

A LITERATURA BRASILEIRA E O PENSAMENTO ABISSAL

Dra. MARIA PERLA ARAÚJO MORAIS
Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Palmas, Tocantins, Brasil
(perlamorais@gmail.com)

Dra. MARÍLIA FÁTIMA DE OLIVEIRA
Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Palmas, Tocantins, Brasil
(mariliaoliveira@uft.edu.br)

RESUMO: Neste texto, refletimos sobre como o paradigma mais acionado para entender a literatura brasileira está ligado à ideia de uma nação brasileira homogênea e sem fraturas no tecido social. A esse paradigma se contrapõe a leitura pós-colonial dos textos literários, a qual procura captar as permanências de práticas e dinâmicas hegemônicas que explicariam as desigualdades abissais dentro de sociedades que passaram pelo processo de colonização. Acionamos o entendimento de Boaventura de Sousa Santos sobre a “ecologia dos saberes” e o pensamento abissal para advogar por uma literatura brasileira mais plural tanto em relação aos seus autores, quanto em relação às suas visões de mundo e sociedade.

Palavras-chave: Literatura brasileira. História única. Pós-colonialismo. Ecologia dos saberes. Pensamento abissal.

Artigo recebido em: 28 maio 2020.

Aceito em: 26 jun. 2020.

THE BRAZILIAN LITERATURE AND THE ABYSSAL THINKING

ABSTRACT: In this text we reflect on how the most activating paradigm to understand Brazilian literature is linked to the idea of a homogeneous Brazilian nation without fractures in its social fabric. This paradigm contrasts with the postcolonial reading of literary texts, which seeks to capture the permanence of hegemonic practices and dynamics, which would explain the abyssal inequalities within societies that have gone through the process of colonization. We engage in Boaventura de Sousa Santos concepts of "ecology of knowledge" and abyssal thinking to advocate for a more pluralistic Brazilian literature both in relation to its authors and in relation to their visions of world and society.

Keywords: Brazilian literature. Homogeneous history. Post-colonialism. Ecology of knowledge. Abyssal thinking

INTRODUÇÃO

O ensino de literatura no Brasil pauta-se muito na historiografia literária. Não é novidade dizer que, dentro dessa perspectiva, ensinam-se mais as escolas literárias do que o próprio texto artístico. Romances, poesias e contos são transformados em fragmentos que servem para comprovar movimentos literários, numa crença de que escritores brasileiros são executores de um único projeto literário sempre em consonância com movimentos artísticos europeus. Além disso, sob esse ângulo, a literatura é um amplo projeto formalista que visa a si mesma e compartilhada por poucos eleitos: uma classe específica que detém a autoridade social de produzir textos literários. O conceito do que é literatura, nesse caso, se constitui numa caça às influências se relacionando com a questão da *mimese* discutida desde Aristóteles.

Antonio Candido, no importante *Formação da literatura brasileira* (2007), visualiza esse projeto formalista mas acrescenta a essa discussão a questão da identidade nacional. Ou seja, o crítico brasileiro discute as relações culturais entre países colonizados e seus colonizadores enfatizando que, se podemos dizer que modelos de sentimentalidade e escrita formam nossa literatura, de igual maneira temos que perceber como essa relação com as culturas exteriores também produz dinâmicas próprias em nossos textos literários. Assim, vê a

literatura brasileira como um sistema que vai aos poucos amadurecendo em diálogo constante com as literaturas europeias, optando por não abordar o quão paradoxal e heterogêneo é a identidade nacional dado, principalmente, o contexto colonial.

Desse ponto de vista, o projeto de entendimento de nossa literatura alia-se àquela história dos “vencedores”, numa acepção benjaminiana, excluindo-se o debate mais profícuo sobre como a colonização produz identidades subalternas dentro do espaço da nação. Como legitimamos uma só classe como produtora do discurso literário e como essa legitimação se dá a partir de “modelos” literários europeus, não percebemos uma outra discussão que poderia ser levantada em relação à literatura brasileira: aquela que implode esse sistema ao procurar as identidades heterogêneas numa sociedade colonial e pós-colonial. Advogar pelo paradigma pós-colonial para o entendimento da literatura brasileira é estar atento a essa zona de conflito, a essa tensão entre epistemologias validadas socialmente por uma hegemonia e outros produtores de sentido que, assim como estão excluídos de projetos nacionais, também o estão da produção literária.

As assimetrias de poder produzidas dentro das sociedades colonizadas fomentam um ambiente paradoxal a que o registro literário não ficou imune. Será essa discussão que o projeto de formação literária brasileira deixará em segundo plano. Quando se enfatiza a produção de uma única classe a partir das epistemologias produzidas pelo Velho Mundo (SANTOS, 2007), produzimos uma visão muito parcial do que pode ser considerado literatura.

Silviano Santiago (2014), discutindo a posição de Candido, indaga sobre o lugar de questões pontuais dentro da *Formação da literatura brasileira*. Sob o ponto de vista de Santiago, caberia perguntar onde ficaria o pensamento sobre gênero ou étnico-racial dentro dessa sistematização da nossa literatura. Santiago discute, ainda, que seria preciso visualizarmos uma resposta do Brasil à crise de representatividade contemporânea, levando em conta toda a nossa história social. O crítico implode a linearidade dentro da *Formação da literatura brasileira*, questionando uma narrativa nacional e literária homogênea. Silviano Santiago procura entender a literatura brasileira a partir de ideias do pós-colonialismo, sobretudo as relacionadas às questões sociais e raciais promovidas pelo colonialismo e ainda muito pertinentes, mesmo depois da independência dos países.

Queremos hoje discutir como podemos, em vez de reproduzir o modelo de ensino de literatura vigente, questioná-lo por diferentes entradas e, ao mesmo tempo, entender que a literatura pode ser uma instituição que reproduz ou discute as narrativas sociais vigentes. Para isso, elegemos ver a literatura brasileira a partir do acolhimento da pluralidade de registros, acreditando que o que temos, no ensino, atualmente, é uma versão europeia, branca, masculina e elitista de produção de sentidos.

Temos que advogar pela pluralidade de sentidos e de interpretação, porque a versão que explica hoje o mundo vem embasada em paradigmas que produzem, cada vez mais, uma disparidade abissal entre as nações, tanto economicamente quanto socialmente. Para esse pensamento abissal (SANTOS, 2007), que produz infundáveis assimetrias, só existe uma maneira de fazer literatura, uma única via de desenvolvimento, uma forma de disposição social, só existe uma história única protagonizada por países hegemônicos ou por aqueles que defendem suas ideias. Assim, os pressupostos valorativos do que seria uma economia saudável, um texto literário ou uma sociedade igualitária têm como centro sempre os saberes produzidos por esses países. É preciso confrontar esse pensamento a partir de uma “ecologia dos saberes”, expressão de Boaventura de Sousa Santos. Nessa ecologia, são validadas as formas de saber sem assimetrias e sem fronteiras disciplinares. Neste artigo, veremos como o pensamento abissal pode ser construído ou questionado pela literatura.

DESCOLONIZANDO A LITERATURA BRASILEIRA

Durante o período em que o Brasil era considerado colônia portuguesa, estava submetido à política colonial, cuja existência encontrava justificativa em toda uma episteme que desconsiderava as identidades e sociedades que não fossem europeias. Operava-se, na realidade colonial, de acordo com Boaventura de Souza Santos (2007), a lógica da “apropriação/violência” em detrimento à “regulação/emancipação” do homem branco europeu, que construía sua modernidade assentado em pressupostos libertários e iluministas aplicados somente a si. O que valia para um europeu não valia para um “colonizado”, e a sociedade europeia explicava essa diferença lançando mão do nosso pretense estado de selvageria ou barbárie. Colonizar era também “ensinar” a ser um europeu, “desenvolver-se” até amadurecermos como sociedade, tendo como espelho a sociedade europeia.

Mesmo hoje em dia, essa retórica colonial permanece mascarada nas políticas que instituem linhas divisórias entre o que eles chamam de mercados “hiperdesenvolvidos”, como os americanos e o europeu, e mercados “asfixiados”, frágeis, porque muito protegidos pelo Estado. Nesse neocolonialismo, está posto que sentidos, modelos econômicos e sociais sejam permanentemente produzidos por esses centros hegemônicos, sem nenhuma discussão sobre o que significaria apostar neles tendo em vista sociedades fragmentadas pela experiência colonial. Até mesmo a dinâmica da relação que se baseia em “modelos” parece difícil de ser pensada, se o propósito seria a emancipação dos países considerados “dependentes”.

De qualquer forma, para nós, país não hegemônico, é como se estivéssemos participando de uma corrida rumo ao progresso e à modernidade, tentando ser a imagem do espelho refletido de Próspero, personagem shakespeariano e metáfora do colonialista. Estamos imersos num paradigma que propõe a episteme dos “deste lado da linha” como única a ser seguida, como bem fundamentou Boaventura de Sousa Santos (2007). Seria a “Rua de mão única”, de Walter Benjamin, ou a crença de que, com a modernidade, com o progresso vem a liberdade econômica, social, política. A história de como a riqueza dos países hegemônicos está assentada na criação permanente de subalternidade das sociedades não hegemônicas permanece como uma dinâmica difícil de ser rompida: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1987, p. 225). A história de como amplos setores das ex-colônias se apoderaram dos paradigmas hegemônicos para fazer a manutenção do poder construído a partir de desigualdades históricas também é sequestrada da narrativa oficial desses países.

Na medida em que o registro e o reconhecimento literários estão nas mãos de uma elite nas colônias, é comum vermos textos reafirmando esse projeto se não por identificação ideológica ou de classe, pelo menos por interesses econômicos, uma vez que uma população acuada e vista como subdesenvolvida é muito lucrativa para aqueles que querem vender ou intermediar “civilização”.

Quando Caminha, no século XVI, escreve sua *Carta sobre o achamento do Brasil* imerso no pensamento colonial, nomeia o encontro com o território como “achamento” e se apossa da realidade, traduzindo-a para o que quer ver nela:

Acenderam-se tochas e entraram, e não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem de falar ao Capitão, nem a alguém. Porém um deles pôs olho no colar do Capitão e começou a acenar com a mão para a terra, e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro; e também viu um castiçal de prata, e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata! [...]

Viu um deles umas contas de rosário brancas; acenou que lhas dessem e folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço e depois tirou-as e embrulhou-as no braço, e acenava para a terra e então para as contas e para o colar do Capitão, como que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por o desejarmos, mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos entender, porque lho não havíamos de dar; e depois tornou as contas a quem lhas deu e então estiraram-se assim de costas na alcatifa a dormir sem ter nenhuma maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais não eram fanadas, e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. (CAMINHA, 2002, p. 23 e 25)

Está presente na caracterização dos indígenas a imagem da “falta”: nem sinal de cortesia, nem falar ao capitão, nem a alguém. Seria a afirmação dos sem Fê, Lei e Rei, proposto pelo cronista Gândavo (SCHWARZ, 2012, p. 102). Também o pensamento mercantilista, motor dos descobrimentos do século XVI, fica bem expresso nessa passagem. Há aqui uma relação em que o indígena estaria em desvantagem, do ponto de vista europeu, já que este vinha procurar no Novo Mundo bens valorizados em sua realidade, como o ouro e a prata.

Estava esboçada nessa carta uma imagem que insistentemente será retomada para caracterização do Brasil em relação à identidade europeia. Em comparação com a Europa, enfatiza-se que a identidade do Novo Mundo seria sempre devedora, porque na Europa estariam valores e dinâmicas civilizadas, bem como todos os bens simbólicos e culturais. Mas essa defesa não é feita de maneira tão ingênua, nem pelos colonizadores, nem por aqueles que, dentro das colônias, se aproveitaram desse discurso para intermediar civilização.

Os bens literários europeus também aportam aqui. Primeiro como imaginário a que muitos conquistadores recorrem para nomear o desconhecido; segundo como todo um repertório que o escritor terá a sua disposição para escrever, na colônia, o texto considerado literário. Nesse sentido, serão validados textos que respeitem a acepção de literatura como pertencimento a uma cultura ocidental. Os textos são considerados literários porque reproduzem os universais e, quando dizemos isso, queremos afirmar que os clássicos deixaram à disposição um imaginário próprio e uma maneira própria de tratar desse imaginário, regra que deveria ser respeitada. Os clássicos, portanto, serão a medida de valor, e o que estiver fora deles não é considerado literatura.

O poder colonial reafirma-se também dentro desse entendimento de literatura, uma vez que os textos literários devem seguir uma tradição, invariavelmente, encontrada dentro da metrópole. As relações de poder parecem claras, mas são amenizadas pela defesa de uma expressão que define as práticas de feitura desses textos: a *mimese*. Até o século XIX, será esse pressuposto que servirá para entender e teorizar sobre os textos literários.

A MIMесе E A EMULAÇÃO

A imitação sempre foi pensada como fundamental para se entender a relação entre o homem e a sociedade, por isso é possível discutir o caráter político, social e também estético a partir do conceito de *mimese*. A questão da *mimese* acionada para se pensar na criação artística esteve, inicialmente, relacionada não à imitação do real, mas a algo emanado pelos deuses. Assim,

nos antigos cultos dionisiacos, através da dança, música e canto, acreditava-se que o estado de êxtase seria uma imitação ou materialização do deus Dionísio.

Platão, na *República*, discute a *mimese* artística como cópia afastada da Verdade. É célebre a sua condenação da poesia no livro X, da *República*, argumentado que os textos poéticos estão três vezes afastados da Verdade. Platão entende *mimese* como cópia e defende que a poesia só acessa a aparência e não a Verdade:

III – Depois disso, continuei, precisamos estudar os trágicos e o seu principal guia, Homero, visto dizer-nos muita gente que eles conhecem todas as artes e todas as coisas humanas em suas relações com a virtude e o vício, e também as divinas. Porque um bom poeta, para desenvolver a contento qualquer assunto terá forçosamente de conhecê-lo fundo, ou não será um poeta coisa nenhuma. O que precisamos, por conseguinte, verificar é se esses tais não se deixaram enganar por imitadores, por não perceberem como suas obras estão distanciadas três graus da realidade, sendo que todas elas são muito fáceis de fazer, por isso mesmo que seus autores não conhecem a verdade. Só criam fantasmas, não o verdadeiro ser (...). (PLATÃO, 2000, p. 438)

Além disso, a poesia, para ganhar popularidade, acredita Platão, trabalha apenas com o “irritável”, o inconstante, a dor, deixando de lado o elemento racional da alma:

Temos, assim, o direito de apanhar o poeta e de confrontá-lo com o pintor; parece-me com este pelo insignificante de suas produções no que respeita à reprodução da verdade e também pelo seu trato frequente com a outra parte da alma, a de menor valia. Assiste-nos, por conseguinte, inteira razão de não o recebermos na futura cidade de legislação modelar, visto despertar ele, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional. Seria exatamente o caso de entregar todo o poder e o próprio burgo nas mãos dos cidadãos perversos, e de matar as pessoas de valor: do mesmo modo dizemos do poeta imitador que ele implanta na alma de cada indivíduo uma constituição, com adular-lhe o elemento irracional e incapaz de distinguir entre o que é maior e o que é menor, e que considera grandes ou pequenas as mesmas coisas, conforme as circunstâncias, apresta simulacros e se encontra infinitamente afastado da verdade. (PLATÃO, 2000, p. 448-449)

A poesia é desqualificada e não pode servir aos propósitos da república, de acordo com o filósofo grego. Para isso, seria preciso outro saber, o filosófico, pelo qual Platão advoga.

Nesse sentido, Aristóteles seria uma resposta ao pensamento de Platão, porque, mesmo se centrando na *mimese* para entender o caráter artístico, vê nela a possibilidade de aperfeiçoamento, porque a concebe como representação e não como cópia da natureza. Primeiro visualiza três aspectos de diferenciação quanto à representação: os meios, os objetos e o modo. Na questão da linguagem, propõe diferenças entre naturalistas e poetas, por exemplo, embora ambos utilizem os mesmos meios para imitação; na questão dos objetos, acredita que a imitação pode representar homens melhores, piores ou tais como são, propiciando pensar sobre o aspecto ético nas imitações; na questão do modo, reflete que a imitação pode ser feita a partir da narração ou da representação da ação. Depois, vincula a *mimese* poética à verossimilhança, promovendo a poesia do posto em que Platão a tinha visualizado. Afirma que a poesia difere da História porque aquela aborda o que poderia ter acontecido, movimentando-se, por isso, dentro do universal, e esta trataria do que aconteceu, abordando o particular. Conclui a natureza mais filosófica e mais elevada da poesia por essa característica (ARISTÓTELES, 2008).

Em Aristóteles, vemos a autonomia do estético, uma vez que a poesia não tem como fim último a Verdade, mas sim representar as lógicas existentes na natureza para, a partir disso, propor uma verossimilhança ao real, mas que não seja, necessariamente, a cópia desse real. Sendo a arte verossímil, não é de espantar que, aos poucos, não se eleja mais a natureza como modelo, mas sim a própria criação artística (MUHANA, 1997). Aqueles que, pela tradição, serão consagrados pela excelência artística servirão de paradigma literário, estabelecendo uma linhagem e continuidade.

Aristóteles, ainda, nos ajuda a entender como será a relação entre a linhagem de textos dentro desse cânone criado. Ao enfatizar que o texto poético nunca será uma cópia servil da natureza, chama atenção para o espaço da criação, numa possível emulação do poeta em relação ao real. A emulação será uma categoria bastante discutida por textos clássicos, na tentativa de explicar a imitação não como plágio, mas como exercício de reconhecimento do que é belo e superação do modelo. No século I d.C., Dionísio de Halicarnasso, em *Tratado da imitação*, explica a emulação a partir de uma história:

Porque desejando um certo pintor representar a beleza suprema, mandou reunir as mulheres bonitas que havia na região e, imitando de cada uma as partes mais belas, de uma os olhos, de outra o nariz, de outra as sobrancelhas e de cada uma um aspecto (pois não era possível que todas fossem bonitas em tudo), conseguiu realizar uma figura perfeita. (HALICARNASSO, 1986, p. 66-67)

Aqui há a ideia de que beleza é sinônimo de perfeição. Estendendo o raciocínio de Dionísio de Halicarnasso para a questão literária, essa perfeição

não seria algo relacionado ao nosso entendimento moderno de originalidade, mas sim ao fato de uma obra ser obtida a partir de outras. A prática da emulação consistiria no reconhecimento do valor artístico do modelo e na tentativa de superação desse modelo na busca pela “figura perfeita”:

Pode-se perceber, então, que no conceito de emulação encontram-se as noções de *rivalidade* e *superação*. O sentimento da emulação desperta no artista um desejo de “rivalizar com o que parece haver de melhor em cada um dos antigos” e de “superar as particularidades dessas obras”. Nesse ponto é interessante lembrar que o termo grego traduzido pelos latinos como *aemulatio* é *zélousis*, o qual está na origem da palavra portuguesa *zelo*, mas também da espanhola *celo*, da francesa *jalousie* e da italiana *gelosia*. Enquanto no português a palavra denota cuidado ou proteção, no espanhol, no francês e no italiano ela significa ciúme, inveja. Essa polissemia gerada na evolução do sentido da palavra define bem a relação do escritor com seu modelo: trata-se de uma relação dúbia, de cuidado e ciúme, simultaneamente. Ao mesmo tempo em que o escritor admira seu modelo, guarda-lhe inveja, mas uma inveja positiva. (SALTARELLI, 2009, p. 255)

Observa-se, então, que a *mimese* pode engendrar uma relação assimétrica porque há uma disputa pelo mesmo fim. É centrado nessa questão que o professor João Cezar de Castro Rocha estuda o conceito de emulação em *Culturas shakespearianas: teoria mimética e os desafios da mímesis em circunstâncias não hegemônicas* (2017). Emular um outro texto tem também o sentido de superá-lo e ser reconhecido por isso: “Se o sujeito triunfa, o modelo pode vingar-se; se o sujeito fracassa, pode ressentir-se” (ROCHA, 2017, p. 61). O professor enfatiza essa relação a partir de sua leitura sobre como o filósofo René Girard trata a questão da mímesis. João Cezar de Castro Rocha defende que Girard abordou o aspecto da violência que está presente nas relações de imitação/emulação:

Eis a contribuição propriamente girardiana ao entendimento da mímesis – e o elo estabelecido entre mimetismo, adoção de modelos e violência oriunda desse processo é fundamental para a reflexão que desenvolvo acerca da circunstância não hegemônica. (ROCHA, 2017, p. 53)

Rocha disserta que a mímesis engendra uma relação de rivalidade, o que equivale a dizer que há uma violência oriunda do processo mimético, porque “a mímesis não é uma transmissão anódina de códigos e valores, mas, pelo contrário, a origem do conflito” (ROCHA, 2017, p. 55). O que observamos aqui tanto na maneira como o conceito aristotélico de mímesis foi entendido, quanto

na forma como Platão concebe sua República, são práticas que instauram modelos a partir de posições de poder.

Harold Bloom, em seu *O cânone ocidental*, ataca essa discussão sobre questões ideológicas como prática de reconhecimento literário. Por exemplo, centra-se no princípio da emulação para defender o estético em contraposição ao ideológico:

O valor estético é por definição engendrado por uma interação entre artistas, um influenciamento que é sempre uma interpretação. [...]

Não pode haver poema em si, e no entanto alguma coisa de irreduzível reside de fato no estético. Um valor que não pode ser inteiramente reduzido constitui-se através do processo de *influência* interartística. Essa *influência* contém componentes psicológicos, espirituais e sociais, mas seu maior elemento é estético. (BLOOM, 2010, p. 38. grifos nossos)

Reiteradamente, a noção de influência (*influence*) é usada para identificar o estético. Influência seria aquela rede de textos que, agindo sobre os demais, confeririam o valor estético de uma obra. Bloom cita Shakespeare como sendo o ápice da vitória da estética frente aos defensores da crítica cultural e acredita que o escritor inglês deixa os opositores do cânone numa encruzilhada:

Ele é o cânone secular, ou mesmo a escritura secular; para fins canônicos, antepassados e herdeiros igualmente são definidos apenas por ele. Este é o dilema que enfrentam os partidários do ressentimento: ou têm de negar a eminência única de Shakespeare (uma questão penosa e difícil), ou têm de mostrar por que e como a história e a luta de classes produziram exatamente os aspectos de suas peças que geraram essa centralidade no Cânone Ocidental. (BLOOM, 2010, p. 39)

O professor João Cezar de Castro Rocha, no livro já citado, também visualiza Shakespeare como um importante legado. No entanto, o professor, interessado que está no estudo das estratégias literárias das culturas não hegemônicas, acredita que Shakespeare “foi um autor da literatura ocidental que mais se beneficiou do alheio!” (ROCHA, 2017, p. 139). Por “alheio” pode-se entender o repertório de textos, histórias e lendas tradicionais ou contemporâneas ao escritor dos quais Shakespeare se serve para produzir uma forma única. Defende Rocha que Shakespeare tem um procedimento que pode elucidar a maneira como as culturas não hegemônicas trabalham o repertório legado da cultura ocidental: a partir da “apropriação”, “adaptação”, da “assimilação irreverente” (ROCHA, 2017, p. 139-140). Esse procedimento acaba demonstrando a tensão, a crise quanto à mimesis. Para o professor, a teoria mimética instaura essa crise, porque a relação entre os textos que têm a mimesis como procedimento chave sempre compartilha de um mesmo desejo.

A prática da emulação se estende até o século XVIII. Na medida em que sistemas econômicos e políticos são questionados, todo o repertório simbólico desses sistemas também tende a ser discutido. Nesse sentido, o século XIX será o século em que a historicidade entra no texto literário e, por isso, há uma defesa da originalidade, engendrada pelo artista romântico, pelos nacionalismos e pelo fomento de uma sociedade de consumo. À primeira vista, os universais serão preteridos pela disputa das particularidades, bem ao gosto da construção e fortalecimento dos Estados Modernos nesse século. Acontece que, em sociedades não hegemônicas, essas particularidades são emolduradas por um rosto europeu, e o pacto para a criação da identidade nacional é realizado de maneira bastante excludente. Como nos esclarece Antonio Candido:

Levando a questão às últimas consequências, vê-se que no Brasil a literatura foi de tal modo expressão da cultura do colonizador, e depois do colono europeizado, herdeiro dos seus valores e candidato à sua posição de domínio, que serviu às vezes violentamente para impor tais valores, contra as solicitações a princípio poderosas das culturas *primitivas* que os cercavam de todos os lados. Uma literatura, pois, que do ângulo político pode ser encarada como peça eficiente do processo colonizador. (CANDIDO, 2006, p. 199)

Mesmo quando trata de questões locais, os textos literários brasileiros eleitos pela crítica como aqueles que representam os momentos principais de nossa literatura não discutem voz ou representatividade das diversas identidades culturais dentro da nação. Por isso, ficamos com uma visão bastante parcial sobre o que é a literatura brasileira e não percebemos que também sua construção, do modo como está posta hoje, é feita sob um ângulo de classe. A perspectiva de onde esses escritores canônicos falam diz respeito a uma classe que se identifica com uma narrativa social da metrópole e objetifica minorias de gênero, raciais e sociais, identificando nelas subalternidades. No Brasil colônia, Gregório de Matos apresenta uma discussão a esse respeito no poema “Juízo anatómico dos achaques que padecia o corpo da República em todos os seus membros e inteira definição do que em todos os tempos é a Bahia”:

Quais são seus doces objetos?..... Pretos.
Tem outros bens mais maciços?..... Mestiços.
Quais destes lhe são mais gratos?..... Mulatos.

Dou ao Demo os insensatos,
Dou ao Demo o povo asnal,
Que estima por cabedal,
Pretos, mestiços, mulatos. (...) (MATOS, 2010, p. 42)

Há um problema étnico-racial estampado nesse poema, porque o texto constrói-se dentro de uma perspectiva de identidade da metrópole branca europeia. A mesma questão pode ser vista ainda quando Gregório de Matos trata das mulheres. Nesse caso, a questão étnico-racial alia-se à de gênero. Em relação à mulher, por exemplo, as poesias de Gregório de Matos fazem uma diferenciação muito clara entre as que pertencem a uma elite econômica e as mulheres pobres do povo. Basta compararmos o poema “Vendo o autor a primeira vez a D. Ângela, a quem antes tinha ouvido exagerar”, em que fala sobre uma Dona Ângela, e o poema “Achei Anica na fonte”, em que um “eu-lírico” retrata o que sente por Anica quando a vê trabalhando. Não é novidade esse tratamento dentro da lírica ocidental em relação às mulheres, mas, em Gregório de Matos, soma-se a essa diferenciação social a questão étnico-racial. A mulher do povo, pobre e negra será duplamente subalternizada na literatura brasileira.

Entender a literatura brasileira sob a perspectiva da apropriação de modelos ou a partir da prática de emulação, como diversas leituras o fazem, reproduz um entendimento social, uma leitura “vencedora” de como devemos produzir sentido sobre o mundo e sociedade. Essa leitura “vencedora” diz respeito à maneira como a Europa entende o que é desenvolvimento e o que é sociedade. Invariavelmente essa perspectiva fomenta as relações assimétricas que devem ser estabelecidas entre metrópoles e colônias. Entretanto, se a literatura brasileira não for vista apenas como um jogo estético, se deslocarmos a produção desse sentido para outros agentes culturais, como as minorias sociais, raciais ou de gênero, veríamos outras sensibilidades estéticas sobre a vida nacional. Só dessa forma é possível perceber que, do jeito como a literatura é pensada hoje, ela reproduz o legado de expropriação social e estética de algumas identidades dentro da nação.

Trata-se de ver “a função ideológica de uma literatura diretamente ligada aos mecanismos de dominação” (CANDIDO, 2006, p. 201) e principalmente de entender qual identidade nacional se fomenta com os modelos de entendimento de nossa literatura. A maneira mais comum de entender a literatura brasileira procura a dinâmica da apropriação do modelo alheio, quando se elege como medida de entendimento do literário as escolas literárias europeias. Acontece que essa apropriação não problematiza a identidade nacional brasileira, acabando por promover um entendimento “pedagógico” de nossa identidade. Essa resposta singular, única ou criativa reafirma um projeto de identidade nacional homogênea, algo como as comunidades imaginadas dentro de uma pedagogia da nação. Em relação a esse projeto, é preciso reconhecer também que existem contra-narrativas que questionam as comunidades imaginadas. De acordo com Homi Bhabha:

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. (BHABHA, 1998, p. 211)

A partir da literatura brasileira também é possível desnudar quais valores da hegemonia organizam a nossa sociedade.

PENSAMENTOS ABISSAIS NA LITERATURA BRASILEIRA

Se adotássemos dentro da literatura brasileira a leitura pós-colonial, poderíamos identificar aquelas zonas de conflitos dentro de sociedades que se encontram mergulhadas em desigualdades abissais:

A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países de Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. (BHABHA, 1998, p. 239)

Silviano Santiago no texto “A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo” defende que, contra o “vírus colonial português”, o principal modelo de entendimento de literatura brasileira, a obra *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido, se constitui numa espécie de vacina. De acordo com o crítico, a perspectiva que Candido utiliza para entender a história e cultura brasileira é eurocêntrica, já que se movimenta dentro do conceito de cultura que reconhece como expressão apenas as *belles lettres* ou a forma considerada “sublime e nobre” (SANTIAGO, 2014, p. 6). Dessa forma, Candido procura no intelectual brasileiro esse projeto contínuo de nacionalidade ao se debater com as formas literárias europeias. De acordo com Santiago, Antonio Candido:

(...) nomeia o trabalho indispensável dos cidadãos privilegiados e letrados para que o adjetivo “nacional” apostado à literatura – ou à nação e sua história, economia, etc. – possa se afirmar como autêntico e se manter estável e rentável no conjunto das nações modernas do Ocidente. Como o próprio autor afirma, sua obra maior relata “a história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura”.

Fala sobre o espírito do Ocidente à procura de uma nova morada nesta nossa parte do mundo. (SANTIAGO, 2014, p. 3)

Esse entendimento de literatura brasileira, então, de acordo com Santiago, se constitui num “remédio”, com “causalidade terapêutica”, mas também num “veneno”, que impossibilita pensar em relações para além desse paradigma eurocêntrico. Dessa forma, ficamos com uma versão do que é literatura e do que é identidade nacional, se elegemos para entender a literatura brasileira apenas o perfil de texto que se relaciona com centros hegemônicos de produção de sentido, a partir das práticas de emulação.

Se pensarmos que, depois de nossa independência e abolição da escravidão, dinâmicas sociais se reconfiguram para manter sob o jugo populações vulneráveis socialmente, veremos que as práticas coloniais se mantêm mesmo em ambientes emancipados da metrópole. Nesse sentido, o pós-colonialismo diz respeito menos na crença das rupturas definitivas das colônias do que na permanência ou nas consequências de desigualdades abissais em sociedades que passaram pela colonização. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, o pós-colonialismo diz respeito:

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)

Se o paradigma da *Formação da literatura brasileira* institui a maturidade literária após os momentos decisivos, socialmente esse tipo de pensamento só pode ser aceito se acreditarmos que a modernidade econômica engendra igualmente uma modernidade social, o que é totalmente questionável em sociedades fragmentadas pela experiência colonial. Os colonialismos internos, dos quais Bonnici trata para caracterizar a colonização portuguesa, serão responsáveis por um panorama social cuja eleição da modernidade econômica se constitui no avatar das mudanças, quando o que percebemos é a eleição de ideias hegemônicas para a permanência de privilégios e não direitos sociais:

Em primeiro lugar, é necessário distinguir entre o colonialismo britânico e o colonialismo português, não no sentido de rotular o português como cordial, brando e não-racista em contraposição ao britânico, mas na concepção política de poder. Conforme Sousa (2002) e Vale de Almeida (2000, 2002, 2003), o colonialismo português, do qual o Brasil fazia parte, foi um colonialismo subalterno e periférico (...). Essa característica do colonialismo português, ou seja, simultaneamente colonizador e colonizado, criou não somente tipos de interidentidade, mas também vários colonialismos internos. (BONNICI, 2012, p. 320)

A essa retórica da evolução ou do sopro chamado “progresso”, que repele o anjo da história de Walter Benjamin (1987) ao futuro, seria necessário observarmos as ruínas, como reminiscências, como lampejos de vida que esperam a redenção. Assim, não se trata de observar a história de um ponto de vista progressista, nem de eterno retorno do mesmo, mas de ver a coexistência de discursos diversos ao mesmo tempo:

A descrição dos enunciados e das formações discursivas deve-se livrar da imagem tão frequente e obstinada do retorno. Ela não pretende voltar, além de um tempo que seria apenas queda, latência, esquecimento, recobrimento ou errância, ao momento fundador em que a palavra não estava ainda comprometida com qualquer materialidade, não estava condenada a nenhuma persistência e se retinha na dimensão não determinada da abertura. Não tenta constituir para o já dito o instante paradoxal do segundo nascimento; não invoca uma aurora prestes a retornar. Ao contrário, trata os enunciados na densidade do acúmulo em que são tomados e que, entretanto, não deixam de modificar, de inquietar, de agitar e, às vezes, de arruinar.” (FOUCAULT, 2008, p. 141)

Boaventura de Sousa Santos trata dessa questão quando, no texto “Para além do pensamento abissal” (2007), defende a ideia de observarmos a coexistência de presenças, de interidentidades, mesmo que esteja posto um pensamento ou identidade hegemônica. Temos que advogar pela pluralidade de sentidos e de interpretação do mundo. Existem narrativas sociais e econômicas que são hegemônicas, mas não são únicas.

Para problematizar o pensamento abissal, aquele que não para de construir subalternidades, é preciso questionar a exclusão social e a compreensão ocidental do mundo. Seria estar aberto para as populações do sul global e os direitos daqueles não considerados cidadãos dentro dos muros da nação. Boaventura de Sousa Santos discorre sobre essas discrepâncias de agentes de produção e validação de sentido, quando afirma que existe um pensamento abissal fomentado pelo ocidente. Há, de acordo com o sociólogo, uma distinção entre “deste lado da linha” e “do outro lado da linha”, entendendo

essa linha como algo imaginário que legitima certas práticas sociais e econômicas e desconsidera outras:

A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o "outro". (SANTOS, 2007, p. 71)

Dentro dessa distinção, países que passaram por colonizações constituem "o outro lado da linha" e inexistem como produtores de sentido, produtores de conteúdo. Embora a distinção seja dramática, ela se organiza de maneira a tornar invisível "este e o outro lado da linha". Além disso, ao contrário do que possa parecer, essa "linha" pode ser igualmente defendida "deste lado", porque se constitui em maneiras de sociedades que passaram por uma colonização mantendo organizações sociais que se estruturam em privilégios e não direitos.

Para Boaventura de Sousa Santos, a cartografia que separava Novo e Velho Mundo permanece em forma de "injustiça cognitiva global" mesmo com a independência dos países colonizados. Mantém-se, ainda, em forma de ameaças de muros erguidos para separar países, em impedimento de entrada de imigrantes e refugiados nos territórios hegemônicos, em forma de produção de uma linha única de interpretação e sentido para o mundo. A apropriação/violência, que marca a relação colonial, também acontece dentro dos territórios das ex-metrópoles, demarcando áreas civilizadas e áreas sem desenvolvimento e criando prisões que são locais legais em que se vive fora da lei. Os pressupostos de regulação e emancipação sobre os quais a modernidade "deste lado da linha" se apoia parece promover a permanência de espaços paradoxais: "Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a democracia é destruída para que se garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome da sua preservação" (SANTOS, 2007, p. 79).

Desde os anos 70, essa linha abissal vem sendo abalada pelo pensamento sobre a inclusão social e pelo questionamento da razão moderna. Para o pensamento abissal, só existe uma maneira de ciência, uma maneira de desenvolvimento, uma maneira de disposição social. Por isso, Boaventura de Sousa Santos advoga pela "ecologia dos saberes". Dentro da literatura, pensar nessa "ecologia" seria vermos o abismo social reproduzido literariamente não só na produção do que é considerado literário, mas também na legitimação de todo o imaginário do que é visto como literatura. Acolher a "ecologia dos saberes" seria reconhecer o registro literário de minorias sociais, étnico-raciais e de gênero. A literatura pós-abissal é a literatura descolonizada do pensamento abissal. É o

que Boaventura de Sousa Santos chama de “co-presença” radical. De acordo com crítico: “A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários” (SANTOS, 2007, p. 85). Ser contemporâneo significa dizer que produzimos sentido no mesmo momento em que a Europa branca e falocêntrica produz seus sentidos. A eleição do paradigma da contemporaneidade substitui o paradigma do evolucionismo, do positivismo e da modernidade. A história não deve ser vista de um ponto de vista linear rumo ao progresso graças a causalidades convenientes, mas sim de narrativas simultâneas, oriundas de múltiplas causas. Isso seria advogar pela “diversidade epistemológica do mundo”:

O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma *ecologia de saberes*, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento. (SANTOS, 2007, p. 85)

Para um pensamento pós-abissal é necessário olhar para a literatura de maneira descolonizada, o que significa dizer que é preciso olhar para os textos procurando a afirmação desse pensamento abissal, descortinando-o e questionando-o.

UM EXEMPLO DO PENSAMENTO ABISSAL NA LITERATURA BRASILEIRA

Podemos rever o entendimento sobre literatura brasileira discutindo o pacto de identidade nacional que diz respeito à construção de uma história única escrita sob o ângulo de uma classe hegemônica. Essa história única, invariavelmente, se identifica com uma ideia progressista e moderna sobre o que é o Brasil, relegando para classes e identidades que ficam à margem desse pacto o papel de subalternidade dentro dos textos e na produção do que se considera literatura. O imaginário literário segue reproduzindo exclusões quando amplos setores da sociedade não produzem sentido e interpretações para o Brasil. Esses setores não hegemônicos produzem um sentido social, político e literário, que questiona a identidade nacional vista como homogênea e estável. Essa representação poderia instaurar zonas de instabilidade, que implodiriam o paradigma tradicional para entender a literatura brasileira. Na realidade, quem defende o paradigma pós-colonial para a literatura brasileira deve estar atento a

essas zonas de instabilidade. Elas são produtivas, instauram a diferença e a pluralidade de entendimento e sentido para a sociedade.

Vejamos, então, um caso interessante a esse respeito. Trata-se do escritor Monteiro Lobato e sua construção de uma figura muito popular para se pensar o brasileiro. Monteiro Lobato, que foi muito adepto das ideias modernas no Brasil, construiu no início do século XX o personagem Jeca Tatu para pensar pedagogicamente a nação.

Envolve à ideia de produtividade, modernidade e todo o arcabouço racialista do século XIX, Monteiro Lobato elaborou um retrato muito peculiar do brasileiro, a partir do seu personagem Jeca Tatu. Sob o impacto da decepção de implantar suas ideias de modernização em suas lavouras, Lobato escreve sua primeira versão de Jeca Tatu no artigo “A velha praga”, de 1914, no jornal *Estado de São Paulo*. Ali, sob o ângulo do proprietário de terra (Monteiro Lobato herdara uma fazenda e quisera implementar a modernização da produção), discute as queimadas e recrimina a figura do caboclo que, repetindo costumes antigos, desmata a terra, não gosta do trabalho e faz o mínimo para sobreviver. O relato culpabiliza o trabalhador rural pelos problemas existentes no campo:

Chegam silenciosamente, ele e a “sarcopta” fêmea, esta com um filhote no útero, outro ao peito, outro de 7 anos à orela da saia – este já de pitinho na boca e faca à cinta. Completam o rancho um cachorro sarnento – Brinquinho, a foice, a enxada, a pica-pau, o pilãozinho de sal, a panela de barro, um santo encardido, três galinhas pevas e um galo índio. Com estes simples ingredientes, o fazedor de sapezeiros perpetua a espécie e a obra de esterilização iniciada com os remotíssimos avós.

Acampam.

Em três dias uma choça, que por eufemismo chamam casa, brota da terra como um urupê. Tiram tudo do lugar, os esteios, os caibros, as ripas, os barrotes, o cipó que os liga, o barro das paredes e a palha do teto. Tão íntima é a comunhão dessas palhoças com a terra local, que dariam ideia de coisa nascida do chão por obra espontânea da natureza – se a natureza fosse capaz de criar coisas tão feias. Barreada a casa, pendurado o santo, está lavrada a sentença de morte daquela paragem. (LOBATO, 2009, p. 161-162)

Mais tarde, em *Problema vital* (1919), temos uma versão do trabalhador rural mais em conformidade com as campanhas sanitaristas do começo do século. Agora não seria o fato de ser mestiço a ideia responsável pela degeneração do caboclo, mas sim a “doença, a subnutrição e ignorância” (CAMPOS, 2009, p. 50). Em 1924, Lobato escreveu uma cartilha, adotada por uma campanha do Biotônico Fontoura, em que mostra como Jeca Tatu se transformara com o conhecimento médico. Após receber uma visita de um

médico, Jeca Tatu muda e passa a ter saúde e aspirar à ascensão social. Em 1947, Lobato criaria o Zé Brasil, como imagem para o trabalhador explorado.

Em contrapartida a essa visão, o escritor Lima Barreto, em 1918, produz um texto crítico como resposta à percepção do trabalhador rural de Monteiro Lobato. Em sua crítica, defende um pensamento que busca o entendimento histórico e social do trabalhador rural, inserindo-o num contexto que Monteiro Lobato parece não perceber, ao colocar a culpa do problema do campo exclusivamente na preguiça ou nas tradições consideradas errôneas do trabalhador. Lima Barreto desloca o olhar que culpabiliza o trabalhador rural e passa a perceber a vulnerabilidade social e econômica a que as pessoas que trabalham no campo estão expostas:

O que não concordo com eles, é com o remédio que oferecem. Pelo que leio em seus trabalhos, pelo que a minha experiência pessoal pode me ensinar, me parece que há mais nisso uma questão de higiene domiciliar e de regime alimentar.

A nossa tradicional cabana de sapê e paredes de taipa é condenada e a alimentação dos roceiros é insuficiente, além do mau vestuário e do abandono do calçado.

A cabana de sapê tem origem muito profundamente no nosso tipo de propriedade agrícola – a fazenda. Nascida sob o influxo do regime do trabalho escravo, ela se vai eternizando, sem se modificar, nas suas linhas gerais. Mesmo em terras ultimamente desbravadas e servidas por estradas de ferro, como nessa zona da Noroeste, que Monteiro Lobato deve conhecer melhor do que eu, a fazenda é a forma com que surge a propriedade territorial no Brasil. Ela passa de pais a filhos; é vendida integralmente e quase nunca, ou nunca, se divide. O interesse de seu proprietário é tê-la intacta, para não desvalorizar as suas terras. Deve ter uma parte de matas virgens, outra parte de capoeira, outra de pastagens, tantos alqueires de pés de café, casa de moradia, de colonos, currais, etc.

Para isso, todos aqueles agregados ou coisa que valha, que são admitidos a habitar no latifúndio, têm uma posse precária das terras que usufruem; e, não sei se está isto nas leis, mas nos costumes está, não podem construir casa de telha, para não adquirirem nenhum direito de locação mais estável.

Onde está o remédio, Monteiro Lobato? Creio que procurar meios e modos de fazer desaparecer a “fazenda”.

Construir casas de telhas, para os seus colonos e agregados. Será bom? Examinemos. Os proprietários de latifúndios, tendo mais despesas com os seus miseráveis trabalhadores, esfolarão mais os seus clientes, tirando-lhes ainda mais dos seus míseros salários do que tiravam antigamente. Onde tal coisa irá repercutir? Na alimentação, no vestuário. Estamos, portanto, na mesma.

Em suma, para não me alongar. O problema, conquanto não se possa desprezar a parte médica propriamente dita, é de natureza econômica e social. Precisamos

combater o regime capitalista na agricultura, dividir a propriedade agrícola, dar a propriedade da terra ao que efetivamente cava a terra e planta e não ao doutor vagabundo e parasita,, que vive na “Casa Grande” ou no Rio ou em São Paulo. Já é tempo de fazermos isto e é isto que eu chamaria o “Problema Vital”. (BARRETO, 1918, s/p.)

Lima Barreto, em vez de abordar o “problema vital” de um ponto de vista que localiza no trabalhador a culpa pelas condições de vida que leva, promove uma “ecologia dos saberes” quando trabalha a questão com o arcabouço de outras disciplinas e de outros momentos históricos para entender o que estava sendo atacado por Monteiro Lobato. Localiza na acumulação da propriedade o fator responsável pelas condições precárias em que vivem os trabalhadores rurais e desafia esse modo de organização social apontando uma solução que, pelo modo como a sociedade estaria estruturada, só geraria mais exploração. Monteiro Lobato aposta na modernidade econômica, construindo a figura do Jeca Tatu sob o ponto de vista da “história única”. Essa história procura menosprezar os que não estão dentro de sua lógica, vendo como causa o que deve ser pensado como consequência. Assim, não é o Jeca Tatu que é causa do “atraso” brasileiro. O local onde mora esse trabalhador, bem como a sua maneira de viver são consequências da espoliação econômica a que está exposto num sistema que prega a acumulação do capital.

Lima Barreto nos oferece uma leitura mais contextualizada, que discute o entendimento social, a conjuntura histórica em que a “velha praga” de Monteiro estaria inserida. Como corpos que fazem parte de um biopoder, Barreto procura descortinar a exclusão a que essas populações rurais estão expostas.

Quando passamos a perceber a literatura brasileira sob o viés pós-colonial, questionamos o que entendemos por texto literário e o que entendemos sobre Brasil. Perscrutar a literatura sob esse viés faz emergir de nosso arquivo cultural uma história de tensões em que foi estabelecida a nossa narrativa nacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao elegermos um entendimento para a literatura brasileira, pensamos nossa literatura e sociedade de acordo com uma história única, progressista, que conduziria à liberdade econômica, social e política e à maturidade literária por vias da ordem e da modernidade. Quando, ao contrário, visualizamos o paradigma pós-colonial, percebemos rupturas e continuidades de certas práticas principalmente na produção de subalternidades dentro do espaço da nação.

Ficamos mais sensíveis à ecologia dos saberes como espaço de produção de sentidos contemporâneos ao paradigma moderno.

Enfatizamos a necessidade de constante revisão dos modelos epistemológicos, por isso acreditamos que o paradigma pós-colonial é um dentre outros que poderão ser levantados para pensar nossa literatura.

Na vida política, econômica e social, o último grande mito do fim das assimetrias foi a globalização. No final do século XX e início do XXI, não era difícil encontrar textos celebrando o fluxo permanente de ideias, de bens, o que dava impulso à crença de que estaríamos em territórios de fronteiras flexíveis e intercambiáveis. Vários acordos econômicos foram cancelados entre antigas periferias e metrópoles, para abertura de novos mercados consumidores e facilitação dos fluxos e migrações. Francis Fukuyama, em 1989, retoma a expressão “fim da história”, afirmando que a democracia burguesa e o capitalismo seriam um coroamento da humanidade.

Mais uma vez, estávamos sendo levados pelo “vento” que sopra do paraíso, o mesmo vento que faz com que o anjo da história de Walter Benjamin (1987) seja obrigado a prosseguir para o futuro, e esse futuro se chama progresso. Mas esse mesmo anjo volta o olhar para o que permanece como ruínas desse pensamento.

Quando nos fixamos nas “ruínas” desse projeto, percebemos o quanto a narrativa da globalização produziu assimetrias para se estabelecer. Pactos são rompidos, sobretaxa-se produtos produzidos por antigas colônias e as leis imigratórias parecem se enrijecer. Embora hoje se defenda fluxos e dinâmicas de diálogo, o que observamos, ainda, é que voz, textos e sentidos continuam sendo legitimados por mecanismos de hegemonia econômica e política. É preciso atentar para esses mecanismos também quando se pensa sobre o que é literatura.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BARRETO, Lima. Problema vital. In: _____. *Crônicas*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000173.pdf> Acesso em: 03/jun./2018.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

_____. *The western canon*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994.

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

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

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta do Rei Dom Manuel*. Belo Horizonte: Crisálida, 2002.

CAMPOS, André. Raça ou doença? O problema vital do Brasil. *Ipotesi: revista de Estudos Literários (Juiz de Fora)* vol. 1, n° 2, 2009, p. 45-52. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2009/12/Ra%C3%A7a-ou-Doen%C3%A7a1.pdf> Acesso em 16/jun./2018.

CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

_____. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880*. 11 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2009.

HALICARNASSO, Dionísio de. *Tratado da imitação*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986.

MATOS, Gregório de. *Poemas escolhidos: Gregório de Matos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MUHANA, Adma. *A epopéia em prosa seiscentista*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

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

SALTARELLI, Thiago. Imitação, emulação, modelos e glosas. *Aletria*, Belo Horizonte, vol 9, jun-dez., 2009, p. 251-264. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1517/1613>
Acesso em: 15/jun./2018.

SANTIAGO, Silviano. A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo. *Folha de São Paulo* (São Paulo), 7 de setembro de 2014. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/09/1511606-a-literatura-brasileira-a-luz-do-pos-colonialismo.shtml> Acesso em: 16/jun./2018

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban; colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 66, p. 23-56, julho de 2003. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-66/> Acesso em: 16/jun./2018.

_____. Para além do pensamento abissal; das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, no. 79, pp.71-94, novembro de 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf> Acesso em: 16/jun./2018.

SCHWARZ, Lília Moritz. Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão. In: BOTELHO, André e SCHWARZ, Lília Moritz (orgs). *Cidadania, um projeto em construção*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MARIA PERLA ARAÚJO MORAIS é mestre em Letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2000) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (2006). Atualmente é professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT), atuando como professora na graduação e pós-graduação em Letras. Dentre suas publicações estão o artigo “O solar, o céu e a nação: continuidades e rupturas nas literaturas de países de colonização portuguesa” (Abril, 2018)” e “Úrsula, de Maria Firmina dos Reis, e seu contraponto aos retratos da escravidão no Brasil” (*Humanidades & Inovação*, 2019).

MARÍLIA FÁTIMA DE OLIVEIRA é pós-doutora (2019), doutora (2013) e mestre (2008) em Letras – Literaturas de Língua Inglesa pela Universidade de São Paulo (USP). Graduou-se com dupla habilitação (Português/Inglês) pela Universidade de São Paulo (2003). Atualmente é professora de Literatura Inglesa na graduação em Letras e professora da pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Dentre suas publicações, estão os artigos “South African censorship: the production & liberation of Waiting for the barbarians, by J. M Coetzee” (*Acta Scientiarum: language and culture*, 2019) e “Micro coleção de poemas sinalizados tocantinenses: corpus, produção e crítica literária” (*Humanidades & Inovação*, 2019).