



O OUTRO PÉ DA SEREIA, DE MIA COUTO: A DESCONSTRUÇÃO DA VISÃO EUROCÊNTRICA SOBRE MOÇAMBIQUE

Lucineide Rodrigues Monteiro (UNIR)
Miguel Nenevé (UNIR)

RESUMO: Neste artigo exploramos o discurso e o contradiscurso visível em *O outro pé da sereia*, do autor moçambicano Mia Couto. Interrogamos como o estilo do autor auxilia a desconstrução da visão eurocêntrica sobre a África e Moçambique utilizando, como embasamento teórico de nossa análise, as obras de diversos escritores pós-coloniais. Argumentamos que o romance de Mia Couto sugere novas possibilidades de leitura sobre a cultura e a história moçambicanas, divergindo de uma visão estereotipada presente em textos canônicos.

PALAVRAS-CHAVE: pós-colonialismo, literatura africana, descolonização, hibridismo cultural

DECOLONIZING EUROCENTRIC DISCOURSE ON MOZAMBIQUE: A READING OF MIA COUTO'S *O OUTRO PÉ DA SEREIA*

ABSTRACT: In this article we explore the discourse and counter-discourse visible in Mia Couto's *O outro pé da sereia* (*The mermaid's other foot*). We investigate how the author's style contributes to the deconstruction of the Eurocentric view of Africa and Mozambique, employing as a theoretical basis for our analysis several postcolonial scholars' works. We argue that the work of the Mozambican writer suggests new possibilities of reading about Mozambique's history and culture. It is a revisiting and rewriting of a stereotyped vision of the country visible in some canonical texts.

KEYWORDS: postcolonialism, African literature, decolonization, cultural hybridity

É sempre assim: a verdadeira viagem é a que fazemos dentro de nós. Há ondas movidas por anjos, outras empurradas por demônios. Quem conduz o barco, porém, não é o timoneiro. Quem guia o leme é a Kiandra, a deusa das águas.
(COUTO, 2006, p. 207)



Introdução

Os juízos de valor que constituem a literatura são historicamente variáveis, possuindo uma estreita relação com as ideologias sociais. Podemos afirmar, com Terry Eagleton (1983), que eles referem-se, em última análise, não apenas ao gosto particular, mas aos pressupostos pelos quais certos grupos sociais exercem e mantêm o poder sobre outros. Albert Memmi (2007), pensador e crítico do colonialismo, argumenta ainda que os escritores dispõem de um recurso maravilhoso, o imaginário, que lhes permite fingir. Eles atribuem a personagens fictícios o que eles próprios sentem e pensam a respeito de suas sociedades. Cinquenta romances do mesmo período, colocados um ao lado do outro, são mais ricos em revelações do que toneladas de papel jornal impresso sobre uma ditadura. Sob essa perspectiva, argumentamos que *O outro pé da sereia* (2006) é porta voz da cultura africana contemporânea, pois, tangenciando na polifonia discursiva os aspectos políticos e culturais presentes em Moçambique, o autor Mia Couto contextualiza de forma híbrida os valores de dominadores e colonizados, dando corpo às culturas das etnias sob as interferências de diversas nações: portuguesa, indiana, árabe, brasileira e americana.

A travessia do Índico e a invasão portuguesa em Moçambique, com o intuito de explorar as riquezas do reino de Monomotapa, são alguns dos temas do enredo em *O outro pé da sereia*. Os personagens Madzero e sua esposa Mwadia viviam isolados em Anticamente, um lugarejo às margens do rio Zambeze, em 2002. Certo dia, ao cair do céu um pedaço de metal, Madzero, acreditando se tratar de uma estrela, resolve enterrá-la no quintal de sua casa. No entanto, ele começa a sangrar na hora do banho. Resolve, logo após isso, recorrer ao adivinho Lázaro Vivo, o conselheiro espiritual do povoado, pedindo a ele que solicite permissão aos espíritos da floresta e do rio, para que possa enterrar a “estrela” na floresta sagrada, um cemitério antigo. Ao chegarem à floresta sagrada, Mwadia toma banho no rio e, ao procurar suas roupas, encontra uma imagem de Nossa Senhora, estranhando o fato de ela ter apenas um pé. Em seguida, ela encontra uma caixa com alguns escritos e um esqueleto humano. Madzero decide que o esqueleto ficaria no local, porém, Mwadia é incumbida por Lázaro Vivo de levar a imagem de Nossa Senhora para a igreja de Vila Longe, o povoado de onde eles haviam saído.

A narração dessa viagem de retorno ocorrida no século XXI se alterna, capítulo a capítulo, a uma narrativa histórica ambientada em 1560, com os portugueses saindo de Goa em direção ao reino de Monomotapa. Nesse percurso, a imagem benzida pelo papa e protegida pelo padre jesuíta Gonçalo da Silveira será disputada pelo escravo Nimi Nsundi, o qual acredita que ela é Kiandra, deusa da água para seu povo. A prote-



ção da imagem será o fio a entrelaçar o período da colonização e a tradição cultural das etnias autóctones de Moçambique, ao mesmo tempo em que se apresenta projetada numa terceira dimensão: a demonstração híbrida da miscigenação cultural no presente. Apresentando recortes da memória coletiva, Couto faz sair de onde estava mergulhado há séculos pela hegemonia do poder, um novo discurso sobre a atual situação política e social, resultante da colonização e dos temas pós-guerra civil moçambicana. O mundo de Antigamente não aparece no romance aqui estudado como solução para todos os problemas, e sim como alternativa de reflexão para se pensar o presente e se projetar o futuro, lembrando uma estratégia estabelecida por Homi Bhabha (2010). O nosso objetivo neste artigo é justamente demonstrar como Couto desconstrói o discurso histórico eurocêntrico a respeito da colonização de Moçambique, enfeixando sobre o passado as interferências do presente, numa tentativa de projetar um futuro mais inclusivo.

1. Moçambique entre tempos

Ao confrontarmos as teorias pós-coloniais com a história de Moçambique, verificamos que a visão eurocêntrica foi imposta duas vezes sobre o país, a primeira, pelo projeto de colonização, e a segunda, pelo projeto de nacionalização, ambos seguindo o mesmo modelo do imperialismo. A colonização, ao impor o cristianismo, e a nacionalização, imposta na primeira fase do governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), basearam-se na noção de que a aniquilação da alteridade das crenças e valores da tradição das etnias moçambicanas fosse capaz de promover o desenvolvimento econômico do país. No entanto, isso só gerou dezesseis anos de guerra civil, aniquilando cerca de um milhão de pessoas. Na década de 1990, a FRELIMO reconsiderou essa política e possibilitou a libertação da pluralidade étnica e cultural moçambicana.

Em *O outro pé da sereia*, a temporalidade transcorrida faz convergir os mitos tradicionais e a historiografia oficial e reconfigura os discursos da história da colonização ao mostrar uma pluralidade cultural híbrida. Bhabha afirma que os discursos de dominação não se localizam nem dentro nem fora da história da dominação europeia, mas antes, numa relação tangencial com ela, configurando uma situação de prática e negociação. Na narrativa de Mia Couto, percebe-se uma desconstrução da visão eurocêntrica nos pontos de intercâmbio entre os valores da tradição étnica e as interferências culturais e econômicas do presente.

O elemento discursivo condutor – a estátua de Nossa Senhora, benzida pelo papa – é o símbolo maior da colonização: “Silveira jurou que a imagem sagrada só repousaria em terras da Mãe do Outro, na corte do Monomotapa” (COUTO, 2006, p. 51). Durante a viagem, o escravo



Nimi Nsundi associa a imagem da Santa ao mito de Kiandra (a deusa sereia), tentando cortar o pé que lhe resta, para torná-la totalmente sereia. No plano da narrativa, a mesma imagem, reencontrada séculos depois por Mwadia, próxima à ossada do jesuíta que primeiro a transportou, é o ícone que liga os discursos entre os tempos da história, da ficção, da revisão e da revisitação dessa história. O movimentar da escrita faz a travessia entre os tempos: a viagem da colonização e a viagem do mito religioso africano provocam o reconhecimento e a busca do fortalecimento do hibridismo cultural na atualidade. Nesse enfoque, o “outro pé da sereia” passa a ser o outro lado do processo de “catequização”, o outro lado da “nacionalização” moçambicana, requerendo uma nova visão sobre a cultura africana contemporânea.

A colonização portuguesa em Moçambique resultou numa divisão entre a cidade e o campo. Na cidade, vivia a maioria dos europeus. Nela se encontravam também as sedes administrativas chamadas “conselhos”. A maior parte dos nativos vivia no campo e produzia alimentos para atender a metrópole. A maioria dos moçambicanos trabalhava na terra em condições terríveis, quase sem remuneração. Segundo Frantz Fanon (1979), o combate anticolonialista não se inscreve sem dificuldade numa perspectiva nacionalista. A luta contra o trabalho forçado, as sanções corporais, as desigualdades de salário, entre outros, acarreta projetos de descolonização através da tomada violenta de poder e da nacionalização radical, inclusive com a tentativa de solapamento das diferenças culturais e étnicas. Mía Couto, portanto, escrevendo sob a perspectiva do pós-colonialismo, convida o leitor a fazer uma releitura dos fatores socioculturais, pontuados na história da colonização e da descolonização do país. De forma oculta, a discursividade revela as consequências da guerra civil em Moçambique (1976/1992) e da imposição da primeira fase do governo da FRELIMO, que resultou em um milhão de mortos, duzentas e cinquenta mil crianças órfãs e não acompanhadas e ainda nos remete às atuais políticas humanitárias.

Em 1917 ocorreu, em Moçambique, uma revolta rural significativa. Quinze mil homens armados participaram da insurreição chamada “Pan-Zambézia”, mas o estado colonial não teve problemas em combatê-los. A exploração colonial não se limitou aos africanos. Em alguns pontos, o operariado era constituído por portugueses pobres, porque não havia africanos preparados para a maior parte das tarefas em virtude da falta de instrução generalizada no território. Em 1959 e 1960, surgem as primeiras organizações políticas nacionalistas, a UDENAMO (União Democrática Nacional), a MANU (Mozambique African National Union) e a UMANI (União Nacional Africana de Moçambique Independente). Por intervenção da ONU, elas são unificadas na FRELIMO, que, para assegurar a emancipação política, iria insistir num projeto nacional de apagamento das diferenças e de difusão da língua portuguesa.



Na obra de Mía Couto o leitor aprende que, no porto de Goa, o padre, antes de embarcar, derrubou a Santa na lama, a qual seria recuperada por Nimi Nsundi. É o primeiro ritual de transfiguração, símbolo do batismo cristão e também da transformação pagã, pois, assim, emerge Kiandra, deusa das águas para os africanos. O hibridismo religioso representado no ícone da imagem, símbolo da religião européia, agora transformada em deusa autóctone, reconfigura o sujeito cultural africano. Esse episódio ficcional corresponde ao encontro ocorrido na foz do rio dos Reis, na região de Sofala, documentado historicamente, entre a primeira expedição marítima de Vasco da Gama, interessada em encontrar ouro ali, e um povo africano chamado Monomopata.

A imagem católica em intersecção com a deusa Kiandra, ao ser retirada da lama por Nimi Nsundi, produz um filtro político e cultural que, numa leitura pós-colonialista, focaliza os processos de hibridismo que dariam forma à cultura moçambicana contemporânea. O transportar da santa também revela o contexto da instauração do Tribunal do Santo Ofício em Goa, em 1560, na época utilizado como centro de difusão do catolicismo na Índia e, posteriormente, na África, representando o poder político de Portugal, instaurado com a imposição dos ícones máximos de sua cultura, como a religião e a língua. Esse contradiscurso oferecido pela ficção e representado na configuração híbrida de uma santa-deusa provoca, no tempo da leitura, a analogia entre os significantes da religião para o europeu e para o africano, reforçada pela convenção estabelecida pelo referente cristianizado da água como apagamento de pecados e pureza, em tensão ao significado da lama, como uma circunstância abjeta na ideologia utilizada pelos jesuítas, mas vista como o início da vida pelos africanos.

A releitura da colonização, através do discurso literário, busca o outro lado da história de Moçambique, não contado pela colonização. Isso pode ser observado nas falas dos padres Antunes e Gonçalo, os jesuítas responsáveis pela evangelização:

[...] _ Sabe. D. Gonçalo, o que levamos no porão das naus?
_ Sei, são mercadorias.
_ Nada disso, D. Gonçalo. Nós carregamos é o Diabo.
_ Cruz credo, padre Antunes. Tenha tento nas palavras.
_ É isso mesmo. É assim que fazemos nas conquistas: primeiro, segue o Diabo; só mais tarde é que enviamos Deus.
_ As suas palavras são pecaminosas, meu filho.
_ Desça lá baixo e veja com seus olhos, proferiu em desafio
[...] (COUTO, 2006, p. 163).

A fala da personagem do padre Antunes desconstrói o discurso colonial religioso ao revelar a degradação dos valores cristãos em nome



da coroa portuguesa. A intriga entre os padres Antunes e Gonçalo mostra o lado desumano da colonização, com a revelação das atrocidades cometidas contra os escravos confinados num espaço diminuto do porão do navio, enquanto a maior parte é ocupada pela carga de mercadorias destinada aos comerciantes. Além disso, a destruição das culturas locais de Moçambique realizada em nome da coroa portuguesa, em troca do ouro do país, também choca o jesuíta ao chegar às terras africanas.

Segundo Patrick Chabal (1994), nesse momento ainda não havia nações-estado na África. Os portugueses se depararam com uma diversidade de grupos étnicos, com línguas e culturas diferentes, sendo que os únicos que se opuseram efetivamente aos portugueses foram os moradores do reino de Monomotapa. Os conflitos internos dos diversos povos moçambicanos facilitaram a conquista portuguesa, com muitos africanos tornando-se, inclusive, soldados da coroa portuguesa.

Pertencente ao tronco linguístico dos povos bantos, o reino de Monomotapa passou a ser conhecido dos portugueses quando esses últimos começaram a frequentar a costa africana oriental no início do século XVI. Os exploradores europeus ficaram impressionados com as construções chamadas “zimbábues”, que eram enormes muralhas de pedras, chegando a cinco metros de altura, com mais de dois metros de largura, sem nada a uni-las, a não ser a sobreposição de uma pedra a outra. Essas construções datavam do período entre os séculos XIII e XVI. Mas boa parte do que ficou conhecido da grandeza monumental e magnificência desse reino de Monomotapa, nos textos lusitanos, é fruto da invenção, da vontade que os portugueses tinham de encontrar ali um estado poderoso ao qual poderiam se aliar, ou mesmo, dominar.

Conforme a história oficial, tudo indica que o que realmente existiu foram chefias unidas por laços de parentesco, casamento ou identidade religiosa, subordinadas à autoridade ritual de um chefe, o *nwemw mutapwa*, frequentemente entrando em conflito com chefias vizinhas. Quando tornou-se evidente que as minas não eram tão ricas como se havia pensado inicialmente, os investimentos de Portugal na região quase desapareceram, e os filhos dos portugueses nascidos em terras da Zambésia foram se tornando cada vez mais africanos. Alguns teóricos do pós-colonialismo, tais como Edward Said (1990), sustentam que há uma tendência do colonizador em generalizar e estereotipar as culturas não europeias, classificando-as e rotulando-as conforme os interesses colonialistas. Said afirma, por exemplo, que, por séculos, nas histórias dos viajantes e das diversas companhias das Índias, qualquer traço cultural dos nativos que fosse diferente era tido como monstruoso, imoral e carente da ajuda do colonizador. Esse procedimento não foi característico apenas dos viajantes, mas também dos historiadores. Convergindo esse pensamento de Said para o romance de Mía Couto, percebemos



que os elementos que compõem a narrativa oferecem um contraponto a esse estilo de discurso. Ao mesclar história e ficção, sugerem um novo olhar, que associa o moderno e o tradicional, ao descolonizar o monumento do reino de Monomotapa.

2. Tradição étnica africana

O outro pé da sereia apresenta os principais elementos da religião africana ao contrapor na narrativa “personagens mortas” a vivas, ao retomar o passado das etnias na viagem de Mwadia ao povoado de Vila Longe, associando a tradição aos elementos agregadores da cultura contemporânea: os turistas e os reflexos do capital estrangeiro no local.

Em conformidade com os sistemas de pensamento dos povos da África central, pertencentes ao tronco linguístico banto, o mundo se divide entre uma parte habitada pelos vivos e outra habitada pelos mortos, espíritos e entidades sobrenaturais. Era nessa força sobrenatural que as pessoas buscavam orientação para lidar com os problemas do dia-a-dia. Separando os dois mundos, havia uma grande massa de água, ou um mato fechado. Muitas vezes, era no mato, ou por meio da água, que o especialista podia estabelecer a comunicação entre os dois mundos. Percebemos esses dois mundos representados na narrativa de Couto pelas duas viagens: a dos portugueses ao reino de Monomotapa e a volta de Mwadia ao povoado de Vila Longe. A personagem Mwadia é a personificação da canoa e da deusa Kiandra e, associada à imagem de Nossa Senhora, busca o outro pé da sereia – o reencontro dos valores autóctones, reconstruindo valores político-culturais moçambicanos e de tantos outros povos assujeitados ao poder.

Para a compreensão do enredo estabelecido por Couto, é preciso entender valores da tradição étnico-africana. Entre esses valores, na esfera do sobrenatural, estavam os mortos, alguns elevados à condição de ancestrais, figuras através das quais alguns familiares se organizavam. Havia uma infinidade de espíritos que habitavam as dimensões do além: espíritos das águas e das terras, das plantas e dos animais, das doenças e suas curas, das guerras, das alianças, das caçadas e das colheitas. Sobre todos esses seres sobrenaturais, havia uma força inatingível que era a fonte de todas as coisas, mas que não interferia na vida, natural ou sobrenatural. Essas forças mantinham contatos com as pessoas por meio de sonhos e sinais que podiam ser facilmente reconhecidos por qualquer membro do grupo. Porém, os contatos mais importantes precisavam da intermediação de especialistas: curandeiros, adivinhos, médiuns e sacerdotes que os portugueses chamavam de feiticeiros.

Para atender aos interesses dos visitantes que vinham à aldeia em busca do exótico, auxiliada por Causarino, que tinha como objetivo ga-



nhar dinheiro, folclorizando as crenças tradicionais ao vendê-las como espetáculo para o turista americano, a personagem Mwadia representa o ritual dos espíritos antepassados.

[...] Como Causarino previnira, os americanos ficaram fascinados com a sessão de transe.

_ Eis a África autêntica, repetiam, deleitados.

Os americanos não podiam duvidar de que se tratava de uma encenação. Para eles, o passado estava de visita a Vila Longe por via de nocturnas visitas. Não tardaria que colunas de escravos renascessem e desfilassem pelos transe da filha mais nova de Dona Constança [...] Mwadia estava realmente entrelaçando os tempos com as memórias, restituindo as cascas ao estilhaçado ovo [...] (COUTO, 2006, p. 236-237).

A dualidade entre a tradição e o moderno, no percurso narrativo, é um elemento centralizador através de Mwadia – um nome da língua *shinhungué*, falada no Noroeste de Tete, em Moçambique, que significa “canoa”. Mwadia, ao chegar à Vila Longe, encontra o vilarejo em ruínas e dialoga com seus familiares mortos, embora, para a narrativa, esses mortos funcionem como pessoas vivas, com a finalidade de reforçar os valores da cultura africana e sua tradição e mostrar o respeito pelos ensinamentos dos mais velhos e a relação da continuidade dos rituais.

O personagem afro-americano, que busca conhecer sua origem africana, representa, no aspecto da descolonização do discurso, uma dívida do tempo passado retomada e compensada no presente, desejando tornar-se completamente africano: “Oh, Africa! My forggothern land!” (COUTO, 2006, p. 144). Enquanto isso, Causarino, o Barbeiro, por sua vez, detém a memória da comunidade tradicional no presente no decurso da ficção: “Subiu numa grade de coca-cola e num tom solene proclamou: ‘Isto é a globalização, my friends! A globalização mundial! Vila Longe é a capital da aldeia global!’” (COUTO, 2006, p. 144). Nesse episódio, Mwadia afirma: “Diversas viagens se cruzam. A um só tempo, na velha casa. Os americanos atravessam séculos e os mares onde se esbatera a sua identidade. E ela viajava no território em que o tempo nega converter-se em memória” (COUTO, 2006, p. 145). A desconstrução da visão eurocêntrica também pode ser percebida nos pontos discursivos da narrativa que questionam o processo da globalização, sugerindo, nas entrelinhas, que a globalização cultural também é uma forma de colonização.

Segundo Said, a categorização dos povos, durante o processo imperial das potências europeias, foi reforçada pelo darwinismo de segunda categoria, o social, que acentuava a validade “científica” da divisão entre raças “avançadas” e “atrasadas”. Os africanos, assim como os de-



mais colonizados pelos europeus, são representados através de atributos resultantes do imperialismo da linguagem do poder, sendo considerados como atrasados, degenerados, incivilizados.

Os colonizados, na visão de Fanon, ao assumir o controle da nação, por não possuírem poder econômico, não demoram a recorrer à antiga metrópole colonizadora e reafirmam a relação de dependência, uma vez que o próprio processo de colonização não permite que o colonizado acumule capital. Fanon alega que os colonizados, ao assumir o poder, no processo de nacionalização, não percebem a necessidade de reordenar o estado em função de relações sociais novas. Ao contrário, eles assimilam a identidade da antiga população europeia, seguindo a burguesia ocidental em seu estado negativo e decadente. Conforme descreve a história documental, percebemos que o projeto da Frente de Libertação de Moçambique, em sua primeira fase, seguiu o modelo do colonizador. No período pós-independência, houve uma tentativa de manter os discursos colonizadores por meio da segregação dos povos, muitas vezes por meio da religião: “no interior de uma mesma nação, a religião fragmenta o povo e levanta umas contra as outras as comunidades espirituais sustentadas e reforçadas pelo colonialismo e seus instrumentos” (FANON, 1979, p. 133).

Considerações finais

Argumentamos, portanto, que a obra *O outro pé da sereia* oferece uma janela para muitas discussões e possibilita um novo olhar sobre a literatura africana, ao apresentar uma hibridação intercultural, interligando elementos míticos da religião tradicional, elementos do cristianismo e a miscigenação dos novos “filhos da terra”: portugueses, indianos, árabes, islâmicos, dentre outros. Por isso, é possível aceitar que os resultados aqui discutidos apontam para novas leituras que desnudam séculos de “informações” coloniais.

O “Antigamente” discutido através dos valores das etnias, ao ser contextualizado, abre esse portal, de acordo com o que afirma Maurice Halbwachs (2006), segundo o qual toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço. Não podemos reunir em um único painel a totalidade dos eventos passados, a não ser tirando-os da memória dos grupos que guardavam sua lembrança, sem cortar as amarras pelas quais participavam da vida psicológica dos ambientes sociais em que ocorreram, retendo deles não somente o esquema cronológico e espacial, mas também essa dimensão psicológica. Não se trata mais de revivê-los em sua realidade, mas de recolocá-los nos contextos em que a história dispõe os acontecimentos, contextos esses que permanecem exteriores aos grupos, e defini-los, cotejando uns com os outros.



Néstor Canclini sugere que

“a arte já não pode ser apresentada como inútil nem gratuita. É produzida dentro de um campo atravessado por redes de dependências que a vinculam ao mercado, às indústrias culturais e a esses referentes ‘primitivos’ e populares que são também a fonte de que se nutre o artesanal” (CANCLINI, 1997, p. 244).

Não cabe mais um olhar de colonização para os aspectos políticos. A vertente literária proposta por Mia Couto aponta para valores linguístico-culturais que vão além do exotismo construído pelo império da exploração midiática turística europeia.

A narrativa de Couto revela que falar da cultura africana subentende também um convite a refletir sobre a diáspora africana. O autor arranca do pântano da colonização valores étnicos interculturais, desmistifica o discurso exótico do turismo de forma irônica e paródica, conforme o trecho em que os moradores de Vila Longe querem vender o exotismo ao afro-americano personificado em ONG. “_ Acha? Pois vai passar a achar o contrário. Nós vamos contar uma história aos americanos. Vamos vender-lhes uma grande história” (COUTO, 2006, p. 133).

A desconstrução da visão eurocêntrica sobre Moçambique é vista no espaço transcultural da narrativa na abordagem discursiva e poética da tradição oral, tempo factual da história entre os tempos transnacionais e o tempo do capital mundial. O dialogismo da narrativa pós-colonial reconsidera a história factual, retomando os fatores étnicos culturais da tradição africana, recolocando-os e relendo-os em pontos de intersecção com a modernidade.

É fundamental um olhar para os estudos culturais que, numa vertente pós-colonialista, há muito já preconizada por Fanon, levante questões semelhantes a estas: Quem deseja o retorno da tradição? A quem interessa os agentes sociais que geram a cultura tradicional? Como a memória coletiva poderá fortalecer a continuidade histórica e a identidade contemporânea?

Referências

- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Ed. UESP, 1997.
- CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas e nacionalidade**. Lisboa: Vega, 1994.
- COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

MEMMI, Albert. **Retrato do descolonizado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SAID, Edward W. **Orientalismo - oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Recebido em 23 de junho de 2012.

Aceito em 02 de agosto de 2012.

Lucineide Rodrigues Monteiro

Bacharel em Letras e Literaturas, com especialização em Estudos Literários e Linguísticos, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras, Mestrado Acadêmico em Letras, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Filologia e Modernidades, todos pela Universidade Federal de Rondônia; professora da Secretaria de Estado de Educação de Rondônia. Email: lucineidermonteiro@hotmail.com

Miguel Nenevé

Professor-adjunto e pesquisador da Universidade Federal de Rondônia. Pós-doutor pela York University, no Canadá, e pela University of Guyana, na Guiana. Doutor em Letras (Inglês e Literaturas Correspondentes) pela Universidade Federal de Santa Catarina e mestre em Letras (Literatura Anglo-Americana) pela Universidade Federal da Paraíba. Email: nenevemi@gmail.com