símbolo de um tempo imorredouro, um passado que resiste ao desaparecimento forçado, buscando no mais novo Marianinho o elo para a “longuíssima cadeia de gerações através da qual o saber é transmitido, pois uma vida individual é curta demais frente ao processo de aprendizagem...” (ELIAS, 1998, p. 34). Em meio a tantas ilusões e frustrações, o redentor é, assim, o retornado neto Marianinho, que surge como “centro de perspectiva” para a elaboração daquela síntese humana, num momento em que Luar-do-Chão, a terra-mãe, tenta acordar de seu sonambulismo, ou melhor, sair de um estado “cataléptico”, simbolizado pela morte mal morrida do avô Mariano.

Ao longo da viagem de formação, esse representante da geração moçambicana do pós-75 foi acumulando a experiência da tradição e associando-a ao conhecimento da modernidade que trazia consigo da diáspora. Marianinho não precisa abdicar das habilidades modernas conquistadas, nem em alguma instância negá-las. Antes, elas foram importantes para os propósitos que sua jornada acabou por lhe atribuir.

Dessa forma, as personagens de Mia Couto acrescentam muitos círculos à espiral de suas vidas, e aprendem a reconhecer os “círculos” socioculturais que vieram antes, os da tradição, e os agregam aos valores que traziam consigo, conforme explica Sueli Saraiva em *Boaventura Cardoso, Mia Couto e a experiência do tempo no romance africano* (2012, p. 142). Assim, tornam-se eles mesmos propulsores dessa espiral: a partir deles se dá a síntese entre passado, presente e futuro, em direção ao próximo círculo da espiral, e assim sucessivamente.

Refletir sobre as sociedades pós-coloniais de hoje e em seus dramas temporais como representações literárias da diáspora revela a pertinência das questões levantadas acima, isto é, de como equacionar as ancestrais tradições africanas, as marcas culturais identitárias, com um tempo de modernidades nem sempre proveitosas. As respostas a tais indagações, tão paradoxais quanto as próprias experiências do tempo, da memória e da linguagem, repousariam, assim, no jogo dialógico e espiralar entre o seu passado e o seu futuro.

## REFERÊNCIAS

- BAUMANN, Martin. Conceptualizing diaspora: The preservation of religious identity in foreign parts, exemplified by Hindu communities outside India. *Temenos* 31, 1995, p. 19-35.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Gláucia Renate. Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos. *Revista Trama*. Volume 10, Número 19, 1º Semestre de 2014, p. 37-47.
- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal. Diário de um retorno ao país natal*. Tradução Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: EdUSP, 2012.
- CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Cotia: Ateliê Editorial: 2005.
- COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FÉLIX, Loiva Otero. *História e memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al.]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SARAIVA, Sueli. *Mia Couto, Boaventura Cardoso e a experiência do tempo no romance africano*. São Paulo: Terceira Margem, 2012.
- VERTOVEC, Steven. Three meanings of "Diaspora", exemplified among South Asian religions. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*. Toronto: University of Toronto Press, v. 6, n. 3, p. 277-78, 1997.
- WAIZBORT, Leopoldo. "Elias e Simmel". In: NEIBURG et alii (org.) *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: Edusp, 1999, p. 89-111.

**Texto recebido em 31 de março de 2016 e aprovado em 24 de abril de 2016.**

