

PROFECIAS IRREALIZÁVEIS E MALABARISMO COM A RETÓRICA ALHEIA:  
LEITURA PÓS-COLONIAL DO CONTO “A DIÁSPORA”, DE MURILO RUBIÃO  
UNREALIZABLE PROPHECIES , JUGGLING WITH THE RETHORIC OF THE OTHER:  
A POST-COLONIAL READING OF MURILO RUBIÃO ‘S SHORT STORY “THE DIASPORA”

Humberto Fois-Braga<sup>1</sup>  
Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo objetiva compreender como o conto inacabado, “A Diáspora”, de Murilo Rubião, pode ser lido a partir de uma crítica pós-colonial. A análise do conto estrutura-se em três momentos: o diálogo intertextual que este trava com a epígrafe bíblica, os plano da narrativa e a morte do autor como sendo, involuntariamente, um ato performático do próprio conto. Mostraremos que estas três esferas promovem uma resistência do autor, do narrador e dos personagens aos valores ocidentais judaico-cristãos. Conclui-se que os grupos que se enfrentam buscam posicionar-se por dentro do discurso emanado pela outra parte, impondo suas vontades a partir das armas e valores oferecidos pelo outro lado. Nesta dialogia, em que a construção de uma ponte se torna a arena simbólica para o embate entre zonas de contato, estão em jogo as relações de dominação e de resistência que perpassam a América Latina.

**Palavras-chave:** Pós-colonial. Transculturação. Murilo Rubião. “A diáspora”.

## Introdução

As teorias críticas pós-coloniais vêm, nas últimas décadas, fornecendo um campo profícuo para desvelar as relações entre colonizados e colonizadores, centros e periferias, principalmente quando se pensa nas estratégias que os lados envolvidos se servem para subverter os discursos e atos da alteridade. Neste âmbito, muitas das vezes os discursos de resistência são criativos, pois buscam subverter por dentro as ideologias dominantes, promovendo uma *desleitura* e uma *releitura* dos cânones centrais.

A partir destes argumentos, o presente artigo objetiva compreender como o conto “A Diáspora”, de Murilo Rubião (1916-1991), pode ser lido pela crítica pós-colonial. O intuito sendo de perceber como o referido conto promove uma demonstração de resistência que a literatura latino-americana opera tanto na narrativa quanto em sua intertextualidade.

Para responder às inquietações ora apresentadas, o artigo iniciar-se-á com uma discussão conceitual sobre o próprio termo pós-colonial e suas imbricações na literatura

<sup>1</sup> Professor vinculado ao Departamento de Turismo da UFJF. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras - Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>2</sup> Doutora em Letras pela University of Texas System. Professora da Faculdade e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

latino-americano. Na sequência, traremos à tona as discussões e análises do conto “A Diáspora”. Vale ressaltar que, do conto, foi publicado somente a sua primeira parte, escrita nos anos de 1979/1980. Tudo indica, como veremos, que o autor tinha uma proposta mais ousada, porém, tendo falecido, deixou-o inconcluso. Nossa análise, então, se pautará em três instâncias: o plano da narrativa, o diálogo intertextual que o conto trava com a epígrafe bíblica que o antecede e a morte do autor como sendo, involuntariamente, um ato performático do próprio conto. Mostraremos que estas três esferas promovem uma resistência do autor, do narrador e dos personagens aos valores ocidentais judaico-cristãos.

## 1 Crítica pós-colonial e mirada estrábica latino-americana

Para diversos autores, a crise do termo pós-colonial está exatamente nas duas palavras que o formam, em que se embaralham a ideia de um tempo que terminou (pós) com a ideologia própria de uma relação de poder (colonial). Seria, então, possível falar do fim do colonial? Seria coerente realizar tal discussão para depois do colonial? E mais: a crítica não estaria sendo reducionista ao construir um discurso a partir de uma ausência, em que o pós seria a negatização do colonial? Neste sentido, o pós talvez não seria um *anti* ou um *trans*?

Para superar estas crises conceituais expressas na terminologia, alguns autores vêm buscando expandir suas definições. Assim, uma conceituação clássica é aquela fornecida por Ashcroft *et al.* (2002, p. 02), que preocupados em delimitar o termo sem, no entanto, datá-lo como sendo uma consequência da colonização, trazem a seguinte reflexão: “usamos o termo ‘pós-colonial’ para abarcar toda a cultura afetada pelo processo imperial, desde o momento da colonização até os dias atuais. Isto ocorre porque existe uma continuidade de preocupações através do processo histórico iniciado pelas agressões infligidas pelo Império Europeu” [tradução nossa]. Conseqüentemente, os autores nos obrigam a ter que contextualizar o objeto de estudo pós-colonial no tempo e no espaço, evitando uma padronização de fórmulas que seriam supostamente replicáveis nas mais diversas ex-colônias e periferias contemporâneas. Em outras palavras, “a preocupação com o local deve ser básica: cada encontro colonial foi diferente e cada ocasião pós-colonial necessita ser localizada com precisão e analisada com especificidades dentro destes princípios gerais” (SANTOS *in* FIGUEIREDO, 2010, p. 342).

Porém, para além destas especificidades territoriais que devem ser levadas em consideração, o que une todos os estudos pós-coloniais é a sua crítica aos modelos

imperiais de dominação, por isso, “o termo é útil se se refere ao fato de que as manobras do colonialismo estão atualmente disponíveis para uma reflexão crítica em caminhos que não estavam até agora” (PRATT, 1999, p. 16). E, ainda para Pratt (1999, p. 16), cabe aos intelectuais e artistas contribuírem neste processo de “descolonização do conhecimento e da mente”, buscando compreender as interfaces nas interações entre colonizadores e colonizados.

Assim, em uma visão derridiana da desconstrução, Bhabha (2007) articula o conceito de “dupla consciência”, em que colonizadores e colonizados não são situações binárias interdependentes como preconizava Said (2007, 2011) ao opor o ocidente ao oriente, a identidade pela diferença. Consequentemente, o pós-colonial não é um simples anticolonial, e preferencialmente seria um trans-colonial, pois só se domina o outro a partir do conhecimento “por dentro” desta alteridade – é preciso estar, ser e frequentar o outro que se deseja dominar e subjugar. Assim, a partir de uma dupla mentalidade, ocorre uma interpenetração: do colonizador no colonizado com o intuito de dominar, e do colonizado no colonizador, para resistir ao ato. Neste processo de ambivalência e dupla consciência, o que temos é o conceito de hibridismo entre colonizador e colonizado, não mais um *versus* o outro, mas ambos dentro.

Em outras palavras: o Império deve conhecer a territorialidade da colônia, e o colonizado aproveita de sua cooptação para desconstruir por dentro o discurso do colonizador, havendo, inclusive, por parte das colônias, uma “civildade dissimulada” (BHABHA, 2007) – uma civildade plena de ironias, pastiches e dissimulações que contorce os discursos hegemônicos para adaptá-los aos valores locais. E é neste sentido que a periferia consegue melhor desconstruir o centro, porque conhece os seus discursos, fora educada neles e a partir deles, como sugere Piglia (1991, p. 61) com o seu termo “mirada estrábica” para se referir aos intelectuais e artistas latino-americanos: estes são obrigados a frequentar os cânones ao mesmo tempo em que estão imersos em uma base cultural periférica; a irreverência latino-americana viria deste duplo olhar, falando do centro a partir da periferia, ao contrário dos intelectuais centrais que tendem a ficar restritos às suas referências hegemônicas. Assim, o colonizado serve-se de seus valores para nortear e perverter os textos, inserindo-os no contexto local, tornando uma leitura um ato de *desleitura* e a escrita uma *reescrita* (SANTIAGO, 1978). Nas palavras de Borges (1998, p. 295): “creio que os argentinos, os sul-americanos em geral, estamos numa situação

análoga; podemos lançar mão de todos os temas europeus, utilizá-los sem superstições, com uma reverência que pode ter, e já tem, consequências afortunadas”.

Em um ato de releitura, como sugere Spivak (SANTOS *in* FIGUEIREDO, 2010, p. 358), os colonizados devem desconstruir criticamente os textos, adquirindo “o hábito de ler contra a lógica ostensiva ou o significado superficial do texto, concentrando-se em personagens menores, subenredos ou temas marginais para salientar as molduras conceituais de algumas obras”. Com esta atitude, o texto seria desmascarado em suas ideologias hegemônicas e/ou faria aflorar uma leitura de oposição a partir de uma *desleitura*, uma leitura de resistência. Já a *reescrita* seria “uma estratégia comum na teoria pós-colonial: reler narrativas ocidentais de formas novas, incluindo o ‘re-escrever’ de textos literários metropolitanos por artistas não-ocidentais” (SANTOS *in* FIGUEIREDO, 2010, p. 352). Desta maneira, emerge uma literatura em diálogo com as obras escritas pelo Império, apresentando outros pontos de vista, periféricos.

Somente a partir destas *releituras* e *reescritas* de textos que o pós-colonialismo cumpriria o seu papel político de crítica, retornando “à cena colonial para visitar, lembrar e, principalmente, interrogar o passado. O arquivo das relações coloniais contém múltiplas histórias de resistência, mas, também, de sedução e cumplicidade” (SANTOS *in* FIGUEIREDO, 2010, p. 361). Dentro destas premissas, as estratégias discursivas dos subalternos pós-coloniais estão bastante próximas de uma “poética pós-moderna” (HUTCHEON, 1991) que se impregna nas “citações, paródias e ironias”, cujos textos dobram-se sobre outras referências, demonstrando que na pós-modernidade “a problematização substitui a demolição” (HUTCHEON, 1991, p. 15). Afinal, é neste sentido de perversão da estética e da história, através de *desleituras* e *reescritas*, que aproximamos pós-modernidade e pós-colonial enquanto atos de desconstrução das grandes narrativas: “[...] a resistência a essa dominação por parte daqueles que careciam de armas ou dinheiro se dava textualmente. E foi na recriação épica do passado que os primeiros nacionalistas encontraram um meio de contra-escrever sua representação colonial e reinscrever-se nessa nova história” (SANTOS *in* FIGUEIREDO, 2010, p. 342).

Estas contra-escritas são estratégias de “civilidade dissimulada” (BHABHA, 2007), pois constituem textos de resistência, em que muitas das vezes os escritores realizam citações paródicas e irônicas do Império, devorando-o por dentro, em um movimento antropofágico. Assim, através destas construções textuais, ocorre uma resistência que não é simplesmente rebelde, pois às vezes não prevê uma destruição da autoridade,

oferecendo um outro modo de se viver no âmbito das autoridades, inserindo nelas seus valores via um *re-citar*.

Servindo-nos de Pratt (1999), podemos dizer estes processos criativos de *re-citar* emergem das zonas de contato que surgem nas (ex)colônias, quando ocorre uma “transculturização”, ou aquilo que Bhabha (2007)<sup>3</sup> define como sendo “ambivalência” e “dupla mentalidade”. São estas formas híbridas e mestiças proporcionadas pelas zonas de contato que geram a diversidade nas periferias colonizadas; são estas transculturizações que impregnam a vida e os textos. Falando da América Latina, Santiago (1978) comenta sobre a mestiçagem como sendo uma experiência resultante das hibridizações coloniais: a ideia racionalista europeia de unidade (um Deus, uma língua e um Rei) foi subvertida em uma pluralidade, e assim “a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza (SANTIAGO, 1978, p. 18).

Podemos sugerir que são estas mestiçagens, este “trabalho de contaminação dos latino-americanos” (SANTIAGO, 1978, p. 18), que engendram a realidade maravilhosa do continente, permitindo a construção de textos-mestiços que pervertem a ordem e os cânones, como veremos no conto “A Diáspora”.

## 2. “A Diáspora”: diálogo intertextual e performance do autor

O conto em questão retrata a história de um grupo de operários e engenheiros que chegam a uma vila do interior, onde pretendem, por ordens vindas de uma instância superior do governo, construir uma ponte para unir a tal aldeia isolada de Mangora à outra margem do rio e do despenhadeiro. Em um plano mais simples de leitura, percebemos que a discussão proposta é o embate entre o mundo “civilizado” e o isolado, quando aquele busca integrar este a seu raio de influência. Porém, o processo de construção e integração não se torna uma tarefa fácil, já que os mangorenses se opõem a tal obra. Neste embate, temos o idoso Hebron, representando a tradição do vilarejo, e o engenheiro Roque Diadema, como metáfora da civilização tecnocrata. No final, e após se servir de certos subterfúgios burocráticos, o engenheiro consegue fazer com que a construção da obra avance, e se sente satisfeito consigo mesmo; mas, o desfecho do conto

---

<sup>3</sup> Aqui, vale um comentário: Pratt (1999), ao falar sobre a transculturização, foca-se nos subjugados. Por sua vez, Bhabha (2007) possui uma visão mais ampla e dialética do processo, pois compreende que a ambivalência, o hibridismo, é uma via de mão dupla, que atinge tanto o colonizador quanto o colonizado. Para Pratt (1999), a transculturização é uma resistência dos subalternos, o que a aproxima de Said (2007, 2011).

não é conclusivo, deixando subentendido que a população local vai revidar, destruindo a obra de engenharia que, inclusive, já conseguiu trazer suas primeiras mazelas, através da emigração de operários e seus familiares que passam a lá residir e que causam diversos problemas sociais e ambientais - o que insinua uma expansão urbana e favelização de Mangora a partir destas hordas de novos moradores vindos do lado de lá das montanhas.

Os primeiros esboços de *A Diáspora* foram realizados entre os anos de 1979 e 1980. Enquanto publicação póstuma, o conto ficou inacabado. Assim, os leitores possuem acesso a somente a esta primeira parte concluída por Rubião, cujo final da narrativa demonstra este suspense de uma história interrompida.

Porém, se aqui o texto foi interrompido por causa da morte do autor, este estado de suspensão, de não concretização, é uma característica também intencional de Rubião, e que é percebida em outros contos por ele publicado: “em Murilo, há alguma coisa à espreita sempre, alguma coisa que ameaça acontecer” (BASTOS, 2001, p. 129). Ainda para Bastos (2001), este efeito de suspensão é um dos principais elementos do realismo mágico do autor, transmitindo a sensação espectral – de um porvir que não acontece – aos seus leitores.

Aliás, no que pese o caráter de realismo mágico que vigora nas obras de Rubião, há um consenso de que o conto “A Diáspora” é aquele em que tal característica é a menos evidente<sup>4</sup>. Todavia, ela está lá, tanto neste efeito de incompletude (o que acontecerá com a história? O que os maragoenses estão tramando?) quanto no diálogo oculto que o texto trava com a Bíblia, a partir da sua epígrafe extraída do profeta Ezequiel: “E eles saberão que

---

<sup>4</sup> O realismo mágico, ao que os arquivos do autor nos indicam, seria mais nítido em outras versões pensadas mas recusadas por Rubião. Cánovas (2004, p. 414), em pesquisas realizadas no acervo do escritor, disponibilizado pelo Centro de Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, conseguiu resgatar as seguintes informações sobre a sua produção inacabada: “No acervo do escritor há várias pastas numeradas com o nome de ‘A diáspora’, que levam a concluir sobre o projeto do escritor em torno desta narrativa. Como temos a história publicada na forma de conto, vamos transcrever anotações do escritor em torno dela, que gira em torno de uma ponte, que é construída enquanto os habitantes caem num sono profundo e que só conseguem avaliar o tempo transcorrido pelo crescimento da barba e das plantas.

‘A cidade adormeceu um certo tempo. Muitos quiseram explicar o acontecimento como derivado de uma máquina que, à noite, quando todos estavam adormecidos, passara soltando gases (letárgicos?).

Mas o fato é que a ponte estava lá. Luminosa e brilhante. A preocupação maior não era a causa, mas o tempo em que estiveram adormecidos”.

E a mesma autora continua, agora em nota de rodapé, dando-nos explicações sobre o manuscrito recolhido em sua pesquisa: “observação manuscrita em 07/12/77, com caneta e em papel de bloco de anotações. Antes dela está escrito entre parênteses: (Dar, inicialmente, para publicação em revista ou jornal, o título – A PONTE) e, no final, também entre parênteses, a palavra “behaviorista” escrita de forma quase ilegível” (CÁNOVAS, 2004, p. 414).

eu sou o Senhor, quando eu os tiver espalhado entre as gentes, e os lançar dispersos por vários países” (EZEQUIEL, XII, 15).

Entendemos a epígrafe enquanto uma citação que comporta, virtualmente, toda a obra que se desenvolverá na sequência. Neste caso, a epígrafe contém o conto, e em um ato de hospitalidade ela o acolhe enquanto anfitriã do texto. No caso de “A Diáspora”, o texto de Rubião só faz sentido em diálogo com a passagem bíblica – é preciso ir até o livro do profeta-exilado Ezequiel, lançar mão do Antigo Testamento bíblico para saber o que se opera no conto, para assim desvendar suas camadas ocultas e seu possível desfecho profético.

O tema desta passagem bíblica é o juízo e a glória de Deus. Ezequiel, em uma linguagem simbólica, professa a partir da Babilônia que a casa rebelde de Israel, que acreditava em falsos profetas, seria destruída pela ira divina, e que os judeus pecadores de Jerusalém também seriam dispersos no exílio. Na sequência da passagem bíblica que se tornou epígrafe em Murilo Rubião, temos:

Assim saberão que eu sou o Senhor, quando eu os dispersar entre as nações e os espalhar pelas terras.

Mas deles deixarei ficar alguns poucos, escapos da espada, da fome, e da peste, para que contem todas as suas abominações entre as nações para onde forem; e saberão que eu sou o Senhor (EZEQUIEL, 12: 15-16).

[...]

E dirás ao povo da terra: Assim diz o Senhor DEUS acerca dos habitantes de Jerusalém, na terra de Israel: O seu pão comerão com receio, e a sua água beberão com susto, pois a sua terra será despojada de sua abundância, por causa da violência de todos os que nela habitam.

E as cidades habitadas serão devastadas, e a terra se tornará em desolação; e sabereis que eu sou o Senhor (EZEQUIEL, 12: 19-20).

Pela passagem bíblica, deduzimos que a ponte construída pelos operários, sob a liderança de Roque Diadema, seria destruída pelos insatisfeitos do vilarejo, pois o final do conto demonstra um movimento estranho dos maragoenses que começaram, na calada da noite, a trazer compras misteriosas vindas “do outro lado da montanha”: “as viagens que, anteriormente, se verificavam de raro em raro, e destinadas à aquisição de sal, querosene e tecidos, tornaram-se mais frequentes do que exigiam as reais necessidades da população” (RUBIÃO, 2010, p. 150). E mais: a construção da ponte, em estágio avançado e que era um fator de preocupação para os moradores, passou a ser vista com desprezo por estes: “Pareceram até zombar da eficácia e da rapidez com que foram instalados novos

guindastes e algumas betoneiras nas proximidades do local onde seriam assentadas as torres de sustentação dos cabos principais da ponte” (RUBIÃO, 2010, p. 150).

Quando relacionamos a passagem bíblica com as mercadorias compradas misteriosamente e com o desespero transformado em indiferença, percebemos que o resultado será explosivo: a ponte, e tudo aquilo que ela representa de integração com o outro lado, está condenada. Esta ideia é confirmada quando percebemos que a continuação do conto, embora não tenha sido efetivada, já tinha sido idealizada por Rubião a partir das profecias de Ezequiel:

Em entrevista concedida a Maria Luiza Ramos para um número da revista *Europa*, publicado em Paris, em 1982, o autor declara: “Eu lhe dei o título de ‘As Diásporas’ [...] porque trabalho aí o tema da emigração. Essa história vai ligar-se à última, em que se encontra esse mesmo povo, mas retornando, depois de ter levado toda sorte de perturbações sociais às cidades vizinhas. O aspecto mais importante dessa história é que não somente a cidade está agora completamente destruída, mas todas as pessoas estão igualmente mutiladas, e seu discurso se reduz a fragmentos de palavras (CÁNOVAS, 2004, p. 76).

O final do conto publicado aponta para um além profético, que não está lá, mas que pode ser desenvolvido a partir da leitura da passagem bíblica, com a explosão da ponte (oculta na narrativa) sendo o estopim para a dispersão dos maragoenses. Aqui, curiosamente, temos alguns paralelos interessantes: em Ezequiel, quem lançará a destruição e dispersará o povo rebelde será Deus; já no conto rubianiano, Deus não existe<sup>5</sup>, e os homens estão entregues à sua própria sorte – são os próprios maragoenses que provocarão a explosão das pontes e sofrerão as consequências: serão, então, agentes e sujeitos de seus atos, os únicos responsáveis. O Senhor da epígrafe deixa de ser Deus para se tornar os próprios Homens.

O que Rubião faz com o conto, em diálogo com a Bíblia, é uma atitude que podemos definir como de resistência aos conceitos hegemônicos de criação literária – ao perverter uma lógica judaico-cristã, ele atua a partir da periferia; e com um olhar estrábico causa uma civilidade dissimulada no âmbito estético de sua obra. Ainda que esteja dentro e escreva a partir do universo mítico judaico-cristão e ocidental, ele o recria ao problematizá-lo.

---

<sup>5</sup> Ainda no conto, é mencionado que os moradores da aldeia não são adeptos às religiões, e seus cultos são celebrados por eles mesmos.



Assim, Rubião relê e reescreve o texto a partir de suas referências, inclusive a partir de sua mineiridade. Servindo-se de Bloom (1991), podemos dizer que Rubião materializa em suas narrativas a “angústia da influência”, tornando sua leitura uma “desleitura” e sua escrita uma “desescrita”. O cânone bíblico lhe inspira, é fato, mas ele não se sente ameaçado pelo seu valor, e se sente livre para reescrevê-lo, em uma atitude de afronta e resistência à este próprio cânone e a tudo que ele representa: “em Murilo, reescrever o texto bíblico é substituir o mito pela danação” (BASTOS, 2001, p. 120)<sup>6</sup>.

Rubião vai além, e de maneira nada proposital ainda consegue transformar a sua morte em uma performance: ao deixar inacabado o conto “A Diáspora”, ele não cumpre a profecia da escrita, uma vez que não conclui sua história. E, assim, ele vai de encontro ao próprio Ezequiel, cujas profecias narradas eram dadas como que certas de acontecer: “homem mortal, o povo de Israel diz assim: As visões dele só daqui a muito, muito tempo se realizarão. Diz-lhes no entanto: O Senhor Deus manda dizer-vos que terminou todo o prazo de tolerância! A minha palavra cumprir-se-á agora mesmo!” (EZEQUIEL, 12: 27-28).

De acordo com os estudos de Fróis (2009, p. 27), tal passagem bíblica que se encontra na epígrafe se caracteriza por um tom ameaçador e “o uso do futuro do presente ‘saberão’ garante o cumprimento da ameaça da dispersão que emana do poder da autoridade ‘Senhor’”. Todavia, o que percebemos é que este tom ameaçador, próprio de qualquer profecia que se vê incontornável em sua realização, fica interrompida no conto. A profecia ameaçadora se torna ameaçada pelo conto interrompido pela morte do autor: o Senhor-escritor está morto antes de finalizar a criação de seu mundo-escrita. Com isso, o autor profana e dessacraliza o texto judaico-cristão tanto na escrita quanto na não-escrita, que se tornou profecia fantasmagórica, posto que aponta por um devir.

Entendemos esta rebeldia textual como sendo um ato pós-colonial, no sentido em que vai contra os valores hegemônicos de uma colonização que propôs a Bíblia como o grande norteador dos valores, com a verdade suprema e imutável. Rubião promove, neste âmbito, uma interpenetração da periferia no centro: a partir de sua dupla-mentalidade, de

---

<sup>6</sup> Bastos (2001, p. 118) diz a respeito de “A Diáspora”: “Pela referência à Bíblia – narrativa religiosa por excelência –, o conto se constrói como uma reescrita do texto mítico ou sagrado. Dessa maneira, banaliza e o esvazia, o que equivale a trazer à tona o horror [...]. Do texto sagrado banalizado desponta o espectral e o maléfico”. Se seguirmos os conceitos de criação literária a partir da cabala luriana, perceberemos que o esvaziamento do conteúdo bíblico será seguido de uma reescrita. Cremos, pois, que o maléfico não está nesta atitude do autor porque, como sugere Bloom (1991), sempre escrevemos a partir de um antecessor, de uma influência. O que seria maléfico é a sua ação direcionada à Bíblia, cujos textos seriam sagrados. Em outras palavras, a desleitura e a reescrita de Rubião não são inovadoras em si mesmas, pois é um ato de reapropriação feita por qualquer escritor; o que a torna maléfica é o objeto ao qual ele se dedicou a profanar (a Bíblia), e a forma de deixar claro em seu texto que a ação foi proposital.

intelectual periférico de olhar estrábico, ele gera uma transculturação no texto - esta ambiguidade entre o que a epígrafe bíblica gostaria de dizer e o que seu texto literário de fato diz e diria.

Porém, a questão de resistência aos cânones ocidentais em “A Diáspora” não está somente nesta relação triádica entre o conto, a Bíblia e a morte do autor. Ela está também no próprio conteúdo da obra, em seus plano narrativo.

### 3. “A Diáspora”: leitura pós-colonial no plano narrativo

Percebemos que os autores aqui mencionados (BASTOS, 2001; CÁNOVAS, 2004; TEIXEIRA, 2006; FRÓIS, 2009; CABRAL, 2011) e que já pesquisaram Murilo Rubião, não realizaram uma leitura pós-colonial do conto em questão. O mais próximo que chegaram desta visão foi a partir de comentários vagos a respeito de como o texto representa uma crítica à sociedade civilizada que “invade” e denigre um ambiente mítico-paradisiaco (no caso o vilarejo de Mangora). Como podemos observar no comentário seguinte:

No conto, estabelece-se um confronto entre uma comunidade de perfil democrático e respeitador do meio ambiente e uma empresa que representa o progresso, responsável pela degeneração ambiental e social. O personagem Hebron liderava a primeira, enquanto que Roque Diadema representava a segunda [...]. Essa superioridade do representante empresarial é simbolizada, ironicamente, no seu próprio nome, uma vez que o termo Diadema significa faixa ornamental com que os soberanos cingem a cabeça (FRÓIS, 2009, p.48).

O que mais se aproximou desta problematização colonial foi Bastos (2001) quando indagou:

o leitor refaz o roteiro da diáspora. E então se pergunta: por que o nome Roque Diadema com sua dupla alusão ao poder imperial? E o que isso tem a ver com o mundo dos teodolitos e documentos lavrados em cartório?, e o contraponto (ou duplicidade?) entre Hebron e Roque Diadema é alusão ao contraponto mundo antigo/mundo moderno? (BASTOS, 2001, p. 121).

Mas, se suas perguntas lhe davam brechas para uma discussão pós-colonial, o autor preferiu as deixar em aberto, não respondendo as suas próprias indagações.

Já Cánovas (2004, p. 189) preferiu uma leitura psicanalítica do conto: “[...] Mangora não é a mãe prostituta que aprisiona o filho, mas, endossando as palavras de Jung a respeito das cidades fortificadas, ela é uma donzela que, sem condições de defesa, é invadida por estranhos”. De fato, Mangora é fortificada, mas de maneira natural, o que

demonstra esta visão de uma comunidade mítica e em harmonia com o meio ambiente – já no primeiro parágrafo do conto, o leitor é informado que os viajantes tiveram que descer e subir um vale, cortado por um riacho, para conseguir acessar o vilarejo. Assim, o primeiro parágrafo posiciona a vila em uma distância tempo-espacial remota – o que serve também para justificar, ao menos no plano pragmático, a construção da ponte. Se o rio e o vale separam físico e simbolicamente as duas civilizações, a ponte – objeto problematizador da narrativa – refere-se a este risco de aproximação entre os dois lados da fronteira.

Porém, a autora supramencionada se perde na continuação de suas análises, pois não se atenta à citação que abre o conto. E mais: não leva em consideração tal elemento como fonte de inspiração para Rubião. De acordo com a pesquisadora:

Como o título do conto e a epígrafe indicam, ele trata da emigração, dos povos que se espalham pelo mundo, invadem territórios impondo seu próprio idioma, que é diferente do que é falado na região conquistada. É, enfim, o mito da Torre de Babel, que relata a dispersão dos povos e a origem da diversidade de línguas. Metaforicamente, os nativos de Mangora e os recém-chegados falam línguas diferentes, daí a ocorrência de frases como: “Penso que não me fiz entender [...]”; “Também acho que não fui preciso [...]”. Os emigrantes estabelecem o caos na vida dos pacatos e felizes habitantes de Mangora (CÁNOVAS, 2004, p. 189).

Podemos salientar dois problemas nesta citação. Primeiramente, se é verdade que existe uma emigração no texto, promovida pelo engenheiro Roque Diadema que convoca diversos operários e estes acabam trazendo suas famílias para Mangora, esta é apenas uma fração da leitura sobre a relação do título com o conteúdo da obra, e não cremos que seja a mais adequada. Na realidade, a diáspora a qual remete o título é somente um estado latente no conteúdo, ela não está concretizada e se encontra para além do final do conto, quando a ponte será destruída e os mangorenses se dispersarão – esta é a diáspora que o título sugere, como já pudemos perceber nas discussões anteriores: a emigração não é somente de quem chega, mas, principalmente, será daqueles que ainda partirão, havendo uma tensão textual gerada pelo o que ainda não aconteceu na narrativa. Como disse Bastos (2001, p. 129): “o personagem e o leitor podem chegar ao ponto de ansiar pela concretização da ameaça, como forma de tentar dar fim à expectativa. Mas em vão”. A bomba não explode, ela está para além do textual, e só *supomos* que isto ocorrerá (para

além da narrativa) por causa da epígrafe que nos guia para o espectro da profecia bíblica de Ezequiel<sup>7</sup>.

Já a Torre de Babel, como referência de pluralidade linguística e dispersão, ainda que bela, não é coerente que seja utilizada como grelha de leitura do conto. Primeiro, porque não percebemos este encontro entre duas línguas distintas no conto; e na verdade temos condições de dizer exatamente o contrário, provando que os forasteiros e os mangorenses falam a mesma língua. Segundo, a Torre de Babel foge do contexto bíblico da epígrafe de Ezequiel, estando inserida em um outro contexto judaico-cristão.

Na questão linguística, percebemos que o trecho ao qual Cánovas (2001) se refere como exemplo de uma comunicação feita em línguas distintas, ao nosso ver, demonstra na realidade uma questão de diferenciações culturais entre os dois grupos que se encontram. Expliquemo-nos melhor, a partir da transcrição e contextualização deste trecho do conto:

Enquanto armavam as barracas, do meio deles se destacou um homem robusto. Dirigiu-se, resoluto, para um grupo de pessoas da aldeia que, de longe, observava a cena:

- Trago aqui – mostrava uma pasta preta – as ordens de serviço e toda a documentação necessária para executar o projeto.

- Isto não nos diz respeito e nada entendemos de documentos – responderam.

- Chamem, então, o chefe de vocês ou alguém que possa receber minhas credenciais.

- Aqui, em Mangora, não gostamos de chefes. Em todo o caso, converse com Hebron. Ele é quem sabe das coisas. E apontaram para um senhor idoso que vinha na direção deles.

O desconhecido esperou que o outro se aproximasse para apresentar-se.

- Sou Roque Diadema, o engenheiro. Fui encarregado de construir a ponte suspensa e estou satisfeito com as condições do terreno. Ademais, não necessitaremos de um prazo superior a dois anos para unir as duas margens, pois a garganta é mais estreita do que pensávamos.

O velho examinou sem pressa o maço de papéis que o estranho lhe entregara:

- Apesar de sermos contrários à construção de qualquer tipo de obra de arte no desfiladeiro, submeterei esta papelada à decisão dos companheiros.

- Penso que não me fiz entender – observou o visitante. – O que lhe mostrei decorre de um preceito legal e não precisa ser aprovado por mais ninguém.

- Também acho que não fui preciso – replicou Hebron. – Nada se faz aqui sem a concordância da maioria. O assunto será discutido amanhã. Desde já, convido-o, bem como a seus subordinados, a participar da reunião. E com direito a voto (RUBIÃO, 2010, p. 145).

---

<sup>7</sup> Significativo desta questão é o nome do personagem representante dos mangorenses: Hebron. Seu nome pode nos sugerir um derivativo da palavra “Hebreu”; e como sabemos, são estes que se dispersam na passagem bíblica da epígrafe.

Nesta passagem, vemos claramente que o problema de comunicação não ocorre no plano pragmático da compreensão linguística (é nítido que eles conseguem se comunicar e ler documentos), mas nas referências que cada parte traz para a arena da interação. O embate não é idiomático, mas simbólico-cultural, pois as referências dos que chegam e dos que lá moram são diferentes. Conseqüentemente, as expressões “Penso que não me fiz entender [...]”; “Também acho que não fui preciso [...]” dizem respeito a esta falta de referências compartilhadas – sintomático é observar que o engenheiro chama a ponte de “projeto”, dando-lhe uma finalidade prática, enquanto o velho se refere a ela como “obra de arte”, o que sugere apenas uma ornamentação e um efeito estético.

Os que chegam trazem equipamentos industrializados diversos (rolos de grossos fios de arame trançado, sacos de cimento e ferramentas, gigantescos guindastes, veículos...), enquanto os moradores só possuem defesas pré-industriais: “pressentiram que chegara a hora de se livrarem dos forasteiros. Empunhando facões, machados, ancinhos, facas de cozinha, paus e toda a sorte de armas, exceto as de fogo, que não possuíam sequer uma, avançaram contra o acampamento” (RUBIÃO, 2010, p. 148). O grupo de forasteiro, referência da civilização colonizadora, é tecnocrata e burocrática, basta observar que o seu líder é um engenheiro. Por sua vez, o vilarejo é representativo da sociedade orgânica, de uma comunidade tradicional que não tem líderes e cujas decisões são tomadas pela coletividade, sendo os mais velhos uma referência. De um lado, a sociedade da pressa e do *just in time* (o prazo de dois anos é já anunciado na primeira fala do engenheiro, a decisão já tinha sido tomada e não havia dúvidas de que a ponte seria construída), e do outro lado uma temporalidade que obedece a outros ritmos (não há pressa em Hebron ao examinar os documentos, a ponte não é uma certeza e a decisão será tomada só no outro dia).

Se os que chegam impõem e pressupõem que os isolados querem ser integrados ao lado de lá da montanha, por sua vez, vemos a resistência insinuar que não é bem assim, que as decisões não podem vir já tomadas por alguém, pertencente a um outro tempo e distante. Para o engenheiro, a ordem que veio de cima deveria ser aplicada, porque estava respaldada pela legalidade da hierarquia; para o aldeão, a ordem só tem valor se for legitimada pela coletividade. Especialmente, esta divergência de valores é explícita na cena posterior, quando o grupo se encontra no adro da igreja de Mangora para a tomada de decisão sobre a ponte: na aldeia não há clero e nem autoridades civis, e o adro dessacralizado se torna a ágora comunitária. Nesta alegoria da democracia de uma

sociedade orgânica, a ordem não é emanada por cargos, sejam divinos ou laicos – é o povo quem decide, em uma referência que supera a *polis* grega, já que em Mangora até os estrangeiros têm direito de voto, tornando-se momentaneamente cidadãos.

A passagem acima deixa claro esta diferenciação simbólica entre os dois grupos que se encontram. Neste momento da apresentação, que é também de nomeação e construção de posicionamentos relacionais, percebemos que o estrangeiro se expõe impondo seu nome e cargo (“sou Roque Diadema, o engenheiro”), enquanto o idoso se cala sobre seu nome e posição na sociedade. Nesta dança de aproximação, ainda vemos que é Hebron, o que não se nomeia, que vai até Diadema. Tal atitude sugere uma vontade de acolher dos mangorenses e o anseio de dominação do engenheiro, posto que este não dá um passo em direção à alteridade.

Porém, o que consideramos como o mais proeminente destes conflitos que ocorrem nas zonas de contato entre os dois grupos são as estratégias utilizadas por ambos os lados para conseguir seus fins. Aqui, percebemos o que Bhabha (2007) definiu como “dupla consciência”, uma situação em que ambos os grupos dominam e resistem por dentro, em uma interpenetração que subverte as estratégias do adversário.

Os malabarismos com a retórica alheia têm seu início no momento em que Hebron convida o grupo de forasteiros a participar da votação que decidiria se a ponte deveria ser construída ou não, ou seja, naquele momento em que Mangora supera o próprio conceito de democracia da *polis* grega, dando direito de fala e voto ao estrangeiro. Este gesto de hospitalidade, que busca integrar o estrangeiro, tornando-o também membro do grupo, foi o que desencadeou todas as ações de dupla mentalidade. Embora Roque Diadema, na reunião de votação em que estavam presentes todos os seus e todos os moradores do vilarejo, tivesse tido direito de voz para expor seu ponto de vista a respeito das benesses da construção da ponte, obviamente, foi vencido, e a construção da ponte foi recusada – o que para os moradores é uma decisão coletiva, logo, irrefutável.

Percebendo que tinham sido vencidos por estarem em minoria, Diadema buscou manipular as regras do lugar para se beneficiar, e para isso começou a trazer mais forasteiros para morar no vilarejo, objetivando ganhar o direito de construção da ponte em uma segunda rodada de votação, quando se tornariam maioria. Hebron, percebendo a estratégia, recusou esta segunda votação:

Matreiro, o velho sorriu:

- O que decidimos anteriormente ainda prevalece. Não houve, daquela época para cá, nenhum acontecimento que justificasse uma mudança em nosso ponto de vista.

- E o aumento da população, não conta?

- Engana-se, não cresceu, entre nós, o número de pessoas em condições de votar, se considerarmos que os senhores estão de passagem, acampados em barracas, e nunca manifestaram vontade de residir aqui.

- No entanto, votamos da outra vez. Não entendo as razões de tão súbita mudança de comportamento.

- Falso. Não mudamos as regras. Permitimos que votassem, naquela ocasião, por cortesia, tratamento que raramente concedemos aos visitantes.

Diadema quis retrucar, porém se arrependeu e afastou-se. Se não convencido, pelo menos impassível (RUBIÃO, 2010, p. 147).

Diadema buscou estratégias dentro das regras locais, infiltrou-se em uma dupla mentalidade para conseguir o que queria. Porém, Hebron ainda conseguiu melhor manipular tais regras. Fica a indagação: Hebron rearticulou as regras sociais de Mangora para que os estrangeiros não tivessem mais direito de voto, ou já havia jogado estrategicamente desde a primeira votação, deixando os estrangeiros se manifestar porque sabia que eles eram a minoria? De qualquer maneira, Hebron agiu matreiramente, com a ironia de uma resistência que desvela as jogadas do outro.

Todavia, empenhado em sua vontade de vencer, o golpe de Diadema ocorreu quando ele decidiu viajar para a metrópole, para adquirir legalmente as terras de Mangora:

[os mangorenses] pressentiram que chegara a hora de se livrarem dos forasteiros. Empunhando facões, machados, ancinhos, facas de cozinha, paus e toda a sorte de armas, exceto as de fogo, que não possuíam sequer uma, avançaram contra o acampamento.

Não encontraram resistência. Somente o engenheiro esperava-os. Surpresos por encontrar um único opositor pela frente, atenuaram a agressividade. Contudo, exigiram a imediata demolição das construções.

O ultimato não perturbou Roque Diadema. Buscou a pasta e dela retirou diversas escrituras.

- Aproveitei minha viagem e adquiri os terrenos. Sou hoje proprietário de dois terços da área urbana do povoado.

À vista das certidões, os mais exaltados emudeceram. Hebron, ainda que consciente da inutilidade do seu gesto, adiantou-se para apanhar os papéis.

- Não há dúvida – murmurou decepcionado –, os títulos de propriedade são legítimos (RUBIÃO, 2010, p. 148) [inserção nossa].

Desafiando a todos, Diadema se impõe sozinho: a violência insinuada pelos equipamentos de guerra dos aldeões é neutralizada pela feracidade legalizada do engenheiro. A maioria democrática esfacela-se em uma jogada técnica e burocrática: Diadema buscou construir estratégias dentro de seu próprio campo de atuação, o da cidade e da civilização que alienam a terra em mercadoria a ser comprada. Contra isso,

não há muito o que ser feito por Hebron, que reconhece que Mangora, ainda que possa se debater, está sujeita a uma dominação legal para além das montanhas. O termo de posse tem o seu valor, e Mangora é subjugada pela estrutura política que a gere à distância. A burocracia e a tecnocracia legitimaram o ato do engenheiro.

Porém, como veremos, esta compra das terras ainda é uma estratégia que Diadema se serve para operar dentro dos sistemas simbólicos do vilarejo, já que em última instância o que deseja é vencer no voto, legitimando em uma suposta democracia aquilo que os títulos de propriedade já lhe permitia. É a partir desta jogada legalizada que ele constrói o seu discurso de colonizador, porque a partir daí mais operários chegarão e suas famílias virão na sequência, tornando Mangora uma cidade desorganizada e congestionada, o que só aumenta a revolta dos antigos moradores. Assim, os mangorenses se dividem entre os que viam “a violência como meio de estancar a desordem reinante no lugar”, e “uns poucos, atentos à inferioridade numérica deles em relação ao adversário, [que] optaram por soluções conciliadoras” (RUBIÃO, 2010, p. 149). Neste momento de discussão do grupo, surge Roque Diadema, e lhes diz:

- Muito bom encontrar vocês todos juntos. Desde que cumprimos as exigências que nos fizera, só resta nos reunirmos fraternalmente para acertar nossas diferenças.

- Que exigências, que diferenças, seu trapaceiro? Não faremos reunião alguma, nem vamos nos misturar com calhordas!

O engenheiro, de repente, viu-se empurrado, sacudido pelo paletó, o rosto cuspidado. Aproveitou-se de uma brecha entre os agressores e escapuliu. Mais tarde, refeito do susto, ordenou a seus homens que iniciassem a construção da ponte (RUBIÃO, 2010, p. 149).

E, finalmente, como desfecho do conto, temos a seguinte situação: “Vinte meses decorridos, podia-se prever para breve a conclusão das obras. A fase mais trabalhosa fora vencida, restava somente a montagem do passadiço. Roque Diadema experimentava pela primeira vez, naqueles anos que exercitara à exaustão a sua capacidade de transigir e esperar, o gosto da vitória” (RUBIÃO, 2010, p. 150).

Estas duas passagens são sintomáticas, primeiro porque mostram que Diadema continuou operando dentro das premissas impostas por Hebron: se os seus foram proibidos de votar em um segundo turno, posto que Hebron os considerou como pessoas de passagem que moravam em barraca, ele achou uma forma de resolver este problema, comprando a terra e instalando em definitivo seus colonos. Assim, quando ele chega para os mangorenses e pede para “reunirmos fraternalmente para acertar nossas diferenças”,



este fraternalmente é pernicioso e cínico, pois demonstra que agora todos, os antigos e os recém-chegados, fazem parte de uma mesma democracia, o que lhes permitiria votar, atendendo as exigências de Hebron de serem moradores fixos do vilarejo. É só a partir desta terceira recusa que a ponte começa a ser construída, com o vilarejo se tornando, de fato, um canteiro de obra.

No final, podemos ter a sensação de que Diadema quebrou todas as regras de Mangora. Mas, na verdade, ele seguiu todas, serviu-se de estratégias para conseguir se adaptar às exigências que lhe garantiria o direito de voto – a sua única atitude impulsiva, de um “colonizador vitimado”, ocorreu depois deste último encontro com o grupo de moradores, que mais uma vez lhe tirou o direito de uma reunião para uma nova votação.

A apropriação de terra no conto é vista, por Bastos (2001), como uma crítica à lógica do mercado, e por Fróis (2009) como um discurso dos interesses empresariais. Porém, sugerimos uma outra leitura: a conquista de terras pode ser uma vontade emanada de uma hierarquia governamental, mas é realizada por pessoas que possuem também seus desejos e que pretendem vitórias e conquistas pessoais. Assim, a ponte, de interesse governamental, se tornou um projeto de democracia manipulada pelo engenheiro – os planos ideológico e subjetivo da conquista se embaralham, e a compra de terra foi uma mera estratégia para que seus resultados fossem alcançados, não sendo um fim em si mesmo. O que nos faz pensar que uma leitura meramente econômica deste ato é reducionista, e que o texto se torna profícuo nesta discussão sobre o conceito de democracia e igualdade nos votos que definem futuros.

Esta estratégia de dupla mentalidade empreendida pelo forasteiro, dominando a partir de um conhecimento das regras impostas pelo outro jogador, está exposta na leitura do conto. Porém, mais subentendida, posto que está para além do escrito, é a contrapartida do grupo de resistência. Afinal, o malabarismo intelectual e discursivo ocorre de ambos os lados.

Hebron, ao aceitar que Diadema tivesse o direito legal sobre as terras, passou a ser paulatinamente desacreditado pelos mangorenses. É assim que vemos um processo de transição na comunidade invadida: o mais velho começa a perder sua importância de líder para as atitudes impulsivas dos mais novos:

A partir do dia em que confirmara a legitimidade das escrituras apresentadas por Diadema, percebeu que a sua liderança sobre os companheiros declinava. Olhavam-no com desconfiança e a sua companhia passou a ser evitada por

todos. Nesse meio-tempo, perdeu regalias e funções. Até as de encarregado das compras, do outro lado das montanhas, antes de sua exclusiva responsabilidade, foram delegadas a meia dúzia de rapazes inexperientes, escolhidos pela posição radical que mantinham contra a permanência dos forasteiros em Mangora (RUBIÃO, 2010, p. 150).

É também sintomática a aceitação das escrituras como sendo superior às reuniões democráticas que decidiam os interesses coletivos – há uma passagem da oralidade para a escritura como maneira de legalizar as decisões. O velho se cala, enquanto os jovens agem na surdina e a partir das armas oferecidas pelos adversários.

Como percebemos, os mangorenses mais revoltados começam a comprar, clandestinamente, diversos materiais que servirão para destruir a ponte. Estes materiais são importados da mesma sociedade de onde os estrangeiros vieram trazendo seus equipamentos e ferramentas. Neste sentido, assim como Diadema serviu-se dos conhecimentos locais para ter direito de construir a ponte, os mangorenses também se servirão das tecnologias desenvolvidas por estes para destruir sua obra. Desta forma, também operarão por dentro, destruindo a ponte a partir do contrabando dos próprios recursos daqueles que a construíram. Vemos, então, a dupla mentalidade e a ambiguidade de Bhabha (2007) operando na resistência, a partir da cooptação dos equipamentos e discursos dos grupos hegemônicos, subvertendo-os para fins próprios.

Enfim, é perceptível que os dois grupos em conflito se servem de artifícios de interpenetração para conquistar seus interesses. Neste processo, o que percebemos é o choque cultural de dois sistemas de valores. O confronto, a zona de contato entre os dois lados, tem como espaço metafórico o adro dessacralizado da igreja, que se torna a ágora do vilarejo posto que é o local das assembleias. A partir dela, as estratégias são traçadas: de um lado, o estabelecimento de assentamento de colonos que deveriam se tornar parte fraternal do local e influenciar os votos, pervertendo por dentro a ordem da democracia comunitária; por sua vez, os mangorenses que passaram a se servir das próprias armas-mercadorias vendidas do outro lado da montanha para fazer a resistência. Para conseguir alcançar seus interesses, cada lado buscou contorcer o espaço simbólico do outro.

### Considerações finais

O artigo que se encerra teve o objetivo de compreender como o conto “A Diáspora”, de Murilo Rubião, pode ser lido a partir de uma teoria crítica pós-colonial.

Pudemos, então, demonstrar que o conto se abre para uma leitura de resistência aos cânones. Esta desconstrução tem início desde a epígrafe, pois é ela que gera uma tensão entre uma profecia judaico-cristã e um texto literário profano, transferindo para os homens (personagens e o próprio autor) aquilo que seria uma atitude divina. No mais, a profecia, cujo intuito primeiro é a sua realização, fica suspensa no conto inacabado. Assim, o presságio é espectral.

Percebemos, também, que o texto em questão se abre para múltiplas leituras, sendo que as estratégias de subversão são narrativamente estruturadas de duas maneiras: as atitudes de dominação de Roque Diadema são explicitadas no enredo, enquanto as de resistência são insinuadas. Esteticamente, tal atitude narrativa é bastante coerente, pois demonstra que a resistência é sempre uma ação que se quer invisível, sutil, para não despertar muita a atenção do outro lado. A reação é um ato de contrabando.

Apesar desta análise, gostaríamos de esclarecer que não entendemos o conto como sendo o momento de primeiro contato entre dois grupos que buscam impor suas ideologias. Na verdade, cremos que o conto narra uma fase de consolidação de influências, em que a ponte é a metáfora deste ato. O que os estrangeiros buscam, seguindo ordens de uma metrópole e de um governo, é consolidar seu domínio sobre o território de Mangoara. Esta ideia de que o contato e as relações, ainda que frágeis, ocorriam anteriormente à toda situação narrada no conto é percebida a partir de alguns traços deixados pelo narrador: as compras, ainda que fossem somente itens de utilidade (sal, querosene e tecidos) já eram feitas “para além a montanha”; os mangorenes, embora não tivessem líderes religiosos e nem civis, possuíam uma prédio com características de uma igreja, o que sugere que, em algum momento, uma ideologia cristã foi implantada (para posteriormente ser refutada) no local. Neste sentido, o que a ponte causaria seria uma maior aproximação, não desejada pelos moradores e ansiada pelos líderes do outro lado do vale. No mais, os dois lados demonstram falar a mesma língua, e entendem perfeitamente o sermão (a ideologia) um do outro, servindo-se deste conhecimento para subvertê-lo aos seus fins. Neste jogo discursivo e de ações concretas, os que chegam trazem uma vontade de se aproximar para assim realizarem a construção da ponte, já os marangoenses só desejam que estes lhes deixem em paz, que voltem para seus lares.

Esta percepção demonstra que “A Diáspora” pode ser lida como uma metáfora para as relações entre grupos hegemônicos e de resistência que ocorrem em diversas instâncias sociais. Assim, o conto remeteria à uma leitura a respeito das ambiguidades entre

centros e periferias que ocorrem na cotidianidade de diversas sociedades latino-americanas, cujo ato de dominar e resistir é processual e nunca concluso, levando inclusive a problematizar o próprio conceito de democracia.

**ABSTRACT:** This article aims to understand how Murilo Rubião 's unfinished short story "The Diaspora" can be read under the scrutiny of the post-colonial rethoric. We structured the analysis of the short story in three spheres: the intertextuality with biblical epigraphs, the plans of content and form, and the death of the author, which operate, involuntarily, as a performative act in the story itself. We show that these three spheres promote a sort of resistance from the author, the narrator, and the characters to the Jewish-Christian western values. We conclude that these opposing groups aim to find a position within the speech of the other, imposing their wills through the weapons and values offered by their others. In this dialectic, in which the building of a bridge becomes the symbolic arena for the fight between contact zones, what is at stake is the relationship between dominance and resistance which permeates Latin America.

**Keywords:** Post-colonial. Transculturation. Murilo Rubião.

#### REFERÊNCIAS:

ASHCROFT, Bill *et al.* *The Empire Writes Back*. Londres e Nova York: Routledge Taylor & Francis Group, 2002.

BASTOS, Hermenegildo José. Notas para uma poética / política do espectro: o fantástico em Murilo Rubião. *Revista ANPOLL*, São Paulo, n. 11, p. 117-137, jul./dez. 2001.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2007.

BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.

BLOOM, Harold. *Cabala e Crítica*. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1991.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas de Jorge Luis Borges*. São Paulo: Globo, 1998. V. 01.

CABRAL, Cléber Araújo. *Lugares de Bruma: coordenadas do imaginário narrativo de Murilo Rubião*. Belo Horizonte, 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Faculdade de Letras, Universidade de Minas Gerais.

CÁNOVAS, Suzana Yolanda Lenhardt Machado. *O universo fantástico de Murilo Rubião à luz da hermenêutica simbólica*. Porto Alegre, 2004. 416 f. Tese (Doutorado em Letras). Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Niterói, RJ: EdUFF; Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.

*Revista Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 28 - 48, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015. Aceito em: 18/12/2015.

FRÓIS, Wilson Barreto. *Murilo Rubião e o redimensionamento do real*. Belo Horizonte, 2009. 108 f. Dissertação (Mestrado em Literatura de Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

HUTCHEON, Linda. *Poética pós-moderna: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

PIGLIA, Ricardo. Memoria y tradición. In: *Literatura e memória cultural*. Anais do 2º Congresso ABRALIC, Belo Horizonte, v. 1, pp. 60-66, 1991.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RUBIÃO, Murilo. *Murilo Rubião: obra completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, Silvano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

TEIXEIRA, Adriana dos Santos. *Murilo Rubião: uma aventura solitária na literatura*. São João del Rei (MG), 2006. 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Departamento de Letras, Artes e Cultura, Universidade Federal de São João Del Rei.