

# O SOLAR, O CÉU E A NAÇÃO: CONTINUIDADES E RUPTURAS NAS LITERATURAS DE PAÍSES DE COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

## THE MANOR, THE SKY AND THE NATION: CONTINUITIES AND RUPTURES IN THE LITERATURES OF FORMER PORTUGUESE COLONIZED COUNTRIES

*Maria Perla Araújo Morais<sup>1</sup>*

*Frederico José Andries Lopes<sup>2</sup>*

---

### RESUMO

Os estudos pós-coloniais enfatizam a necessidade de refletirmos sobre como países que passaram por uma colonização podem promover a manutenção das estruturas de poder imperial, quando não fazem uma crítica contundente das suas organizações sociais. Assim, na maioria desses países, faz-se necessário pensar sobre a resistência de pensamentos e ideologias que não promovem efetivamente a existência de uma sociedade afastada de antigos hábitos coloniais. No Brasil, por exemplo, a quase inexistência do debate pós-colonial propicia afirmações de que o colonialismo português foi cordial em comparação a outros. Acontece que ideias como essa instauram uma rede de causalidades que, interpretadas de maneiras diferentes ao longo do tempo, fazem com que o Brasil menospreze entendimentos econômicos, políticos e sociais sobre a sua constituição cultural. O debate pós-colonial deve ser promovido não só para desconstruir esse mito da colonização cordial, mas também para entender como esse engodo se relaciona à tentativa de não se pensar sobre por que alguns grupos encontram-se às margens da nação. Nossa proposta aqui é pensar sobre essa questão e relacioná-la à leitura de dois contos contemporâneos: “Entrada no céu”, do moçambicano Mia Couto, e “Solar dos Príncipes”, do brasileiro Marcelino Freire. São encenadas, nesses textos de dois países que passaram pela colo-

nização portuguesa, dinâmicas sociais muito afins a ambientes coloniais e pós-coloniais. Optamos por fazer esse estudo comparado porque os contos se explicam mutuamente quando estudados lado a lado.

PALAVRAS-CHAVE: Mia Couto; Marcelino Freire; pós-colonialismo

## ABSTRACT

Postcolonial studies emphasize the need of reflecting on how countries which suffered colonization still promote the maintenance of imperial power structures when they do not strongly criticize their social organizations. Thus in most of these countries it is necessary to think about the resistance of thoughts and ideologies that do not effectively promote the existence of a society away from old colonial habits. In Brazil, for example, the almost nonexistent postcolonial debate makes room to affirmations that Portuguese colonialism was mild in comparison to others. It happens that such ideas establish a network of causalities which, interpreted in different ways over time, cause Brazil to despise economic, political and social understandings about its cultural constitution. The postcolonial debate should be promoted not only to deconstruct this myth of cordial colonization, but also to understand how this deception relates to the attempt not to think about why some groups are on the margins of the nation. Our proposal here is to think about this issue and relate it to the reading of two contemporary short stories: “Entrada no céu” by Mozambican Mia Couto and “Solar dos Príncipes” by Brazilian Marcelino Freire. In these texts of two countries that have passed through the Portuguese colonization, social dynamics very similar to colonial and postcolonial environments are staged. We wrote this comparative study because the tales explain each other when studied side by side.

KEYWORDS: Mia Couto; Marcelino Freire; postcolonialism

O colonialismo é uma política de apropriação de territórios, estabelecida pela força militar ou coerção econômica de países que, movidos por interesses, expropriam e exploram a mão de obra autóctone, desvalorizando o mundo cultural e suprimindo direitos do colonizado. Foi um fenômeno alavancado pela expansão da Europa no século XVI, antecedendo o capitalismo e o acompanhando nas suas diversas fases (FERREIRA, 2014, p. 255). Em finais do século XIX e início do século XX, o projeto colonial será retomado em forma de imperialismo por países hegemônicos em relação a regiões não-hegemônicas<sup>3</sup>.

Se é certo atentar para essas acepções que aproximam os colonialismos, faz-se necessário também entendermos que cada um deles implementa dinâmicas próprias. A colonização portuguesa, por exemplo,

difere-se bastante de uma colonização vista como hegemônica, a britânica. Boaventura de Sousa Santos defende a ideia de que, por causa da condição semiperiférica de Portugal na Europa, o seu colonialismo se deu de forma subalterna. (SANTOS, 2003). Uma das explicações para entender essa condição estaria no fato de Portugal ter que administrar impasses quanto à implementação do capitalismo em seu território e nas colônias. No século XIX, Portugal passava por uma crise política por conta da discussão de ideias liberais em um ambiente de resistência monárquica, o que ocasionou várias insurreições nesse período. Em relação às possessões que reclamava para si no continente africano, terá que aceitar a Conferência de Berlim e a partilha da África entre os países hegemônicos. Além disso, o Ultimato Inglês foi amplamente criticado, sobretudo pelos republicanos portugueses.

No início do século XX, pressionado por potências econômicas europeias, Portugal abandona a fase “mercantil/escravista” que estabeleceu nos territórios africanos e adota um projeto de ocupação das colônias:

A passagem da fase mercantil/escravista à “ocupação efetiva” das colônias marca, de facto, a urgência do capital industrial e financeiro europeu em se apropriar directamente das matérias-primas, do controle da produção e dos meios de produção nos territórios ultramarinos. A economia-mundo, à medida que amplia sua consolidação, atribui a função subordinada e complementar ao continente africano. (CABAÇO, 2009, p. 34)

Como Portugal, dentro da Europa, não se constituía em potência hegemônica, seu colonialismo será diferente daquele considerado norma, como o colonialismo britânico. A condição semiperiférica de Portugal não produz uma imagem em que os colonizados pudessem se espelhar, uma vez que também ele estava subjugado economicamente a outros países europeus. Utilizando-se do texto de Shakespeare *A tempestade*, Boaventura de Sousa Santos defende que Portugal mirou-se no espelho de Próspero (metáfora do colonizador hegemônico) e no de Caliban (imagem do colonizado) dada sua situação de fronteira tanto em relação à hegemonia europeia quanto em relação aos países que colonizou. (SANTOS, 1999, p.133)

Essa constatação, no entanto, não equivale dizer que, pela especificidade, o colonialismo português tenha sido menos violento do que outros. De acordo com Cabaço, o componente racial será algo que estará em funcionamento como mecanismo de produção de dualismos irreconciliáveis na colonização:

A contradição fundamental da ordem colonial reside nesse dualismo insolúvel: a polarização “racial” é o aspecto principal dessa contradição. Ela se sobrepõe a todas as outras contradições (de classe, de religião, de gênero etc.) e as vicia, acentuando ou desvirtuando as dinâmicas intrínsecas de cada uma. O racismo alimenta-se do recíproco desconhecimento, afirma e confirma-se a cada momento nos ordenamentos hierárquicos e nas relações de poder (CABAÇO, 2009, p. 36)

A condição peculiar de Portugal frente aos colonizados foi interpretada como uma apologia à miscigenação, ideia usada para destacar a integração sem violência entre culturas. Mas, como vimos na citação acima, o componente racial será um instrumento amplamente utilizado para estabelecer distinções dentro da vida das colônias. Esse pensamento conciliador será fundamentado por Gilberto Freyre, sociólogo que, por meio da ideia do lusotropicalismo, defenderá que Portugal sempre soubera lidar de maneira conciliadora com os diferentes encontros culturais existentes na península ibérica. Além disso, o cristianismo ibérico corroboraria para essa vivência mais integrada com povos colonizados do que os protestantes:

A cordialidade característica do português nas suas relações com os povos e as raças de cor, cordialidade favorecida ou, talvez se possa dizer melhor, condicionada pelo extenso e profundo mestiçamento a que o levaram, no Brasil e noutras áreas, predisposições especialíssimas desenvolvidas nele desde tempos remotos e estimuladas pelas circunstâncias, também especiais, que lhe rodearam o esforço de conquista e de colonização realizado nos trópicos quase só com homens, é um traço que nos auxilia a compreender e a interpretar, não apenas a formação dos povos modernos de origem portuguesa, mas a sua situação atual: a situação atual das suas relações – de uns com os outros e de todos com Portugal. (FREYRE, 2010, p. 28)

É fácil perceber muitas inconsistências nessa linha de argumentação a favor do “colonialismo cordial”. Pensemos, por exemplo, que a convivência dentro da península ibérica de várias identidades nunca foi tão tranquila quanto Gilberto Freyre quer acreditar. Além disso, vemos uma vontade do lusotropicalismo tentar se desvencilhar de países de religião protestante, creditando a eles uma exploração capitalista da qual, conscientemente, não querem participar. Entretanto, como essas ideias são fomentadas pelo Estado Novo português, possivelmente elas foram acionadas para justificar as limitações quanto à inserção no sistema capitalista que o país enfrentou.

A Inglaterra tinha estabelecido o modelo de colonização que Portugal teria que acatar, como a construção de infraestruturas para o escoamento da produção da África do Sul e da Rodésia e uma administração direta para que a ocupação se tornasse efetiva. Portugal também tinha que desmontar o Império de Gaza, com expedições militares, para se fixar no sul. Cabaço explica que, com essas delineações para a instauração do Estado colonial, Portugal se viu “envolvido no esforço militar, endividado, carente de recursos humanos e materiais” (CABAÇO, 2009, p.70), o que proporcionou a abertura da colônia para o capital estrangeiro. Nesse sentido, Portugal administrou de maneira “terceirizada”, quando dividiu a colônia em quatro grandes áreas que foram exploradas por concessionárias através da concessão da metrópole.

Quanto aos autóctones, Portugal assumiu a política assimilacionista dentro da sociedade colonial e apostou na extensão da noção de pátria e nação a todo o seu império ultramarino. Entretanto, o princípio libe-

ral utilizado para promover a unidade e igualdade na Europa, nas colônias, teve que estar exposto ao princípio do capital para justificar a exploração da mão de obra do autóctone. Nesse sentido, a igualdade nunca seria plena numa acepção urdida nos nacionalismos europeus.

Em relação aos chamados “indígenas”, a discussão varia de acordo com as mudanças políticas da metrópole e eleição de projetos econômicos diversos, propiciando observar que o estatuto do autóctone estará relacionado a questões de trabalho dentro do ambiente colonial e não a projetos emancipatórios.

Pensar nessas especificidades nos ajuda a entender porque, em países expostos a essa colonização subalterna, sistemas de valor de países hegemônicos são sempre a medida de todos os projetos de desenvolvimento. Esquecendo as reais circunstâncias que fazem os países hegemônicos defenderem a sua leitura de progressismo e de modernidade, não fazemos uma crítica consistente às epistemologias do poder que nos colonizam ainda hoje.

A crítica pós-colonial questiona de maneira contundente as estruturas de poder imperial, sobretudo aquelas epistemologias responsáveis por embasar a entrada dos países que foram colônias na modernidade política, econômica e social. Principalmente porque, a despeito da euforia das identidades após as independências, o pós-colonialismo centra-se também sobre os impasses e continuidades de práticas do mundo colonial. Boaventura de Sousa Santos vê no conceito de pós-colonialismo duas acepções:

Na primeira acepção o pós-colonialismo traduz-se num conjunto de análises econômicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, sua base social, sua institucionalidade e sua inserção no sistema mundial, as rupturas e continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais etc. Na segunda acepção, insere-se nos estudos culturais, lingüísticos e literários e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de representação e os processos identitários. Nessa acepção o pós-colonialismo contém uma crítica, implícita ou explícita, aos silêncios das análises pós-coloniais na primeira acepção. (SANTOS, 2003, p. 26)

As “rupturas e continuidades” com as ex-metrópoles podem reorganizar neocolonialismos, apontando para o fato de que não só certas ideias coloniais continuam como também agora elas encontram-se disseminadas e incorporadas a certas práticas sociais de maneira que é muito difícil delimitá-las.

Em países de independência recente, como os países africanos colonizados pelos portugueses, a literatura pós-colonial questiona permanências e os projetos de construção identitária após a independência. Entretanto, cada colonialismo gera uma reflexão pós-colonialista diferente. Para Benjamin Abdalla Júnior, “são muitos os pós-colonialismos” (ABDALLA JÚNIOR, 2012, p. 55)

A condição semiperiférica de Portugal proporcionou que as colônias desenvolvessem dinâmicas próprias com relação à metrópole e outros centros hegemônicos, bem como dentro das suas próprias fronteiras, ao lidar de maneira bastante problemática com alguns grupos sociais e culturais. Thomas Bonnici enumera aspectos do pós-colonialismo na literatura:

(...) para um aprofundamento maior na análise da literatura pós-colonial, são necessárias investigações sobre a hegemonia britânica, a periferação e a subalternidade de Portugal colonizador, a ausência de um sujeito colonizador e soberano (em contraste com o colonizador britânico que se tornou metáfora do império) (TOLLER GOMES, 2006), a dupla colonização brasileira, a atenuação de autoridade colonial (reciprocidade entre colonizador e colonizado) e a ambivalência dos vários colonialismos (colonização dos indígenas, dos sujeitos africanos escravizados, dos “hereges”) (BONNICI, 2012, p.321)

É difícil delimitar um discurso pós-colonial no Brasil porque nosso colonialismo foi difuso, caótico e capilarizado, na medida em que as elites econômicas se impuseram o *status* de verdadeiros colonizadores, propiciando um surgimento de um Estado que defendia, ao mesmo tempo, um discurso moderno e também conservador. Por isso, Boaventura de Sousa Santos enfatiza que, em territórios colonizados por Portugal, há uma atenção para “uma engenharia de injustiça social, de dominação e de opressão que dispensa os binarismos modernos em que assentou até agora o pós-colonialismo — local/global, interno/externo, nacional/transnacional” (SANTOS, 2003, p. 51).

Com relação à literatura brasileira, notamos que o cânone sobre o qual ela está assentada e a maneira usual de entendê-la reproduz uma percepção de nação de acordo com um projeto eurocêntrico, masculino e branco. É que, ao estudarmos a literatura brasileira a partir do entendimento exclusivo da historiografia literária, estaríamos, como o professor Silviano Santiago metaforizou, observando o “espírito do Ocidente à procura de uma nova morada nesta nossa parte do mundo.” (SANTIAGO, 2014, p. 3) Silviano Santiago questiona esse entendimento da nossa literatura ao atentar para o fato de que, se pensarmos assim, estaríamos suprimindo a possibilidade de considerar literatura o que uma grande parcela da população produz ou também não observaríamos a maneira como certas identidades são descritas nos textos literários. De acordo com Thomas Bonnici:

O cânone brasileiro, construído sobre a ideologia da nação imaginada pelas elites econômica e intelectual, necessita de um processo de desmistificação e de uma profunda reavaliação para sua reestruturação, que deve levar em conta a subversão do imobilismo identitário hegemônico e a inclusão negada. (BONNICI, 2012, p. 328)

Bonnici compara o cânone da nossa literatura com a narrativa moderna da nação brasileira. Seguindo esse raciocínio, a nação seria um projeto excludente assim como o nosso cânone literário. Reproduzindo a ideia de nação construída de maneira homogênea e linear, a literatura torna-se um projeto que exclui outros produtores de sentido e vê como natural a descrição de certas identidades de maneira subalternizada. São excluídas do discurso sobre a nação e da literatura as “contra-narrativas” nacionais:

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais- perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural – a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo. (BHABHA, 1998, p. 211)

A crítica pós-colonial estaria atenta às permanências de estruturas de poder, mesmo depois de, aparentemente, emancipadas as nações e as tentativas de se produzir uma narrativa totalizante que desautorize as legítimas demandas de identidades culturais. Se observássemos o cânone instituído na literatura brasileira a partir de uma leitura pós-colonial, veríamos como suprimimos leituras problematizadoras das relações coloniais. Poderíamos encontrar temas muito afins a leituras pós-coloniais, se quiséssemos procurar as contra-narrativas da nação em nossa literatura:

(...) destacam-se os temas pós-coloniais do encontro, deslocamento, hegemonia branca, exclusão, rasura de personagens e eventos, antropofagia e hibridismo cultural, entre-lugar, miscigenação, resistência, re-visão histórica e resposta à história oficial, problematização do processo civilizatório e evangelizador, formação da subjetividade e da voz. (BONNICI, 2012, p.332)

A descolonização da Literatura Brasileira passa por um entendimento de que também podemos ser pós-coloniais se operarmos dentro de sistemas de sentidos que façam emergir as identidades culturais silenciadas, ou seja, se encararmos as relações e assimetrias de poder dentro de nossa história cultural.

Nos contos a seguir, faremos uma leitura pós-colonial proporcionada principalmente por um estudo comparado. O conto “Entrada no céu”, do moçambicano Mia Couto, trata de um ambiente colonial em que está posta a impossibilidade de alguns grupos entrarem no céu. Na história de Marcelino Freire, “Solar dos príncipes”, o céu moçambicano se reproduz num solar brasileiro que também poucos podem usufruir. Os dois espaços se constituem em alegorias que apontam para nações construídas a partir de discursos excludentes.

## OS ELEITOS DO REINO DE DEUS

Em “Entrada no céu”, conto que pertence ao livro *O fio das Misangas*, de Mia Couto, vemos um discurso que traz à cena uma implosão de sentidos relacionados principalmente ao imaginário cristão que a colonização europeia tenta fixar em territórios africanos. Esse arquivo europeu, representado aqui pela religião cristã, e sua pretensa universalidade são discutidos e reavaliados nessa narrativa pela memória de um homem que volta ao tempo em que era catequizado nas colônias a fim de se confessar pela última vez com um padre. Portanto o discurso é revisionista da situação colonial, se instaurando como uma crítica pós-colonial. O conto resiste a uma imagem que localiza no espaço do colonizado o vazio, que seria preenchido pelas instituições e sentidos dos colonizadores:

A desqualificação dos indígenas como primitivos e selvagens é uma constante desses relatos, e com ela a desqualificação dos portugueses que se misturavam com eles e adotavam seus modos de vida. (SANTOS, 2003, p. 37)

Santos chama atenção nessa passagem sobre o imaginário que fomentará a identidade subalterna dos colonizados, mas igualmente discute a particularidade portuguesa dentro do paradigma colonial. Esse aspecto fica explícito em algumas passagens do conto: “Depois, veja: eu não falo inglês. Mesmo em português, eu só rabisco fora da cartilha. Já estou a ver lá o letreiro, ao jeito dos filmes: welcome to paradise! E não mais saberei ler” (COUTO, 2009, p.78) Ao mostrar a importância do inglês dentro do ambiente colonial, o narrador nos revela o colonialismo subalterno português.

“Entrada no céu” narra a história de um homem cômico desses colonialismos, que, à primeira vista, está numa espécie de confissão a um padre, mostrando muita perspicácia para discutir em pé de igualdade as lições que aprendera na catequese colonial. Sabemos desse interlocutor por meio dos diversos vocativos que são citados no texto:

Se faça-me o favor, senhor padre, me diga: (...) (COUTO, 2009, p.77)

Porque o que acontece, caro Excelentíssimo Padre, (...) (COUTO, 2009, p.78)

- *Quero ser santo, senhor padre.* (COUTO, 2009, p.79)

Vemos o distanciamento entre o narrador e o padre bem marcado pela dupla forma de se referir ao pároco: “senhor padre” e “caro Excelentíssimo Padre”. Ao se servir da acumulação de pronomes de tratamento, os quais são estranhos à natureza do lugar social do padre, o narrador nos revela uma maneira subversiva de lidar com essa “formalidade” e desmascara a relação de poder entre religião e Estado colonial.

Essa forma perspicaz de entendimento do papel social do padre reafirma-se quando descobrimos que seu nome é Padre Bento. Duplamente abençoado pelo nome, era ele o responsável pela catequese do

narrador da história. A ironia do nome confirma-se ao longo da narrativa, já que padre Bento não era muito afeito a escutar ou explicar as dúvidas que o narrador tinha na catequese:

Nada é repetível, tudo é repetente? Era o que eu perguntava na catequese. E mais buscava, em clareza:

*-A vida, Santo e Deus, tem segunda via?*

O padre Bento não queria nem escutar: só a dúvida, em si, já era desobediência. (COUTO, 2009, p. 77)

Está posto, na passagem, uma forma de interferência produtiva do narrador nas questões religiosas apresentadas por Padre Bento. O rapaz quer ressignificar o que aprende na catequese, por isso a interrogação e o jogo de linguagem no começo do parágrafo: “Nada é repetível, tudo é repetente?”. Poderíamos pensar que “repetível” faz menção à maneira como a vida é (sem repetição, porque única) e o “repetente” apontaria para como somos nessa vida: “pecadores”, aqueles que não aprendem com lições. Ao notar essa diferença, o homem comporta-se não como uma página em branco, mas como uma identidade que tenta articular seu mundo ao que se apresenta para ele. Ele reordena as expressões correntes do discurso cristão como o pleonasma “Santo Deus” e prefere “Santo e Deus”.

Ao contrário desse narrador que, pelo modo como articula sua fala, parece estar aberto à discussão, o padre institui a imagem de alguém que usa a autoridade que lhe é conferida pela religião para não promover nenhum diálogo. O simples fato de perguntar é lido, de acordo com essa autoridade, como uma rebeldia, já que questionar é estar em pé de igualdade com aquele que produz o sentido. Pautado no monólogo cultural, o padre reproduz, em suas práticas discursivas, o abismo que deve ser construído entre o narrador e o mundo cristão. O saber/poder é um mundo a que o narrador não deve ter acesso a não ser de forma passiva.

Com esse movimento, vemos que o narrador procura desarticular vários estatutos da cultura branca, europeia e cristã, principalmente o da posse do discurso: quem fala no conto é o narrador. Sobre esse aspecto, poderíamos ver o conto encenando a questão da fala da subalternidade. O sujeito subalterno é ficcionalizado na narrativa de maneira a responder ao silenciamento que lhe é proposto, mesmo que saibamos da problemática que envolve essa dinâmica:

Não estou, no entanto, me referindo a intelectuais e estudiosos da condição pós-colonial, como Shastri, quando digo que o Outro como Sujeito é inacessível para Foucault e Deleuze. Estou pensando na população em geral- não especialista ou acadêmica- ao longo de espectros de classes, para quem a episteme opera sua silenciosa função de programação. Sem considerar o mapa, sobre qual matriz de “opressão” eles poderiam colocar essa multitude heterogênea? (SPIVAK, 2010, p. 53-54)

Mia Couto, ao criar um narrador que fala a partir de um lugar de subalternidade, encena a “silenciosa função de programação” da episteme, de que fala Spivak. Entretanto, ao mesmo tempo que faz isso, deixa exposto a falta, espaço onde se articula a dinâmica da confissão do narrador.

Dessa forma, o narrador vai descortinando toda a opressão a que esteve sujeito dentro do imaginário criado pelo Padre Bento. É interessante nesse sentido o fato de pôr a prova até a Língua Portuguesa, representante que é dessa opressão: “E mais buscava, em clareza” (COUTO, 2009, p.77). A Língua Portuguesa, construída a partir de valores etnocêntricos, mostra-se plena de expressões e palavras que instituem uma sobrevalorização cultural. O narrador, ao explicar que o padre, na realidade, não esclarece nada, denuncia que a expressão “em clareza” só poderia estar associada à cor e ao referencial de mundo dos brancos.

A partir dessa expressão, somos forçados a concordar que Padre Bento não estabelece um diálogo em nenhum sentido, porque todos os seus ensinamentos só reafirmam o mundo que representa. Montar o texto sob a forma de uma conversa seria uma estratégia do narrador denunciar essa lógica reversa da postura do padre: não há diálogo quando o que se ensina é centrado no mundo de quem detém a autoridade de ensinar. O que o padre “ensina” é uma maneira de silenciar e anular o narrador:

*-Quero ser santo, senhor padre.*

E o senhor se ria. Que santo não podia. E por quê? Porque santo, dizia, o senhor, é uma pessoa boa.

*-E eu não sou bom?*

*-Mas santo é uma pessoa especial, mais único que ninguém.*

*-E eu, Padre, sou especialmente único. (COUTO, 2009, p. 79)*

O narrador desmascara essa delimitação de características das quais o narrador não poderá usufruir: valores ligados à bondade, santidade, originalidade. Para qualquer bem cultural ou simbólico que o narrador queira almejar, vemos a criação imediata de obstáculos que são delineados de maneira a demonstrar o “capricho” na história do padre. Ao mesmo tempo, essas categorias que o padre escolhe para impossibilitar o acesso à santidade por parte do narrador se configuram em aspectos importantes para a constituição de um sujeito. Fica delineado, então, a política representativa a partir da qual o narrador está sendo pensado. De acordo com Spivak, estaríamos, com essa estratégia, frente a uma “violência epistêmica”:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade. (SPIVAK, 2010, p. 47)

Mas o narrador resiste a essa política representativa que torna precária a constituição do sujeito, ressignificando as abstrações que o padre tenta apresentar (o reino dos céus):

Se faça-me o favor, senhor padre, me diga: cuja essa entrada no Paraíso é à moda da raça, ou das cláusulas de sermos um zé-alguém? Os pretos como eu, salvo sou, apanham licença? Ou precisam pagar umas facilidades, encomendar um abre-boca nalgum mandante? (COUTO, 2009, p. 77)

O narrador desloca o sistema de representação do padre da abstração para uma concretude marcada pela exclusão e preconceito. Dessa forma, acaba denunciando o sistema de exclusão a que está exposto tanto no reino dos céus como na terra. Entremear as duas realidades dá a noção de que o narrador é consciente de que, criamos uma normatização no Estado colonial para a exclusividade de acesso a certos bens e espaço, a lógica no céu seguirá esse mesmo delineamento. Afinal, trata-se de um céu branco criado a imagem e semelhança de quem o reproduz nas colônias. O conto denuncia que o céu cristão é montado como mais um instrumento de exclusão, tornando-se, portanto, um meio de controle e impossibilidade de que o narrador se efetive como sujeito.

Quando o narrador expõe essa dinâmica a partir de um discurso inquiridor, ele está reclamando para si um espaço de sujeito que as práticas discursivas coloniais tentam impedir. Acontece que essa resposta pertence ao discurso da memória, uma vez que a narrativa se passa depois que o aprendizado da catequese passara:

Porque o que acontece, caro Excelentíssimo Padre, é que eu estou morrendo, escoado em sangue, por vontade do meu desviver. Vê este punhal? Não foi com ele que me golpeei. Há muito que pego na faca não pelo cabo, mas ela navalha. (COUTO, 2009, p. 78)

Nesse segundo momento, o da rememoração, o sujeito se reconstrói de forma a responder e efetivar-se na resposta. É no discurso da memória que ele consegue se reorganizar, se ficcionalizar a ponto de responder à opressão que sofrera. De acordo com Márcio Seligman-Silva, esse processo de ficcionalização é comum em vítimas de episódios traumáticos. Para o professor:

Sabemos que dentre os sonhos obsessivos dos sobreviventes consta em primeiro lugar aquele em que eles se viam narrando suas histórias, após retornar ao lar. (SELIGMAN SILVA, 2008, p. 66)

Na passagem, o professor expõe a relação entre narrar o trauma e o “retorno ao lar”. Mais à frente na sua argumentação, deixará claro que recorrer à narração de episódios de extrema violência significa para quem narra a possibilidade de estabelecer uma ponte com os outros e, por isso, renascer:

A narrativa teria, portanto, dentre os motivos que a tornavam elementar e absolutamente necessária, este desafio de estabelecer uma ponte com “os outros”, de conseguir resgatar o sobrevivente do sítio da outridade, de romper com os muros do *Lager*. A narrativa seria a picareta que poderia ajudar

a derrubar este muro. A circulação das imagens do campo de concentração que se inscreveram como uma queimadura na memória do sobrevivente, na medida em que são aos poucos traduzidas, *Über-Setzte*, transpostas, para “os outros”, permite que o sobrevivente inicie seu trabalho de religamento ao mundo, de reconstrução da sua casa. Narrar o trauma, portanto, tem em primeiro lugar este sentido primário de desejo de renascer. (SELIGMAN-SILVA, 2008, p. 66)

A narrativa, portanto, exerce um papel fundamental para que os que passaram por episódios traumáticos resgatem a humanidade perdida no evento e se religuem com a comunidade para, assim, renascerem. No conto, a rememoração da violência epistêmica, a que o narrador estava exposto, tenta resgatá-lo de uma zona desconfortável. Ao fazer isso, na rememoração, resgata sua individualidade, responde e interroga, retirando-se da objetificação por que passara. São provas dessa retomada do controle da vida os vários procedimentos acionados para entender o reino dos céus, inclusive o de pautar-se no mundo concreto do Estado colonial e toda sua normatização, em que é excluído por vários instrumentos disciplinares:

Aquilo lá, nos porões celestiais, requer devida licença. E mais eu perguntava: quem executa essa triagem, à entrada do paraíso? Um encartado porteiro? Um tribunal com seus veneráveis julgadores? (...) (COUTO, 2009, p.77)

Exemplo: a pessoa pode sair directamente da aldeia para o céu? Assim, sem passar devidamente pela capital, nem estar documentado com guia de marcha, averbada e carimbada nas instâncias? (COUTO, 2009, p. 78)

Outro índice de renascimento pela narrativa diz respeito ao episódio final em que, por mais paradoxal que seja, notamos que o narrador está morrendo. Esse procedimento pode ser visto até na alegoria cristã em que o Messias morre para que todos renasçam. O narrador morre no final indicando que, na realidade, está renascendo, porque a verdadeira morte estaria no silenciamento:

Agora que pouco me resta, meu peito já não escuta senão a música desse baile onde a mulata Margarida me aguarda, braços estendidos a dar razão ao meu adiado viver. (COUTO, 2009, p. 80)

Nesse sentido, sua subversão mais efetiva é entrar não no céu cristão, mas no baile dos seus sonhos. O narrador, nesse momento, retoma uma situação em que, por engano, conseguiu entrar num espaço que não era reservado para pessoas negras. O baile do Ferroviário era uma festa para poucos e acontecia no final de ano. O interesse do narrador pelo baile não era tanto a entrada, mas quem encontraria lá dentro: a mulata Margarida, por quem era apaixonado. Se o baile é o reflexo do céu, vemos que o que o padre manda buscar e o que o narrador procura são bem diferentes.

Confundido com trabalhador para o baile, o narrador consegue entrar e reflete, ironicamente, se no céu também não poderia contar com a sorte e ser confundido com trabalhadores.

No baile, ele é humilhado por Margarida porque ela não se interessa pelo narrador pelo fato de ele ser negro e ela uma mulata: “Entrei no baile do Ferroviário, sim. Mas fiquei fora do coração da mulata Margarida. A moça nem deu deferimento de me olhar à distância, fria e ausente. Branca entre os brancos” (COUTO, 2009, p. 79). O golpe final é não ser reconhecido por Margarida, porque na colônia até o amor aparece colonizado.

Em Moçambique, a formação do Estado colonial instituía a necessidade de se tornar um assimilado, fazendo com que o autóctone abdicasse da cultura e das línguas locais para poder usufruir dos privilégios do mundo português. José Luís Cabaço nos explica essa condição antes do Estado Novo:

A distinção entre *não indígenas* e *indígenas* – que em Moçambique ganha força jurídica a partir da publicação de uma portaria do Governo da colônia em 1917 – é um instrumento decisivo no processo de institucionalização da segregação laboral.

Com aquele diploma legal, só os *assimilados*, legalmente *não indígenas* (embora socialmente discriminados), passavam a gozar do mesmo estatuto jurídico dos colonos, subordinando-se, como estes, ao regime vigente na metrópole. As elites africanas reagiram com veemência ao conteúdo racista da portaria, que, além de inconstitucional, era vivido como uma afronta e uma humilhação. (CABAÇO, 2009, p. 108)

Na classe de assimilados, há que se considerar a classe dos mulatos, filhos de brancos e negros, como a mulata Margarida. Margarida, “branca entre os brancos”, não reconhece o narrador e prefere uma outra identificação racial.

Impedido de entrar no céu e no coração de Margarida, por causa de questões raciais, o narrador subverte as impossibilidades criando uma segunda via onde não haveria céu, inferno, santos, só o amor. Por isso, afirma: “A vida, sim, tem segunda via. Se o amor, arrependido de não ter amado, assim o quiser.” (COUTO, 2009, p. 80). Nesse final, há uma problematização do discurso colonial, porque o narrador cria uma saída da morte em vida para a vida na morte: o sonho e o amor se realizando no fim da narrativa.

## A QUEM PERTENCE UM SOLAR?

O conto de Mia Couto abre espaço para discussão da violência instaurada dentro de ambientes coloniais. Centra-se numa questão simbólica, a entrada no céu, para pensar que, em ambientes coloniais, tudo aparece colonizado (MEMMI, 1977). Com Marcelino Freire, em “Solar dos príncipes”, observamos uma tentativa de subversão de espaços demarcados historicamente. Não se reporta a um ambiente colonial, mas pós-colonial,

como a realidade brasileira, em que a permanência de certas práticas sociais leva a instaurarem demarcações visíveis entre o que pode ou não ser compartilhado, entre bens e espaços que podem ou não ser acessados. Nesse sentido, o conto de Marcelino Freire é uma tentativa de chamar atenção para uma realidade que, por meio de discursos diversos, faz a manutenção de hábitos e imagens de exclusão para determinados grupos étnico-raciais.

“Solar dos Príncipes”, conto pertencente ao livro *Contos negreiros*, de Marcelino Freire, apresenta um título anacrônico, já que a ação da narrativa se passa em ambiente moderno. A palavra “solar” nos reporta a habitações antigas que abrigam linhagem de nobres ou de uma família de elite. Essa informação vem acompanhada por outro vocábulo, “príncipes”, que nos remete a uma realidade absolutista, em que o poder é garantido pela consanguinidade. O título, portanto, aponta para um símbolo de riqueza, influência política de famílias que tradicionalmente se mantêm no poder de forma exclusiva. Como trata-se de uma minoria que pertence a esse solar, essas construções podem ser vistas como pertencentes a poucos eleitos, se fôssemos utilizar a ideia existente no conto de Mia Couto.

Entretanto, no conto de Freire, não há nenhum solar antigo, se não um moderno, que aparece em forma de um condomínio. Associar o condomínio a um solar é descortinar a manutenção das mesmas práticas de exclusão e de poder que existem em sociedades que passaram por processos coloniais. Notar essa transposição de espaços ao longo do tempo equivale perceber a eternidade do céu do escritor moçambicano. A vida eterna, nesse sentido, é reservada aos moradores de solares-condomínios, que se perpetuam indefinidamente ao longo do tempo. O título anacrônico faz menção à ideia equivocada de mudança que a sociedade brasileira moderna defende: uma mudança superficial porque o que fica nítido é a permanência de certas práticas de exclusão social. O solar dos príncipes de ontem, o céu branco presente no conto de Mia Couto aparecem reduplicado no condomínio de hoje.

O conto trata da história de um grupo de jovens que quer fazer um documentário em um condomínio de luxo, entretanto acaba sendo confundido com ladrões pelo porteiro. Isso porque o porteiro faz uma leitura preconceituosa dos jovens negros e moradores do Morro do Pavão.

Poderíamos relacionar o solar, suas fronteiras e seus moradores a uma construção que reproduz metonimicamente a narrativa moderna da nação. De acordo com Bhabha, toda nação também é uma narração que se constrói a partir de várias estratégias visando à criação de uma comunidade. As comunidades nacionais se construiriam em torno da metáfora do “muitos como um”, instituindo uma pedagogia que tenta homogeneizar a nação. (BHABHA, 1998) O solar é a nação, sempre apegada ao passado, plena de fronteiras internas e de passados arquivados, a quem se dirigem perguntas vistas como ilegítimas e vazias em prol de uma homogeneidade social. Seus cidadãos são sempre os mesmos, em solares, em condomínios ou em céus coloniais.

No conto, os jovens tentam documentar essa vida de condomínios, alegando que, se todos sobem o morro para fazer documentários sobre a pobreza, seria a hora de eles fazerem o mesmo em relação à riqueza. Portanto, o grupo tem noção da objetificação a que estão expostos num discurso midiático e querem, ao invés disso, serem atores sociais. Mas devido às traduções equivocadas a que estão expostos pelo porteiro acabam sendo confundidos com ladrões ou trabalhadores que prestariam algum serviço no condomínio:

Quatro negros e uma negra pararam na frente deste prédio.

A primeira mensagem do porteiro foi: “Meu Deus” A segunda: “O que vocês querem?” ou “Qual o apartamento?” Ou “Por que ainda não consertaram o elevador de serviço?” (FREIRE, 2008, p. 23).

O narrador inicia o conto marcando os jovens por uma questão racial. A citação ainda apresenta uma presentificação da ação, um aqui e agora do qual todos faríamos parte: personagens, narrador e leitor, todos parados frente a um impasse social que ameaça a vida de privilégios dentro do condomínio. Esse procedimento é recorrente no texto porque várias vezes vemos o narrador englobando todos na ação.

O porteiro se constitui naquele que fará a manutenção das fronteiras do condomínio, promovendo o que o “solar” entende como segurança e proteção. Lido da perspectiva dos jovens, essa noção de segurança e proteção é uma narrativa acionada para fazer a manutenção da existência do condomínio-solar-nação, deslegitimando demandas de direitos sociais de grupos vulneráveis. Há a construção de uma narrativa social que justifica as fronteiras dos condomínios, desses espaços privados onde impem ilhas de prosperidades e direitos, se contrapondo a outros espaços que, midiaticamente, são transformados em territórios de violência e, por isso, passíveis de ocupação (até militar). Essa contraposição mostra bastante afinidade com políticas econômicas maiores que querem transformar qualquer cidadão em consumidor, como explica Néstor García Canclini (CANCLINI, 1999) e querem criminalizar grupos que, historicamente, são espoliados de direitos, cidadania e silenciados quando denunciam esse projeto. O Estado brasileiro se apoia na retórica da segurança e proteção contra a violência, embora claramente o que está sendo posto em prática é uma política de extermínio de populações vulneráveis. Esse tipo de prática do Estado deslegitima as demandas sociais desses grupos vulneráveis porque acaba reforçando imagens que relacionam essas populações a estereótipos de desordem e violência, ao mesmo tempo em que tira o foco do debate sobre direitos sociais para o combate à violência. Estamos diante, então, de tecnologias do poder, acionadas em prol do atavismo social dentro das fronteiras da nação.

Para que o condomínio-solar-nação exista, será necessária a criação de narrativas e postos que defendam sua legitimidade, assim como, para a existência de um Estado, há que se criar instituições que resguardem

a sua existência. Foucault, em *Vigiar e Punir*, nos fala do poder disciplinar a que o Estado recorre para manter sua hegemonia. Nesse sentido, identifica várias instituições que promoverão essa disciplina e, conseqüentemente, a figura do Estado:

A “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia. E pode ficar a cargo seja de instituições “especializadas” (as penitenciárias, ou as casas de correção do século XIX) seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (as casas de educação, os hospitais), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder, (...) seja enfim de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva mas principalmente fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (a polícia) (FOUCAULT, 1987, p. 189).

O padre na história de Mia Couto é um instrumento de manutenção de uma hegemonia e, no conto de Marcelino Freire, quem está ocupando esse lugar é o porteiro, que reproduz, a fim da suposta proteção, discursos e práticas de exclusão do condomínio.

A tradução apressada a que o porteiro recorre reafirma o preconceito e não a proteção, impedindo que os jovens se expliquem ou mostrem que estão ali como sujeitos. Qualquer demonstração de ação é encarada com receio ou como se fosse uma ameaça:

“Estamos fazendo um filme”, respondemos.

Caroline argumentou: “Um documentário”. Sei lá o que é isso, sei lá, não sei. A gente mostra o documento de identidade de cada um e pronto.

“Estamos filmando.”

Filmando? Ladrão é assim quando quer sequestrar. Acompanha o dia-a-dia, costumes, a que horas a vítima sai para trabalhar. O prédio tem gerente de banco, médico, advogado. Menos o síndico. O síndico nunca está (FREIRE, 2008, p. 23).

O porteiro, como podemos ver, desloca todas as explicações dadas para que tudo confirme suas suspeitas: os jovens queriam roubar o edifício. Como são objetificados pelas práticas sociais, qualquer tentativa de subverter esse imaginário é traduzida para a expressão da violência. Os jovens, vistos como objetos, não podem reagir. Se reagem, os estereótipos são acionados para justificar a violência contra eles. As ações são convenientemente interpretadas de maneira equivocada e sempre vistas sob uma ótica que quer promover a exclusão:

Vimos gravar um longa-metragem.

-Metra o quê?

Metralhadora, cano longo, granada, os negros armados até as gengivas. Não disse? Vou correr. Nordeste é homem ou não é homem? Caroline dialogou: “A ideia é entrar num apartamento do prédio, de supetão, e filmar, fazer entrevista com o morador.”

O porteiro: “Entrar num apartamento?”

O porteiro: “Não”

O pensamento: “Tou fodido” (FREIRE, 2008, p. 24).

O porteiro, embora também seja um explorado, defende a narrativa oficial sobre aqueles jovens, portando-se, por isso, como um guarda que reproduz, de forma alienada, o discurso de exclusão.

A narrativa questiona se o “outro” historicamente construído dentro do espaço nacional não pode, igualmente, participar de espaços, atividades e bens de um “eu”. O único motivo para que essa impossibilidade se efetive parece estar centrado num discurso e numa prática de exclusão do que em algo efetivo. Dessa forma, para fazer essa manutenção da fronteira entre os jovens e os condôminos é necessário apostar na narrativa que transforma todos em ameaça. Assim, todas as demonstrações de ação dos jovens são traduzidas como subversão, que deve ser combatida. O porteiro, representando ali a ordem, pauta-se nos preconceitos raciais, não conseguindo deslocar seus sentidos de modo a perceber os jovens como sujeitos.

Portanto, o porteiro aponta para dois impedimentos na narrativa: um mais óbvio, o de não deixar os jovens entrarem no condomínio, e outro mais alegórico, porque ele colabora para que a ideia de transformação não aconteça. Porta-se como obstáculo que serve para a preservação do solar dos príncipes, lugar físico e enunciativo da exclusão. Suas práticas, no entanto, são sociais e ali ele está no papel de um poder que mantém a hegemonia, o condomínio. O condomínio é impenetrável, inquestionável por parte daqueles que incorporam sua lógica, por isso, faz sua manutenção ao longo do tempo.

Essa ideia parece adquirir maior tensão no meio da narrativa, em que encontramos o personagem porteiro apertando vários números dos apartamentos, se sentindo “assaltado, pressionado” (FREIRE, 2008, p. 25). A pressão aqui diz respeito a novas maneiras de pensar o “outro”: talvez a que esclarecesse a confusão a que os jovens estavam sendo expostos. Mas, em vez disso, a narrativa prefere centrar-se na tensão entre injustiça e “justiça social”. São os jovens que promovem no conto essa discussão sobre a injustiça a que estão sendo expostos:

Não.

A gente não só ouve samba. Não só ouve bala. Esse porteiro nem parece preto, deixando a gente preso do lado de fora. O morro tá lá, aberto 24 horas (FREIRE, 2008, p. 25).

Depois disso, o texto recorre a uma prosa poética que capta, de forma criativa, o espaço da subjetividade dos jovens. A transformação vem por parte dos jovens que, mesmo numa realidade adversa, conseguem se organizar para pôr em prática seus desejos:

Não tem quem goste de polícia. A gente não quer esse tipo de notícia. O esquema foi todo montado num puta dum sacrifício. Nicholson deixou de ir vender churro. Caroline desistiu da boate. Eu deixei esposa, cadela e filho. Um longa não é, é só um curta. Alegria de pobre é dura. Filma. O quê? Filma (FREIRE, 2008, p. 26).

O curta que o grupo queria filmar, na realidade, se constitui num pequeno episódio da vida cotidiana. No condomínio, como no céu branco de Mia Couto, só se entra por acaso ou como trabalhador.

No final do conto, os policiais, como legítimos mantenedores do poder disciplinar, chegam e o grupo acaba tendo que assumir um papel que não desejava. Trata-se de pôr em prática as imagens que a comunidade do condomínio quer ver nos jovens: o documentário transforma-se num filme de ação. Entretanto, o projeto malogrado dos jovens acaba se efetivando de alguma forma, porque eles conseguem documentar de maneira bem realista como seria uma visita a um “solar dos príncipes”:

Começamos a filmar tudo. Alguns moradores posando a cara na sacada. O trânsito que transita. A sirene da polícia. Hã? A sirene da polícia. Todo filme tem sirene de polícia. E tiro. Muito tiro.

Em câmara violenta. Porra, Johnattan pulou o portão de ferro fundido. O porteiro trancou-se no vidro. Assustador. Apareceu gente de todo tipo. E a ideia não era essa. Tivemos que improvisar.

Sem problema, tudo bem.

Na edição a gente manda cortar (FREIRE, 2008, p. 26-27).

Preocupar-se com a edição ficcionaliza o que estava acontecendo. A questão que fica, no entanto, é se na vida os jovens também terão que recorrer a essas edições.

“Solar dos príncipes” discute os espaços e discursos de exclusão do Brasil contemporâneo. Se pensarmos os contos de Mia Couto e Marcelino Freire, juntos, vemos que essas exclusões são práticas sociais promovidas por instituições que ratificam historicamente desigualdades. Essas práticas estão presentes no conto “Entrada no céu”, em que observamos uma identidade sendo silenciada, excluída e convenientemente mal traduzida. O lugar dessa identidade na diáspora reproduz o mesmo presente na colônia, mostrando como as narrativas sociais são resistentes à transformação.

Portanto, os dois contos nos revelam que passado e presente se entrelaçam, apontando para uma história “repetente”, nas palavras do nar-

rador de “Entrada no céu.” Essa história seria a de exclusão de grupos étnico-raciais: uma impondo aos habitantes dos países africanos colonizados um sistema de sentido bem diverso ao seu; a outra, a de Marcelino Freire, aponta também para essa exclusão, só que dos afrodescendentes no espaço nacional. Os contos discutem o passado de silenciamento, mas também o presente em que novas estratégias são repaginadas à luz do pretense discurso de aceitação das diferenças e de democracia racial.

Torna-se interessante perscrutarmos na literatura essa questão para fazer emergir de nosso arquivo cultural uma história de tensões em que foi estabelecida a nação e literatura brasileira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Literatura Comparada & relações comunitárias, hoje*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belos Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura; estratégias de leitura*. 2 ed. Maringá: Eduem, 2012.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: UNESP, 2009.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e Cidadãos; conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

COUTO, Mia. *O fio das missangas: contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERREIRA, Andrey. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, Volume 29, Número 1, Janeiro/Abril 2014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922014000100013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000100013). Acesso em 24/03/2018.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Lúcia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Marcelino. *Contos negreiros*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou; aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Recife, É Realizações, 2010.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Culturas shakespearianas: teoria mimética e os desafios da mimesis em circunstâncias não hegemônicas*. São Paulo: É Realizações, 2017.

SANTIAGO, Silviano. A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo. *Folha de São Paulo*, Ilustríssima, 7 de setembro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/09/1511606-a-literatura-brasileira-a-luz-do-pos-colonialismo.shtml>. Acesso em: 09 de setembro de 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos Cebrap*. Número 66, Julho de 2003. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-66/> Acesso em 11/02/2018.

\_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice; o social e o político na pós-modernidade*. 7 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999

SELIGMAN-SILVA, Marcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicol. clin.* 2008, vol.20, n.1. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf> Acesso em: 25/03/2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

*Recebido para publicação em 30/03/2018*

*Aprovado em 13/08/2018*

## NOTAS

1 Doutora em Literatura Comparada pela UFF. Professora do Mestrado e da graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins.

2 Doutor em Educação Matemática pela UNESP/Rio Claro. Professor do Instituto de Ciências Exatas da Universidade Federal de Mato Grosso.

3 Em nossa discussão, iremos também utilizar as expressões hegemônicas/não hegemônicas para caracterizar a relação de poder entre países colonizadores e países colonizados. Seguimos a proposta de João Cezar de Castro Rocha que, em *Culturas Shakespearianas*, prefere essas expressões às de “subalternidade” e “periferia”, acreditando que os jogos de forças nessas relações também são dinâmicos: “Por que não substituir o termo ‘periférico’ pela ideia de ‘não hegemônico’? Sublinhamos assim as assimetrias políticas, econômicas e culturais, porém respeitando o dinamismo do mundo contemporâneo, que desautoriza cartografias e relativiza latitudes. As relações entre centro e periferia nunca são unívocas, pois, no interior de zonas periféricas, frequentemente se produzem novas relações entre centro e periferia” (ROCHA, 2017, p. 185-6)