

## DA TERRA AOS CORPOS: ECOS DA COLONIALIDADE DO PODER EM O PLANTADOR DE ABÓBORAS, DE LUÍS CARDOSO

### FROM EARTH TO BODIES: ECHOES OF THE COLONIALITY OF POWER IN THE PUMPKIN PLANTER, BY LUÍS CARDOSO

José Veranildo Lopes da COSTA JUNIOR<sup>1</sup>

Railma Ferreira RAMOS<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo<sup>3</sup> propõe-se a analisar o romance *O Plantador de Abóboras* (2022), de Luís Cardoso, sob uma perspectiva decolonial, com o intuito de examinar como a narrativa problematiza a colonialidade do poder e a exploração da natureza ao articular memória, corpo e território. Fundamentada nos aportes teóricos de Quijano (2005) e Ferdinand (2022), a análise evidencia como a obra revela a persistência das hierarquias raciais, epistêmicas e ambientais, que se entrelaçam à exploração simultânea da natureza e dos corpos racializados, configurando-se como expressão das lógicas de dominação moderna. A partir da voz feminina que estrutura o enredo, observa-se a denúncia das violências coloniais e a reinscrição de práticas de resistência e reexistência, indicando que a literatura, para além de espaço estético, constitui-se como território de insurgência e reconstrução simbólica, capaz de interpelar fundamentos coloniais da modernidade e propor outras formas de existência e compreensão do mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade do poder. Corpo. Território. Timor-Leste. Luís Cardoso.

**ABSTRACT:** This article analyzes the novel *The Pumpkin Planter* (2022), by Luís Cardoso, from a decolonial perspective, in order to examine how the narrative problematizes the coloniality of power and the exploitation of nature by articulating memory, body and territory. Based on the theoretical contributions of Quijano (2005) and Ferdinand (2022), the analysis shows how the work reveals the persistence of racial, epistemic, and environmental hierarchies, which are intertwined with the simultaneous exploitation of nature and racialized bodies, configuring itself as an expression of the logics of modern domination. Through the female voice that structures the plot, we observe the denunciation of colonial violence as well as the reinscription of practices of resistance and re-existence, indicating that literature, beyond being an aesthetic space, constitutes a territory of insurgency and symbolic reconstruction, capable of questioning the colonial foundations of modernity and proposing other forms of existence and understanding of the world.

**KEYWORDS:** Coloniality of power. Body. Territory. Timor-Leste. Luís Cardoso.

1. Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: [jveranildo@hotmail.com](mailto:jveranildo@hotmail.com). [ORCID](#)

2. Mestra em Linguagem e Ensino pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: [railmaf95@gmail.com](mailto:railmaf95@gmail.com). [ORCID](#)

3. Este artigo integra a pesquisa de mestrado concluída de Railma Ferreira Ramos, sob a orientação de José Veranildo Lopes da Costa Junior, no Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino (PPGLE) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

## Introdução

A literatura de Timor-Leste configura-se como um espaço heterogêneo, atravessado pelo hibridismo cultural e pelo diálogo entre história, memória e resistência. Marcada pelos vestígios da colonização, essa produção literária assume o papel de resgatar e reimaginar, pela ficção, as experiências históricas do povo timorense, transformando a escrita em gesto de reafirmação identitária e reconstrução simbólica. Neste artigo, adotamos a classificação proposta por Esperança (2004), segundo a qual a denominação literatura timorense restringe-se às produções de autores nascidos em Timor-Leste, enquanto o termo literatura de Timor-Leste abrange também obras de escritores que, embora não nativos, estabelecem vínculos profundos com o país, razão pela qual optamos por essa última designação. Embora compartilhe traços com outras literaturas de matriz pós-colonial, a literatura de Timor se distingue por sua trajetória particular, em que a língua portuguesa – antes instrumento de dominação – converte-se em símbolo de resistência e afirmação nacional.

A formação da literatura de Timor-Leste, como observa Mendonça (2010), resulta de um duplo movimento de apropriação e contestação da herança colonial, cujo percurso inicia-se com a valorização das tradições orais e evolui para uma fase lírica, marcada pela denúncia e pela resistência às dominações estrangeiras, até alcançar a prosa contemporânea, em grande parte produzida na diáspora. Nesse percurso, conforme analisa Barbosa (2013), esta literatura expõe as tensões e feridas de uma história atravessada por violências, deslocamentos e lutas, reafirmando, em suas narrativas, a resistência como eixo estruturante da identidade nacional.

Neste panorama, a prosa literária em Timor-Leste ganha centralidade apenas nas últimas décadas, com destaque para a obra de Luís Cardoso de Noronha, escritor que ocupa posição singular no cenário literário do país. Nascido em 1958, na sub-região de Cailaco, o autor viveu, desde a infância, a complexidade de uma nação marcada pela colonização e pela diversidade cultural – experiência que, aliada à trajetória de diáspora e ao engajamento político, refletiu-se diretamente em sua escrita, transformando o exílio em território de memória e de criação. Rejeitando o título de “romancista”, Cardoso afirma que escreve apenas para narrar histórias fundamentadas em suas vivências e nos relatos que ouviu do povo timorense ao longo dos anos. Assim, inseridas em um contexto literário voltado à reconstrução da memória e à crítica das heranças coloniais, suas narrativas evidenciam os efeitos, mesmo nos meandros mais sutis, da longa experiência de dominação estrangeira sobre o imaginário e a identidade de Timor-Leste.

O romance que constitui objeto deste artigo é o mais recente de suas produções, precedido por *Crónica de uma Travessia* (1997), *Olhos de Coruja*, *Olhos de Gato Bravo* (2001), *A Última Morte do Coronel Santiago* (2003), *Réquiem para o Navegador Solitário* (2007) e *O Ano em que Pigafetta Completou a Circum-navegação* (2013), os quais mantêm como eixo temático a relação entre o povo timorense, a história e as tradições culturais. Premiado com o *Oceanos* em 2021, *O Plantador de Abóboras* (2022) representa o ponto culminante da trajetória literária de Luís Cardoso.

Mais do que retomar a denúncia das violências coloniais, o romance propõe uma leitura crítica das continuidades históricas da dominação, revelando como as hierarquias instauradas pela colonização – raciais, econômicas e epistêmicas – persistem sob novas formas no período pós-independência (Quijano, 2005; Ferdinand, 2022). Narrado por uma voz feminina, o texto revisita o último século de submissão política e econômica de Timor-Leste, mobilizando uma perspectiva que se distancia do discurso colonial dominante. Ao fazê-lo, evidencia que a dominação colonial ultrapassa o controle político e econômico dos territórios, articulando-se, de modo indissociável, à exploração predatória da natureza, à expropriação do trabalho e à desumanização dos corpos racializados. Essa intersecção entre ecologia, corpo e trabalho – que atravessa o passado e reverbera no presente – constitui o cerne da colonialidade como um *continuum* histórico, tornando visível a permanência da racionalidade eurocêntrica e suas múltiplas implicações sobre a vida e a memória do povo timorense.

À luz dessas considerações, o presente artigo tem como objetivo geral analisar a obra *O Plantador de Abóboras* (2022), de Luís Cardoso, sob uma perspectiva decolonial, a fim de investigar como a narrativa problematiza a colonialidade do poder e a exploração da natureza ao articular memória, corpo e território. Busca-se compreender de que modo, por meio das lembranças da narradora, o romance revela a continuidade entre a expropriação dos recursos naturais, a exploração do trabalho e a subjugação dos corpos racializados, ao mesmo tempo em que reinscreve práticas de resistência e projeta horizontes de reexistência.

Assim, pretende-se demonstrar que a escrita cardosiana, ao reafirmar o protagonismo das experiências historicamente subalternizadas, propõe uma revisão epistemológica que questiona os fundamentos coloniais da modernidade e reafirma a literatura como espaço insurgente de denúncia, memória e reflexão crítica, capaz de suscitar novas formas de compreender o mundo e de imaginar outros modos de existência.

### **A poética do trauma: memória e ficção na reinscrição da história**

Na obra *O Plantador de Abóboras* (2022), o leitor é conduzido a um exercício de (re)conhecimento da trajetória histórica de Timor-Leste, marcada por múltiplas formas de violência e resistência. Por meio de uma narrativa em fluxo poético, sustentada pela memória, a protagonista – uma mulher que espera o retorno do noivo após mais de vinte anos – reconstitui fragmentos da experiência individual e coletiva do país. Nesse processo, o romance atravessa mais de um século de acontecimentos históricos que envolvem o colonialismo português, a revolta de Manufahi, a invasão japonesa, a ocupação indonésia e, já no período pós-independência, a exploração entre os próprios nativos. Essa trajetória literária, ao reconstituir o entrelaçamento entre corpo, memória e território, permite compreender a permanência do que Quijano (2005) denomina de colonialidade do poder: uma lógica que ultrapassa o domínio político para estruturar as relações sociais, econômicas e epistêmicas, influenciando formas de ser, conhecer e

existir. Em *O Plantador de Abóboras* (2022), a colonialidade manifesta-se tanto na naturalização da exploração conjunta da natureza e dos corpos quanto na subordinação dos saberes locais a uma racionalidade eurocêntrica.

A crítica política e epistêmica presente no romance manifesta-se também em sua forma, uma vez que a narrativa mobiliza recursos estéticos que tensionam a linearidade histórica e a lógica racional do discurso ocidental. Essa opção formal reforça o caráter decolonial do texto, pois rompe com as convenções narrativas ocidentais e se aproxima de modos alternativos de narrar, enraizados na oralidade timorense. A articulação entre as experiências históricas coletivas e os impactos individuais constitui o eixo que orienta a organização da obra cardosiana, permitindo compreender como a memória e o trauma atravessam e configuram diferentes gerações. Desse modo, a tessitura dos eventos históricos e as vivências pessoais da protagonista entrelaçam-se às trajetórias de seus ancestrais, compondo uma trama que se estende por diferentes gerações.

O romance é estruturado em três momentos narrativos, denominados “andamentos” em vez de capítulos, escolha que remete à musicalidade constitutiva da narrativa. Esses segmentos evocam a cadência de uma partitura musical, sustentados por refrões de ritmo e sonoridade, em referência à tradição oral timorense. A organização cronológica dos acontecimentos contrasta com a lógica discursiva da narradora, que avança e retrocede no tempo a partir de suas lembranças, compondo uma narrativa circular e fragmentada. Tal procedimento literário reflete a perspectiva de uma consciência marcada pelo trauma, incapaz de construir uma linha temporal estável diante da experiência de perdas sucessivas – materiais, afetivas e culturais – resultantes da colonização e da violência bélica.

Na metaficção cardosiana (2022), a memória atua como fio condutor da narrativa, articulando-se em um duplo movimento que resgata as opressões legadas pelo projeto colonial ao mesmo tempo em que se afirma como espaço de visibilização das práticas de insurgência engendradas pelas personagens. Nesse contexto, a recordação, em suas dimensões íntima e coletiva, apresenta-se desde as primeiras páginas do romance como potente instrumento de denúncia e afirmação identitária, permitindo à protagonista e ao povo timorense manter no imaginário coletivo outras faces da história comumente apagadas pelo discurso colonial. Assim, à luz do olhar das margens, o passado vai sendo revisitado e (re)construído, tendo a memória como eixo estruturante desse processo. Essa centralidade é explicitada pela própria narradora ao afirmar:

Durante o dia partilhamos a memória de pessoas e de acontecimentos. Iluminados pela certeza de sabermos quem somos, donde viemos e para onde vamos. Quando chega a noite é a memória que nos separa e nos distingue. Cada um cobre-se com a memória que tem. Faça frio ou calor. É a ela que me agarro, me entrego e entro pela noite dentro. É com ela que sonho, rio ou choro. É com ela que amanheço (Cardoso, 2020, p. 10).

O papel atribuído à memória pela protagonista concretiza-se, sobretudo, nas experiências familiares narradas, por meio das quais o leitor é confrontado com as marcas das estruturas coloniais e das desigualdades raciais que atravessam a trajetória de seu avô, Raimundo

Chibanga, um “antigo expedicionário que veio de Moçambique por causa da revolta promovida pelo régulo Boaventura de Sotto Mayor no ano de 1912” (Cardoso, 2020, p. 28), e embora tenha lutado em defesa da coroa portuguesa não lhe foi concedido reconhecimento social, sendo antes associado a estereótipos que o vinculavam a brutalidade e a desumanização.

Essas memórias do trauma em *O Plantador de Abóboras* não se limitam, portanto, à representação da dor histórica, mas configuram-se como um gesto de elaboração crítica que articula memória, ficção e experiência coletiva. Nesse sentido, a trajetória de Raimundo Chibanga, atravessada pela violência colonial e pela negação de reconhecimento, não se apresenta como episódio isolado, mas como expressão concreta de uma estrutura histórica mais ampla, cujos efeitos se inscrevem nas vidas e nas subjetividades dos sujeitos colonizados. Ao mobilizar uma narrativa fragmentada, circular e enraizada na oralidade, a obra evidencia que o trauma não é apenas um resquício do passado, mas uma presença ativa que atravessa gerações e reorganiza modos de perceber e narrar o mundo. A memória, nesse contexto, deixa de ser um simples mecanismo de rememoração para assumir a função de arquivo vivo, capaz de tensionar versões oficiais da história e de reinscrever vozes silenciadas pelo discurso colonial.

### **A política do porão: colonialidade, racialização e desumanização dos corpos**

Se, por um lado, a memória organiza a narrativa e ajuda reescrever a história, por outro, é na materialidade das experiências vividas que a violência colonial se evidencia de forma mais incisiva. A trajetória de Raimundo Chibanga explicita como a colonialidade do poder se manifesta nos corpos, produzindo hierarquias raciais e regimes de desumanização. Esse contexto de subalternidade, sustentado pela hierarquização racial, revela-se de forma concreta na própria travessia que o conduziu de Moçambique a Timor-Leste. Enquanto os colonizadores portugueses viajavam em camarotes, Chibanga foi relegado ao porão do navio, em condições análogas às do tráfico negreiro, “amontoado como carvão que posto na fôrnalha fazia mover o barco” (Cardoso, 2022, p. 24). Dessa experiência traumática restou-lhe a memória sensorial do mar, impregnada pelo odor de “suor, a urina, a fezes e a vômito dos que viajavam no porão” (Cardoso, 2022, p. 38), enquanto marca indelével da barbárie colonial. A experiência do porão pode ser lida à luz da metáfora proposta por Malcom Ferdinand (2022), segundo a qual o navio negreiro constitui a base material e simbólica da modernidade colonial. O “porão do mundo<sup>4</sup>” é o espaço de onde a civilização europeia extraiu sua riqueza, relegando corpos negros e territó-

---

4. Malcolm Ferdinand (2022) formula a noção de política do porão para designar o mecanismo fundante da modernidade colonial, no qual os corpos negros, capturados e transportados nos navios negreiros, foram relegados a uma condição de exclusão radical – confinados ao porão, destituídos de vínculos com a terra, a cultura e a comunidade, e reduzidos à condição de “recursos” ou “fora-do-mundo”. Esse dispositivo político e epistêmico não se restringe à experiência histórica da escravidão, mas permanece operando nas estruturas contemporâneas que definem quem pode habitar dignamente a Terra e quem continua confinado ao “porão” da modernidade, isto é, em condição de subalternidade.

rios colonizados à condição de sacrifício. Assim como os escravizados confinados sob o convés, Raimundo Chibanga é lançado a uma existência “fora do mundo”, reduzido a força de trabalho e privado de pertencimento.

Desterritorializado e distante da terra natal, Chibanga passa a ser visto no território estrangeiro apenas como objeto, um mero recurso a serviço da Coroa durante a guerra civil que ficou conhecida como a Revolta de Manufahi deixando “de ser útil depois de ter cumprido a sua missão” (Cardoso, 2022, p. 24). Na impossibilidade de retorno à África, as autoridades coloniais lhe cederam uma porção de terra “de um desses maiorais a quem cortaram a cabeça no rescaldo da celebração da vitória” (Cardoso, 2022, p. 29), para que cultivasse e devolvesse a produtividade. A partir de uma relação de subsistência, transformou uma terra abandonada e improdutiva em uma vasta plantação de café, desfazendo posteriormente o muro de pedras que havia construído para proteger a família, pois desejava que “a sua casa fosse um amplo espaço como era na África, onde as pessoas riam muito alto” (Cardoso, 2022, p. 33), em um gesto que simboliza seu esforço por reconstruir um sentido de pertencimento e a sensação de lar que o continente africano lhe proporcionava.

No entanto, a entrada no porão do navio semiotiza uma redefinição radical na existência de Raimundo Chibanga. Mais do que um espaço físico, o porão representou a sua inserção em uma condição de marginalidade e apagamento da própria humanidade, de modo que seu corpo foi reduzido à força de trabalho descartável. Esse confinamento rompeu os laços com a mãe África e com formas ancestrais de pertencimento, inaugurando uma experiência de mundo marcada pela invisibilidade e pela negação de seu reconhecimento enquanto sujeito de direito. O incêndio criminoso que consumiu a sua casa e toda a plantação de café, ocorrido logo após a sua recusa à proposta de um comerciante chinês – que lhe prometera riqueza em troca da exploração intensiva da terra com fins capitalistas – exemplifica como a lógica colonial-capitalista condiciona a sobrevivência à submissão e à mercantilização da terra. Conforme a narradora:

[...] o meu avô não precisava de fazer mais nada. Fizera o que tinha que fazer, a parte suja, na altura própria. Doravante quem havia de fazer o trabalho todo era ele, a parte limpa. Havia de contratar pessoal técnico para gerir a granja e mão de obra para a colheita, a secagem e a exportação do café para todo Oriente com a marca ‘Insulíndia’. Havia de enriquecer de uma forma célere e torná-lo o homem mais rico desta terra se aceitasse a sua oferta (Cardoso, 2022, p. 36).

Sob esse prisma, a promessa de enriquecimento só poderia se realizar mediante a subordinação do trabalho e a ruptura com formas matriarcais de relação com a terra, revelando a face colonial do poder, que impõe a sobrevivência regulada por parâmetros eurocêntricos. A destruição da propriedade, nomeada por Raimundo Chibanga de República de Manu-Metan, não se limita, portanto, a uma violência material; ela evidencia como o colonialismo dificulta a reconstrução de pertencimentos e obstrui qualquer tentativa de reinscrição territorial e autonomia política desses sujeitos sobre a terra que habitam (Ferdinand, 2022).

Assim, se o porão simbolizou a perda das raízes, o incêndio reafirma a impossibilidade de enraizamento, demonstrando a persistência da colonialidade do poder, que recusa ao sujeito colonizado qualquer espaço de existência plena (Quijano, 2005). Porão e incêndio se configuram como momentos distintos, mas convergentes, de uma engrenagem histórica de desumanização, cujo efeito se expressa no desamparo da família, que passou a vagar pelo espaço sem destino, “a andar sempre às voltas sem se darem conta de que alguns sítios já haviam sido percorridos por mais de uma vez. Perderam as contas das voltas que deram à ilha” (Cardoso, 2022, p. 48).

Nesse ponto, a narrativa descortina duas questões que merecem destaque. A primeira refere-se ao fato de que, diante da impossibilidade de colonizar a mente e a subjetividade dos sujeitos subalternos, a colonialidade recorre à violência explícita como tecnologia de controle. A segunda questão mostra que a imposição da racionalidade capitalista-colonial sobre o território não apenas transforma a dinâmica de cuidado e subsistência em exploração predatória voltada ao lucro, mas também rompe com cosmologias, saberes e vínculos ancestrais que concebiam a terra como espaço sagrado, reduzindo a terra a mero objeto de disputa, contexto em que se nega às populações racializadas a continuidade de seus modos singulares de conceber a natureza, submetendo a terra a uma exploração desenfreada, sob a égide do discurso do progresso da modernidade.

Retomando as reflexões de Ferdinand (2022), a exploração dos povos africanos constituiu uma forma violenta de existência em relação ao outro, configurando-se como uma política de desumanização que relegou os sujeitos escravizados<sup>5</sup> e seus descendentes à condição de não pertencentes. Raimundo Chibanga, indivíduo arrancado da África e lançado ao porão de um navio, personifica as vítimas de um regime colonial criador de tecnologias políticas que levou alguns sujeitos a serem alienados de seus corpos, de suas terras e do mundo, por meio de um sistema que, primeiro, os destituiu de suas histórias e seus vínculos com a terra natal – África – para depois serem inseridos em novas terras das quais não fariam parte da vida pública e política, sendo reduzidos a seres fora do mundo, tratados como recursos, de modo análogo à natureza.

A trajetória de Raimundo Chibanga exprime, portanto, que a violência colonial não se limita a atos isolados de expropriação ou coerção física, mas se inscreve nas vidas e subjetividades dos corpos racializados, reiterando a recusa do mundo como forma de relação. Essa dinâmica não se encerra com ele: outras personagens da narrativa também experimentam suas engrenagens, ainda que de maneiras distintas. É o caso de Dom Raimundo, pai adotivo da protagonista, cuja vida ilustra a continuidade dessas hierarquias de poder, evidenciando que mesmo a acumulação de riqueza e a assimilação das práticas coloniais não garantem reconhecimento social.

---

5. A narrativa de Cardoso não afirma explicitamente que Raimundo Chibanga foi retirado de sua terra natal na condição de pessoa escravizada; no entanto, há indícios de que seus antepassados o foram. Essa referência permite inferir que o personagem está inserido em uma continuidade histórica de opressão, na qual a escravidão se perpetua por outros meios. Apesar das mudanças de contexto e de estratégias, os corpos negros continuam a ocupar o mesmo lugar de subalternidade e exploração.

Apesar do acúmulo de riqueza e do destaque como um dos maiores produtores de café da região, Dom Raimundo permanece subalterno perante uma sociedade racista, que o percebe apenas como um corpo negro e invisibiliza sua autoridade, negando-lhe qualquer forma de prestígio social. Como afirma um de seus funcionários: “um Kuda é um cavalo em estado selvagem e um cavalo é um kuda sentado numa esplanada” a diferença é que “um relinchava em tétum e o outro em português” (Cardoso, 2022, p. 78), indicando que sua posição era constantemente questionada, tanto por funcionários quanto pelo próprio sócio chinês. A título de exemplo, Borromeu se conteve “para não lhe chamar de burro por erros de palmatória. Sendo patrão, podia despedi-lo” (Cardoso, 2022, p. 80), enquanto Sir Sebastian, ao presenteá-lo com um cavalo negro, demonstrava estar convencido de que para ele “só servia o negro” (Cardoso, 2022, p. 78).

Até mesmo na condição de proprietário da República Manu-mutin, teve sua autoridade posta em dúvida quando soldados holandeses, fugindo dos japoneses durante a segunda Guerra Mundial, se abrigaram em suas terras. Homens de pele clara, olhos azuis e porte atlético, “não aceitariam as sugestões de um patrão com a pele bastante escura” (Cardoso, 2022, p. 90), evidenciando como a cor da pele moldava o reconhecimento de sua posição de poder. Nota-se, nesse ponto da narrativa, que as restrições impostas pela colonização à vida do pai da narradora se manifestam inicialmente pela naturalização da hierarquia racial, seguida pela produção de subalternidades e pela desvalorização de seus conhecimentos, experiências e formas de vida, revelando a dimensão estrutural e persistente do racismo em sua trajetória.

Diante desse cenário de subjugação, compreende-se a tentativa do produtor de café de aproximar-se dos padrões europeus, adotando comportamentos e vestimentas ocidentais, como “fato branco, lenço ao pescoço e chapéu colonial branco” (Cardoso, 2022, p. 124), embora demonstrasse profunda infelicidade por não se reconhecer na imagem refletida, sentindo-se alheio àquilo que via. A situação evidencia que o esforço da personagem em se alinhar aos parâmetros físicos, sociais e culturais europeus não se traduz em um desejo de branqueamento, mas configura uma estratégia de rejeição da posição de subalternidade historicamente imposta à população negra. Tal movimento, longe de ser um fenômeno isolado, inscreve-se em uma lógica mais ampla da colonialidade, em que a identidade branca europeia foi erigida em oposição à negritude, produzindo uma relação estruturalmente desigual que atravessou séculos e continentes. Como aponta Cida Bento:

Os europeus, brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, como principal contraste. A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão. Entre 1500 e 1900, a colonização europeia movimentou 18 milhões de africanos escravizados pelo mundo. Antes do começo desse colonialismo, a África e a Ásia eram regiões relativamente ricas e produtivas, enquanto a Europa era economicamente pouco importante. No entanto, houve uma reversão da situação, em que a Europa tornou-se uma região relativamente rica, e a África e a Ásia tornaram-se locais com problemas crônicos de pobreza. Essa reversão não é efeito apenas

da extração dos recursos dessas regiões, mas também da destruição de estruturas econômicas e sociais tradicionais. [...] Nossa história foi profundamente marcada pela brutalidade contra as populações negra e indígena, que eram vistas como ameaça aos interesses dos europeus (Bento, 2022, 18).

Em *O Plantador de Abóboras*, a interiorização da racionalidade colonial também pode ser interpretada como consequência do desenraizamento em relação à cultura ancestral, que se expressa na forma como Dom Raimundo gerencia e explora a terra, expondo os impactos da diáspora forçada sobre os sujeitos colonizados. A experiência ultrapassa o rompimento físico, configurando uma ruptura espiritual decorrente do afastamento da terra natal, à qual os povos originários atribuíam significado sagrado. A perda desse vínculo favorece a assimilação das práticas coloniais, de modo que Dom Raimundo, já marcado por essa fratura, passa a assimilar a visão do colonizador sobre a natureza e seus recursos. Esse processo revela um dos efeitos mais perversos do colonialismo: a transformação das subjetividades por meio da negação e do apagamento dos conhecimentos, costumes e culturas do outro, demonstrando que a colonialidade se estabelece também enquanto regime de pensamento capaz de moldar as formas de ser e ocupar o mundo.

Como destaca Quijano (2005), a colonialidade do poder atua também no plano epistemológico, ao naturalizar o saber europeu e relegar os demais conhecimentos à condição de inferioridade. Essa colonização do pensamento leva o sujeito colonizado a reproduzir o olhar do dominador, perpetuando as estruturas que o subjagam. Ferdinand (2022) complementa essa tese ao argumentar que o colonialismo instaurou um modo de habitar o mundo baseado na separação entre o humano e a natureza, destruindo vínculos de reciprocidade e reduzindo a terra à condição de mercadoria. Dom Raimundo, ao converter o cultivo em exploração, encarna essa cisão de forma emblemática. Essa dinâmica torna-se particularmente explícita quando se observa o contraste geracional na gestão da terra. Enquanto Raimundo Chibanga estabelece uma relação de subsistência ao preservar os conhecimentos de seus ancestrais moçambicanos, mantendo uma relação de cuidado com a terra mãe, Dom Raimundo a trata como um recurso a ser explorado, reproduzindo a concepção do colonizador. Essa diferença não é apenas prática, mas simbólica: o desejo de ascensão social, o apagamento dos laços com a ancestralidade africana e o esquecimento das marcas da travessia forçada transatlântica indicam um processo de desenraizamento que o afasta de uma visão comunitária e espiritual da terra. Assim, sua forma de gerir os recursos naturais não se dá apenas por escolha individual, mas como efeito de uma colonialidade internalizada, que transforma o sujeito colonizado em agente involuntário da continuidade do sistema opressor.

Logo, as experiências vivenciadas por pai e filho durante a colonização portuguesa demonstram que as fronteiras no território timorense não se restringiram ao espaço físico, mas se estenderam aos âmbitos simbólicos, estruturados por divisões raciais e socioculturais consolidadas e reforçadas pelo discurso colonial, com o objetivo de sustentar as bases hierárquicas das relações de poder. A esse respeito Quijano (2005, p. 118) argumenta que a construção teórica da

ideia de raça contribuiu para naturalizar as relações assimétricas entre colonizador e colonizado, configurando “ O mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal”, cuja dinâmica se mantém mesmo após a independência política dos territórios colonizados.

Nessa esteira, a política do porão evidencia que a colonialidade opera como uma engrenagem duradoura, capaz de reorganizar corpos, territórios e subjetividades, mantendo ativas as estruturas de dominação mesmo após o fim formal do colonialismo. Ao longo da narrativa, o porão deixa de ser apenas o espaço inaugural da violência para constituir-se como matriz de produção de desigualdades, de onde se estruturam práticas de exploração, racialização e desumanização que atravessam diferentes gerações. A trajetória de Raimundo Chibanga, seguida pelas experiências de Dom Raimundo, revela que essa lógica não se interrompe com o deslocamento geográfico ou com a ascensão econômica, pois permanece operando no plano simbólico, social e epistemológico, condicionando o reconhecimento, os modos de existência e as formas de relação com o mundo. Nesse sentido, a colonialidade do poder não apenas submete os corpos, mas produz sujeitos atravessados por hierarquias que tendem a ser reproduzidas, ainda que sob novas configurações.

### **A ética da reexistência: insurgência, território e possibilidades de futuro**

Se, nos movimentos anteriores da narrativa, a colonialidade do poder se impõe como estrutura de violência e desumanização dos corpos e territórios, é a partir das fissuras desse mesmo sistema que emergem possibilidades de reconfiguração da existência. Em *O Plantador de Abóboras*, tais possibilidades não se apresentam como ruptura imediata, mas como práticas situadas, construídas no interior das contradições que atravessam o pós-independência timorense. É nesse horizonte que se delineia a ética da reexistência, não como negação da história colonial, mas como resposta crítica às suas permanências. Ancorada na experiência da narradora, essa ética se materializa em gestos que tensionam a lógica extrativista, a reprodução das hierarquias e a internalização da racionalidade colonial, evidenciando que as formas de resistência emergem de um contexto historicamente marcado pela longa duração da dominação colonial e pela consolidação de estruturas simbólicas que organizaram a exploração dos corpos, da natureza e do território. Desse modo, compreender tais práticas de insurgência implica apreender as bases históricas e simbólicas que sustentam essas relações de poder.

À compreensão das fronteiras simbólicas, presentes na narrativa, permite perceber o impacto da colonização portuguesa e das sucessivas invasões estrangeiras em Timor-Leste, durante os mais de cinco séculos em que o território esteve submetido ao domínio político-territorial, assim como ao controle da natureza e à exploração dos corpos humanos. É natural que a exposição a um período tão longo às práticas coloniais, tenha levado o homem nativo a absorver, em certa medida, modos de pensar, de conhecer e de exercer poder herdados do colonizador. Dessa forma, mesmo após a independência, o timorense permaneceu preso à lógica dicotômica entre

explorador e explorado. Essa permanência se traduz no desencanto da narradora com a realidade do país no período pós-independência, como se observa na passagem a seguir:

Viestes atrás de um amor?

Talvez de um negócio, dado que do amor uma pessoa tem muitas desilusões na vida. Algumas são de ordem pessoal e outras coletivas, como acontece com o momento por que passa a nossa pátria. A desilusão pelo excesso de medidas. Foi tudo em grande, os sonhos e as expectativas. Pena não termos a mesma grandeza para aceitarmos que ao final das contas somos iguais aos outros. Tão maus como os maus e tão bons como os bons. Passada a fase romântica da luta heroica que nos elevou tão alto como a montanha de Ramelau, fomos escorregando pela encosta abaixo e descemos tão baixo que metemos a mão no lodo e na lama na disputa pela posse da galinha dos ovos de ouro (Cardoso, 2022, p. 56).

A reflexão da narradora expõe que, mesmo após o auge da luta heroica pela libertação do território, as práticas de exploração permaneceram como estrutura central da sociedade, apenas assumindo novas roupagens. A expropriação da terra para a produção de café, que durante a colonização concentrou riqueza nas mãos de grupos específicos – “aos malae, aos china, aos bapak e aos liurai. Também ao meu pai, o autoproclamado comendador da República de Manu-mutin” (Cardoso, 2020, p. 21) – foi, apenas, substituída por outra fonte de extração econômica: o petróleo. Dessa maneira, a desigualdade e a subjugação da maior parte da população se perpetuaram, configurando uma nova forma de dominação, agora exercida por outro agente: o próprio homem timorense, como pode ser visto no excerto:

[...] sentada nesta varanda, a vê-los partir com latas vazias para as encherem com minerais ou petróleo no au-kadoras, a torneira prometida pelo irmão extraordinário. Foram-se embora, uns atrás de outros. Foi-lhes dito que podiam ficar ricos de um momento para o outro. Não precisavam de limpar as matas para que as árvores de café frutificassem. Bastava apinharem-se junto do au-kadoras para encherem as latas vazias (Cardoso, 2020, p. 17).

Sob essa perspectiva, a protagonista conduz o leitor a compreender como os vínculos coloniais permanecem internalizados na subjetividade do colonizado, levando-o, em determinadas circunstâncias, a reproduzir atitudes e comportamentos herdados do colonizador, tais como a ganância e a corrupção. Nesse contexto, o irmão extraordinário surge na narrativa como a encarnação dos “heróis da libertação”, que, movidos por interesses pessoais, após a fase idealizada da independência, transformaram-se em opressores da própria nação. De forma simbólica, ele foi “a primeira pessoa que fez saber que no dia que abandonasse a política ativa iria plantar abóboras” (Cardoso, 2022, p. 52), mas logo se deu conta de que “nunca alguém enriqueceu a semear abóboras” (Cardoso, 2022, p. 52). Impelido pela pressa de acumular riqueza, “virou-se para o imenso oceano” (Cardoso, 2022, p. 52), em busca de um empreendimento capaz de gerar o “*mina-rai*” que seria distribuído “pelas latas vazias de quem lhe for beijar a mão” (Cardoso, 2022, p. 52).

Nota-se que, o irmão extraordinário emerge como símbolo do sujeito historicamente oprimido que, ao alcançar posições de poder, reproduz os mecanismos de desigualdade, evidenciando as complexas hierarquias sociais exploradas ao longo da obra. Ele encarna o homem nativo que, ao apropriar-se das riquezas naturais do território, contribui para a manutenção e ampliação das disparidades sociais entre seus pares. A própria escolha lexical do nome “extraordinário” pode ser compreendida como uma crítica irônica, pois revela a contradição entre a aparente singularidade atribuída ao personagem e a repetição das práticas de dominação que ele encena. Assim sugerem as palavras proferidas pela narradora:

Extraordinário, é este povo que masca *bua*, *malus* e *ahu* para enganar o tempo e aguenta tudo e todos com extraordinária paciência. Primeiro foram os *malae* colonialistas, depois os *kamikases* do Japão, mais tarde os *Komodo* ou lagarto da Indonésia e, por fim, os seus libertadores. Não se sabe como se há de libertar dos seus libertadores (Cardoso, 2022, p. 156).

Neste excerto, a narradora desconstrói a idealização da figura do herói tradicional ao deslocar o foco narrativo para o protagonismo do povo timorense, evidenciando que a insubalternidade se articula sobretudo nas práticas cotidianas que sustentam a vida coletiva. A preservação das memórias da guerra por meio da oralidade, a continuidade dos rituais ancestrais, o cultivo da terra segundo os saberes tradicionais, a manutenção dos vínculos comunitários, constituem movimentos que refletem a potência de um povo que mesmo diante da exposição às múltiplas formas de violência e exploração que marcaram a história do país, mantém-se vivo, resiliente, desafiando silenciosamente as estruturas de poder.

Ampliando a reflexão sobre a potência dos sujeitos colonizados, ao percorrer fio a fio a história-pátria, a voz feminina que conduz a narrativa se impõe como uma personalidade extraordinária, personificando o próprio povo timorense em sua capacidade de insubordinação e resiliência. Desde as primeiras páginas, sua insurgência se manifesta de forma clara: ela recusa o papel de objeto e se constitui como sujeito ativo, subvertendo relações de poder historicamente estabelecidas. Essa autonomia se revela sobretudo em sua relação com a terra, marcada por um compromisso com a subsistência e os saberes ancestrais, em oposição à lógica de instrumentalização e enriquecimento individual que predomina no país: “Fui eu que por minha própria iniciativa semeei com as minhas próprias mãos para dar de comer aos contratados das aldeias remotas para trabalharem na plantação de café” (Cardoso, 2022, p. 15). Por meio desse gesto, a narradora reafirma sua agência, transformando o ato de semear em expressão de autonomia, cuidado e vínculo profundo com os saberes e práticas ancestrais.

Por esse prisma, a narradora de *O plantador de abóboras* é a única personagem que funciona como destino, como ponto de chegada. Ela aguarda, na extremidade do novelo narrativo um vínculo circular com a experiência de seu avô, refletindo a transmissão intergeracional de práticas de cuidado, cultivo e pertencimento que preservam formas de conhecimento e modos de existência que resistem às pressões coloniais e às novas dinâmicas de exploração. Assim, no

contexto predatório da exploração do petróleo, em que uma parte significativa da população é atraída por promessas ilusórias de uma vida mais digna, a narradora percebe o uso da vulnerabilidade desses sujeitos como instrumento de manipulação e controle, insurgindo-se contra essa racionalidade: “não tenciono sair daqui com uma lata vazia, para depois regressar com ela igualmente vazia e, pior do que antes, esvaziada de esperança. Não me presto ao engano. Muito menos à farsa de outrem” (Cardoso, 2022, p. 12). Sua resistência se reforça na análise da desigualdade estrutural que permeia a pátria, quando observa que “nunca é igual para toda a gente? Separa os filhos uns dos outros. E, entre os filhos, estava o primogênito que havia se apropriado de tudo” (Cardoso, 2022, p. 147), demonstrando que seu posicionamento crítico vai além da indignação individual, configurando uma recusa consciente frente às injustiças sociais e econômicas.

A insurgência da narradora se revela de forma contundente ao propor a plantação de abóboras como estratégia de ressignificação e transformação do presente de Timor-Leste. A semeadura do fruto transcende uma simples prática agrícola: aponta para uma nova visão de desenvolvimento, alinhada a princípios de sustentabilidade e contraposta à exploração predatória do petróleo. Esse gesto, mais do que econômico, carrega um profundo valor simbólico: encarna a reconstrução de uma sociedade alicerçada na justiça e na igualdade, fundada em vínculos de respeito e cuidado com a terra e com os corpos que a habitam, afirmando, assim, a possibilidade de um futuro emancipatório. A escolha de plantar, em vez de extrair, pode ser compreendida como gesto de reexistência diante da colonialidade do poder. Ao recuperar uma relação de cuidado com a terra, a narradora rompe com o habitar colonial de que fala Ferdinand (2022), propondo uma ética alternativa baseada na reciprocidade, no respeito à natureza e na valorização dos saberes ancestrais. O cultivo da abóbora converte-se, assim, em metáfora de uma nova forma de ocupar o mundo – uma prática que se opõe à lógica eurocêntrica de dominação e reafirma a possibilidade de um futuro decolonial.

Após percorrer um intenso processo de revisitação e questionamento histórico, a narradora reconhece que, para romper o ciclo de dor e violência, é necessário adotar práticas diferentes daquelas que marcaram os projetos de dominação anteriores. Nesse horizonte, plantar em vez de extrair torna-se um ato emblemático, um gesto de resistência e esperança, como expressa a própria narradora: “Comeremos do fruto de plantas de cujas sementes havemos de colocar na terra. Havemos de merecer este país de acordo com o que sonharam e fizeram os homens que por ele deram as suas vidas” (Cardoso, 2020, p. 180). A escolha pelo cultivo da abóbora simboliza, assim, a reconstrução coletiva de vínculos, memória e dignidade, consolidando uma insurgência que é, simultaneamente, pessoal, social e histórica, e que reafirma o respeito por outras formas de vida e por modos de relação sustentáveis com a terra e com o outro.

## Considerações finais

A análise de *O Plantador de Abóboras* (2022), de Luís Cardoso, evidencia que as feridas abertas pela colonização portuguesa e pelas sucessivas ocupações estrangeiras em Timor-Leste ultrapassam o domínio histórico e político, manifestando-se como uma estrutura de longa duração que afeta corpos, territórios e formas de existência. A partir das experiências de Raimundo Chibanga, Dom Raimundo e da narradora, observa-se que a colonialidade do poder, conforme propõe Quijano (2005), mantém-se como matriz de organização social e epistêmica, articulando a exploração do trabalho, a dominação racial e a mercantilização da natureza. Em diálogo com Ferdinand (2022), o romance revela que o “porão do mundo” – espaço simbólico da desumanização e do sacrifício – não pertence apenas ao passado, mas continua a estruturar o presente timorense, agora sob novas formas de exploração capitalista.

Nesse horizonte, Cardoso denuncia a continuidade das hierarquias coloniais na vida pós-independência ao mostrar que a lógica extrativista e predatória que antes beneficiava a metrópole europeia é reproduzida por elites locais, que perpetuam o ciclo de desigualdade e exclusão. A passagem da economia do café para a do petróleo representa uma reconfiguração das lógicas coloniais de exploração: embora se alterem os recursos extraídos, mantêm-se a concentração da riqueza, a espoliação do território e a marginalização dos corpos racializados. Ao mesmo tempo, o romance propõe uma ética alternativa: a plantação de abóboras surge como metáfora de resistência e reexistência, contrapondo-se ao habitar colonial que dissocia o humano da terra. Nesse gesto, a narradora reafirma o vínculo entre memória, corpo e território, recusando tanto a submissão quanto a repetição do modelo colonial.

Dessa forma, a obra de Cardoso não apenas denuncia a persistência da colonialidade do poder, mas reinscreve, pela via da literatura, outras possibilidades de futuro. A ficção converte-se, assim, em espaço de cura e de reimaginação do mundo, em que práticas de cuidado, reciprocidade e pertencimento se afirmam como fundamentos de uma existência decolonial. Ao articular memória e resistência, *O Plantador de Abóboras* propõe uma revisão crítica dos modos modernos de habitar a terra, reafirmando que o verdadeiro gesto emancipatório, em Timor-Leste e além dele, nasce do ato simbólico de plantar – e não de extrair.

## Referências

- BARBOSA, D. *Roteiro da Literatura de Timor-Leste em Língua Portuguesa*. 2013. 155 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2013.
- BENTO, C. *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARDOSO, L. *O plantador de abóboras*. São Paulo: Todavia, 2022.
- ESPERANÇA, J. Um brevíssimo olhar sobre a literatura de Timor. *Várzea de Letras*, Viana do Castelo: Suplemento Literário do Semanário, n. 3-4, 2004.

FERDINAND, M. Uma Ecologia Decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: UBU, 2022.

MENDONÇA, Fátima. Literaturas emergentes, identidades e cânone. In: *Literatura moçambicana: como obras escritas*. Maputo: Ndjira, 2010. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/literaturas-emergentes-identidades-e-canone>. Acesso em: 20 jan. 2026.

QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, A. M. Literatura timorense: da emergência à legitimação. *Caderno Seminal*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 18, 2014.