

A leitura transdisciplinar na interpretação do narrador

ALFREDO BOSI

Ocupante da
Cadeira 12
na Academia
Brasileira de
Letras.

Talvez caiba uma distinção inicial entre dois termos tão próximos e afins como são “interdisciplinaridade” e “transdisciplinaridade”. Embora possam empregar-se como sinônimos em mais de um contexto, parece-me que se deveria dar ao primeiro uma extensão semântica que tem a ver com a natureza mesma das disciplinas que se relacionariam entre si. Um curso é interdisciplinar na medida em que contém disciplinas distintas, mas aparentadas como, por exemplo, História Social e Sociologia, Metodologia e Teoria do Conhecimento, Didática de uma determinada língua e Linguística aplicada etc. Uma formação em Letras é interdisciplinar por excelência, pois só se completaria com o estudo de uma língua e de sua Literatura bem como da história social e cultural do povo que nela se exprime.

Creio que há consenso em torno da necessidade e do valor de uma formação interdisciplinar considerando a extrema fragmentação e pulverização do ensino superior nesta era de especialização.

Os inconvenientes dessa tendência são conhecidos, mas não é fácil superá-los, pois o domínio de uma área do conhecimento exige um longo período de estudos e pesquisas, com resultados sempre passíveis de revisão; daí o receio de que o estudante que percorre muitas matérias diferentes não saberá nenhuma em profundidade. *Non multa, sed multum*.

No polo oposto, lembro uma expressão francesa que satiriza o homem de ciência pura alheio a tudo o que não seja a sua especialidade: não lê nada de Literatura, nada de História, nada de Filosofia, e fica perplexo ou diz coisas vagas ou rudimentares quando perguntado sobre qualquer tema humanístico ou político. A expressão francesa que o caracteriza é *idiot savant*, sábio idiota, certamente pouco lisonjeira, mas, de certo modo, verdadeira.

É claro que não devemos nos resignar a formar nenhum dos extremos: nem o tagarela parlapatão, que acredita saber tudo, quando nada sabe de verdade, nem o *idiot savant*, que, sendo incapaz de dialogar com uma pessoa culta ou com o militante de uma causa social, rejeita e desqualifica de modo arrogante todo conhecimento diferente do seu. A interdisciplinaridade deve ser, portanto, uma conquista, um objetivo que sabemos árduo, mas alcançável por todo aquele que entrou em um curso universitário.

~ Transdisciplinaridade

Quanto ao termo afim, “transdisciplinaridade”, conviria mais adequadamente à situação de um tema particular, pontual, que pode ser devidamente explorado com o auxílio de uma ou mais áreas do saber que completem ou até mesmo interroguem a sua disciplina de origem. Transita-se assim (o prefixo *trans* é explícito) de uma área a outra do conhecimento não por mera curiosidade ou borboleteio sem rumo, mas para aprofundar e aclarar o entendimento do texto literário com um fim preciso que evite digressões supérfluas. O grande linguísta e amador de poesia, Roman Jákobson, afirmou certa vez que é na zona fronteira entre duas disciplinas que nascem as grandes hipóteses da ciência.

~ Uma experiência no ensino de Literatura Brasileira

Tive pessoalmente a experiência da necessidade da pesquisa transdisciplinar quando ministrei cursos sobre Literatura Colonial na graduação e na pós-graduação de Literatura Brasileira.

O primeiro desafio advinha do entendimento do próprio tema: o que é colonização, e como se pode situar a produção literária em um contexto colonial. A leitura de Anchieta, Gregório de Matos, Vieira e Basílio da Gama torna-se fecunda quando partimos dos textos e estabelecemos relações com a História do Brasil colonial e a História de Portugal nos anos do descobrimento, do apogeu das conquistas ultramarinas até a sua decadência sob a dominação espanhola e ao longo dos séculos XVII e XVIII.

O primeiro século da colonização portuguesa no Brasil coincide com o momento áureo do Renascimento na metrópole. O nome central é Camões, a obra seminal é o poema épico *Os Lusíadas*. A interpretação da epopeia só é possível, se conhecermos a fundo a História de Portugal desde a fundação do Reino em plena Idade Média até a viagem de Vasco da Gama, descobrindo a rota das Índias, passando por todos os lances das navegações atlânticas pela costa da África. A perspectiva de Camões é a de um cantor privilegiado dessa extraordinária aventura, obra da dinastia de Avis, da Escola de Sagres e do apoio da burguesia às conquistas que converteram o menor reino da Europa em uma potência colonial.

Em um primeiro momento, a transdisciplinaridade consiste em um ir e vir do texto camoniano aos cronistas que escreveram desde fins do século XIV até os tempos contemporâneos do poeta (ou seja, desde Fernão Lopes até Damião de Góis e, particularmente, João de Barros em suas *Décadas da Ásia*).

Essa relação entre poesia e realidade histórica não é, porém, feita de mútua transparência, na medida em que a Literatura não é apenas espelho dos acontecimentos a que se reporta. Pois há momentos em que o poeta se descola do projeto que ele próprio empreendeu, a glorificação dos feitos portugueses. Leia-se o episódio do Velho do Restelo, uma passagem claramente antiépica na qual a viagem do Gama (e tudo o que ela significava em termos da empresa

marítima de Portugal) é objeto de severa crítica até o limite da rejeição e da maldição.

Como interpretar esse episódio que ocupa as últimas estâncias do Canto Quarto? É preciso lembrar que esses versos foram precedidos dos dois cantos em que Vasco da Gama, a pedido do rei de Melinde, recapitula toda a História de Portugal até a cerimônia da partida das naus para descobrir o novo caminho das Índias. Fora uma sucessão de batalhas vitoriosas contra os mouros e os castelhanos, lutas que constituíram o próprio Reino e lhe deram uma posição-chave na conquista do Atlântico e do Índico. Aqui o pesquisador transdisciplinar não poderá contentar-se com as crônicas laudatórias da história pátria. Ele deverá estudar as condições sociais do povo, a indignação daqueles que ficaram na praia, mulheres, velhos, crianças, todos os que em nada seriam beneficiados pela viagem do Gama. Uma história social da carência, do avesso dos lucros cobiçados pela burguesia e pela dinastia financiadora da empresa. Se essa exploração transdisciplinar não for feita de modo coeso, a veemente fala do Velho do Restelo (que não vem registrada nas *Décadas* de João de Barros) parecerá um rasgo aleatório do poeta, uma fugaz contradição consigo mesmo, e a dialética histórica acabará reduzida a uma crise psicológica do autor. A interpretação do episódio, para ser completa e fecunda, deve transitar da leitura do texto poético para a História Social de Portugal, com a sua estrutura de classes e estratos, incluindo a análise dos processos de exploração e dominação.

Mas não só. Como se trata de um texto narrativo denso de reminiscências clássicas (pois o Velho invoca passagens da Mitologia grega nas figuras de Ícaro e Prometeu), o intérprete deve rastrear, nos trágicos antigos, a presença e a função do coro. Em geral, o coro grego era a voz da sabedoria, que censurava a *hybris*, os excessos de paixão e ambição dos poderosos, que os arrastam (a eles e ao povo) ao desastre. Na praia, choram as mulheres que temem ficar viúvas, choram as crianças que ficarão órfãs, choram os velhos que já se sentem desamparados. É o coro desses despossuídos, postos à margem da empresa marítimo-comercial, que Camões compõe precisamente na hora gloriosa da partida. Não basta, portanto, conhecer a História Social (sempre necessária,

pois se trata de uma epopeia nacional), é preciso considerar que esse episódio antiépico, fazendo-nos ouvir os protestos e lamentos dos descontentes, ecoa também uma tradição literária bem caracterizada que o poeta culto da Renascença não desconhecia.

Veja-se que a transdisciplinaridade pode não só avançar para uma disciplina próxima, a História, como também explorar um contexto afim, o campo das Letras Clássicas, a Retórica e a Poética, que nos advertem sobre o sentido e o valor do coro trágico.

Passagens de *Os Lusíadas*, canto IV, que ilustram o momento antiépico do texto:

[Fala Vasco da Gama]:

Certifico-te, ó Rei, que se contemplo — Como fui destas praias apartado — Cheio dentro de dúvida e receio — que apenas nos meus olhos ponho o freio. (Estância 87)

Em tão longo caminho e duvidoso — por perdidos as gentes nos julgavam, — as mulheres c'um choro piadoso — os homens com suspiros que arrancavam — mães, esposas, irmãs, que o temeroso — amor mais desconfia, acrescentavam — a desesperação e o frio medo — de já nos não tornar a ver tão cedo. (Est. 89)

[Falam as esposas]:

Por que ir aventurar ao mar iroso — esta vida que é minha e não é vossa? — como por um caminho duvidoso, — vos esquece a afeição tão doce nossa? — nosso amor, nosso vão contentamento, — quereis que com as velas leve o vento? (Est. 91)

[Fala o Velho]:

*Ó glória de mandar, ó vã cobiça
desta vaidade, a quem chamamos Fama!
Chamam-te Fama, e Glória soberana,
Nomes com que se o povo néscio engana. (E. 96)*

A que novos desastres determinas — de levar estes Reinos a esta gente? que perigos, que mortes lbe destinas, — debaixo dalgum nome preeminente? — que promessas de reinos e de

minas — de ouro, que lbe farás tão facilmente? — que famas lbe prometerás? que histórias? que triunfos? que palmas? que vitórias?

*Oh! maldito o primeiro que, no mundo, — nas ondas vela pôs em seco lenho! — digno de eterna pena do profundo, — se é justa a justa lei que sigo e tenho!*¹

Trouxe o filho de Jápeto do Céu — o fogo que ajuntou ao peito humano, — fogo que o mundo em armas acendeu — em mortes, em desonras (grande engano!) — Quanto melhor nos fora, Prometeu, — e quanto para o mundo menos dano, — que a tua estátua ilustre não tivera — fogos de altos desejo que a movera! (Estâncias I02-I03)

~ Narrador mediador

Como interpretar a oposição de perspectivas na fala do mesmo narrador?

Vasco da Gama é historicamente sempre o *mesmo narrador*, que conta as conquistas portuguesas, mas refere respeitosamente a fala acusadora do Velho do Restelo. Temos o mesmo autor (Luís de Camões) que engendra um mediador entre o seu olhar e as situações e pessoas que são matéria da epopeia. Mediador que assume duas vozes diferentes: uma, a que exalta com tuba heróica e belicosa a aventura lusíada e explicitamente a viagem de Vasco da Gama; e outra, que exprime os sentimentos dos desvalidos que sofrerão na pele os efeitos daquela mesma empresa.

Um narrador, desavindo a certa altura consigo mesmo, desdobra-se conforme o estrato social de que entende ser porta-voz. Assim, junto à investigação sociológica do Portugal do século XV, e considerando a relação tensa do coro com os protagonistas do poema, deve haver também uma reflexão sobre o estatuto do narrador — o que é tarefa própria da Teoria Literária.

¹ Afrânio Peixoto rastreou antecedentes dessa rejeição aos inventos do *homo faber* em poemas de Tibulo e de Horácio. Do primeiro, cita esta passagem das *Elegias* (I, III): *O pinho não havia ainda afrontado as ondas cerúleas, nem se tinha exposto uma vela desfraldada ao sopro dos ventos, nem o nauta, nas suas excursões vagamundas, fizera gerar seus navios ao peso das mercadorias estrangeiras.* De Horácio, a *Ode I*, do *Livro III*: *Não foi em vão que Zeus prudente separou os mundos com a barreira do Oceano.* Em *Ensaios camonianos*. Coimbra: Universidade, 1932, pp. 198-199.

A leitura dessa epopeia central do Renascimento português nos leva a pensar na vigência de vozes em contraste, ora hegemônicas, ora subalternas, ora apoloéticas, ora inconformadas. *Trata-se de mediadores conflitantes na orquestração da narrativa*. Em vez de desconfiarmos drasticamente da veracidade do memorialista (como ficou moda ultimamente atribuindo-se até mesmo impostura e mentira a todos os narradores reais ou supostos...), parece mais razoável e equilibrado encarar a possibilidade do caráter contraditório do narrador sempre que ele deve constituir e transmitir olhares diferenciados no fazer-se do seu relato.

Essas vozes são expressões de valores tantas vezes díspares no bojo da mesma formação social. Vozes que legitimam a dominação, vozes que a denunciam. Mas todas confluentes, como o solo e o coro, e a exigirem seus respectivos tradutores narrativos. Um narrador em primeira pessoa não mereceria ser, em princípio, desqualificado como suspeito de dizer o tempo todo o contrário do que supomos que o autor pensaria a respeito deste ou daquele personagem. É uma forma simplista de patrulha ideologizante que se julga no direito de desautorar a voz de quem lhe parece politicamente incorreto, atitude que comporta, além do mais, um puro anacronismo. É preciso estar à escuta do narrador e discernir momentos entre si dissonantes no seu discurso, nos seus juízos de valor, nas suas intervenções. O narrador, mesmo que seja um cantor épico, não deve ser reduzido a uma entidade homogênea e rigidamente identitária.

~ Um breve excurso prospectivo

Até agora, pensamos na transdisciplinaridade que procura no contexto contemporâneo ou na tradição literária os pontos de referência da interpretação. Mas há uma transversalidade no tempo que igualmente interessa a nossa leitura. A convicção – manifestada pelo Velho do Restelo a respeito do caráter destrutivo das conquistas marítimas e coloniais – reapareceria em outro momento chave da história literária ocidental, o *Segundo Fausto*, de Goethe. O poeta, em pleno início do século XIX e da Revolução Industrial, denuncia o

progresso tecnológico a serviço dos poderosos como ameaçador para a natureza e o homem que ainda vive em uma sociedade tradicional. Fausto, para cumprir o pacto com Mefistófeles, é tomado de um furor destrutivo, que o leva a arrasar tudo o que se contrapõe a seus planos. O episódio de Filêmon e Báucis, o casal de idosos, cuja casa estorvava os projetos do pactário, é acompanhado de comentários repassados de uma sabedoria humanística e, diríamos hoje, ecológica. O verbo “colonizar” comparece na passagem do poema em que a demolição é consumada acarretando o incêndio da casa e a morte dos seus inermes moradores. Pergunta Mefistófeles a Fausto: “Colonizar, há muito não procuras?”

A transdisciplinaridade exigiria aqui uma pesquisa de Literatura Comparada, aquele ideal de *Weltliteratur*, preconizado pelo próprio Goethe.

Poderemos ir mais longe e chegar mais perto de nossa época, se reconhecermos nos *Poemas possíveis* de Saramago, precisamente no poema intitulado “Fala do Velho do Restelo ao Astronauta”, uma severa crítica da tecnologia criminosa de guerra que estava lançando napalm nos campos do Vietnã e condenando à fome populações inteiras enquanto bilhões de dólares eram despendidos no empreendimento da viagem espacial que levaria o homem à Lua:

*No jornal, de olhos tensos, soletramos
As vertigens do espaço e maravilhas:
Oceanos salgados que circundam
Ilhas mortas de sede, onde não chove.*

*Mas o mundo, astronauta, é boa mesa
Onde come, brincando, só a fome,
Só a fome, astronauta, só a fome,
E são brinquedos as bombas de napalme.
(Fala do Velho do Restelo ao Astronauta)*

A contraideologia pode, portanto, atravessar os séculos, assim como a ideologia de glorificação da aventura portuguesa, explicitada, por exemplo,

na obra-prima, *Mensagem*, de Fernando Pessoa, que aceita a ideia de que a dor e o sacrifício foram necessários para que os navegantes ultrapassassem o cabo Bojador, “pois tudo vale a pena, quando a alma não é pequena.” São lados diversos do mesmo vasto processo histórico, figurados necessariamente de perspectivas também diversas, que só a transdisciplinaridade pode contemplar e compreender.

~ A marcha da colonização vista em perspectivas contrárias pelo narrador de *O Uruguai*, de Basílio da Gama (um descendente de Vasco da Gama)

Como entender *O Uruguai*, de Basílio da Gama, sem estudar a fundo o drama da colonização no território das Missões, onde as forças coloniais, os guaranis e os missionários jesuítas viveram uma luta de vida e morte nos meados do século XVIII? Então o Tratado de Madri havia decretado que as Missões dos Sete Povos fossem entregues à coroa portuguesa em troca da Colônia do Sacramento.

Aqui a figura de um mediador de vozes distintas impõe-se como procedimento narrativo de base. O poeta ora narra como historiador, em terceira pessoa, ora dá a palavra a Gomes Freire de Andrada, chefe das armas coloniais, homem de confiança do Marquês de Pombal na execução do tratado, ora dá a palavra aos Guaranis que resistem ao plano concertado entre Portugal e Espanha e enfrentam de peito aberto os poderes da metrópole.

A empresa colonizadora, que serve à *razão de Estado* pombalina, vence afinal: os índios são derrotados, os jesuítas são expulsos, o poeta cantará o triunfo de Gomes Freire de Andrada, mas não calará, no momento dramático que precede a luta final, o protesto de Cacambo e Sepé, porta-vozes dos indígenas. Leia-se o Segundo Canto do poema.

É significativo que tanto o general português como o índio missioneiro se valham da ideia de *razão* para dar força e credibilidade aos seus opostos argumentos. E, o que dá mais a pensar, só os indígenas, acoimados de “bárbaros” e “rudes”, proferem a palavra *razão*, opondo-a à lógica das armas coloniais:

*Porém Cacambo
Fez, a seu modo, cortesia estranha,
E começou: “Ó general famoso
Tu tens à vista quanta gente bebe
Do soberbo Uruguai a esquerda margem.
Bem que os nossos avós fossem despojo
Da perfídia da Europa e daqui mesmo
C’os não vingados ossos dos parentes,
Se vejam branquejar ao longe os vales,
Eu, desarmado e só, buscar-te venbo.
Tanto espero de ti! E, enquanto as armas,
Dão lugar à razão, Senhor, vejamos
Se se pode salvar a vida e o sangue
De tantos desgraçados.”*

“E enquanto as armas dão lugar à razão”... Eis um tema que convida à pesquisa transdisciplinar: é necessário sondar a história das ideologias e das mentalidades para conhecer os sentidos desse valor crucial para a época da Ilustração. A razão seria tão universal como a concebiam os ilustrados e enciclopedistas, ou o seu significado e alcance efetivo dependeriam do poder de quem a alegasse? (Desenvolvi esse tema no capítulo “As sombras das Luzes”, que está em *Literatura e Resistência*.)

O fato é que o narrador do poema, aparentemente uno e idêntico a si mesmo, acaba cindindo-se e desdobrando-se para melhor cumprir a sua função de tradutor em meio a vozes opostas. Nenhuma delas é mais ou menos confiável do que a outra: ambas são historicamente possíveis e poeticamente constituídas.

Lembro, de passagem, que Simone Weil admirava, nos poemas homéricos, precisamente esse ouvir, compreender e reconhecer como dignas de consideração as vozes dos vencedores e as dos vencidos. Gregos e troianos são objeto da atenção e até mesmo da compaixão do poeta, embora a *Ilíada* tenha por fim explícito cantar as glórias dos primeiros. Recomendo a leitura do belíssimo

ensaio “*A Ilíada, ou o poema da força*”, incluída na antologia *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*.²

Olhando para autores mais próximos de nós, constatamos o quanto é rica de desdobramentos a concepção do narrador como mediador entre o autor e o objeto de sua ficção. A hipótese de que o narrador traz em si uma identidade homogênea e imutável teria efeitos desastrosos se, por exemplo, fosse aplicada a um escritor complexo como Machado de Assis. Supor que o narrador se constrói e se conserva totalmente colado à personalidade do autor, ou supor, no outro extremo, que ele é o tempo todo solertemente mentiroso e impostor, dizendo sempre o contrário do que o autor presumivelmente pensaria das suas personagens, leva a distorções graves na hora da interpretação da obra ficcional. São duas modalidades da mesma posição equivocada que fixa o narrador em uma identidade absolutamente positiva ou absolutamente negativa.

No caso de Machado de Assis, sobretudo quando lança mão do narrador em primeira pessoa, este é transmissor de atitudes diversas, sentimentos opostos, ideologias e contraideologias em conflito. Só os contextos pontuais de cada texto podem lançar alguma luz para o entendimento as mediações em causa.

~ Observações sobre as *Memórias póstumas, Dom Casmurro, O espelho*

Quando, faz algum tempo, defrontei-me com as várias interpretações suscitadas pela leitura das *Memórias póstumas de Brás Cubas*, constatei que três dessas tentativas de compreensão do romance incidiam sobre perfis diversos do mesmo narrador, o defunto autor. Nenhuma das interpretações, tomada em si mesma, esgotava a complexidade do personagem-narrador, Brás Cubas, mas cada uma delas estabelecia um tipo de mediação do autor com o objeto narrado.

² Em Simone Weil. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão. Introdução e organização de Ecléa Bosi*. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

A interpretação formal iluminava o caráter joco-sério da linguagem machadiana nessa obra capital, pondo a nu o gesto lúdico do narrador em sua relação ambígua, não raro ferina, com o leitor.

A interpretação existencial entrava fundo no ceticismo, ou mesmo nihilismo do narrador, expondo o “eu subterrâneo” (na feliz expressão dostoiévskiana de Augusto Meyer), que escalpelava impiedosamente os outros e a si mesmo.

Enfim, a interpretação social desvendava um narrador pertencente à burguesia rentista ociosa e excludente do Primeiro e Segundo Reinados.

Todas as vozes narrativas eram, por assim dizer, verazes, ou, ao menos, merecedoras da consideração do leitor: todas davam pistas para que este pudesse conhecer Brás Cubas por fora e por dentro, na medida em que o defunto autor não só *recordava e contava* fatos de sua vida como também os *julgava* à luz de critérios ora autocomplacentes e conformistas, ora irônicos e críticos.

As mediações, no caso, os vários perfis do narrador, convidam o intérprete a transitar para áreas contíguas ou afins ao texto literário. É o momento da trans-disciplinaridade.

É instigante conhecer a marca “shandiana”, isto é, a linguagem joco-séria e paródica, que teve no Tristram Shandy de Sterne (alegado pelo próprio Machado) o seu paradigma. Garrett e Xavier de Maistre comparecem nessa mesma genealogia. O ensaio de Sergio Paulo Rouanet, *Riso e melancolia*, explora com riqueza de exemplos essa mediação intertextual.³

A mediação existencial será melhor compreendida se for lida à luz da grande tradição dos moralistas do século XVII e XVIII e dos pessimistas radicais, que Machado lia assiduamente, O Eclesiastes, Leopardi e Schopenhauer, o segundo certamente inspirador do capítulo “O delírio”, conforme esclareceu Otto Maria Carpeaux. De certo modo, é uma leitura que tende a aprofundar a visada introspectiva de Lúcia Miguel Pereira e os ensaios luminosos de Augusto Meyer.

³ ROUANET, Sergio Paulo *Riso e melancolia*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Enfim, a mediação social nos reporta à História do Brasil Império com suas classes estratificadas, seu liberalismo excludente e escravista, seus costumes entre coloniais e modernos. O recurso à História Social foi fecundo nas obras de Astrojildo Pereira, Raymundo Faoro e Roberto Schwarz.

O narrador não traz em si uma identidade genética única, estável e uniforme, nem uma origem que o determine para sempre. O seu movimento de *intermediação formal, existencial e social* (em outras palavras, construtiva, expressiva e representativa) dá-lhe fisionomias diferenciadas, que devem ser examinadas atentamente pelo intérprete.

Um episódio significativo como o de Eugênia, “a flor da moita”, se ilumina se for examinado segundo mais de uma perspectiva do narrador, ora inicialmente preconceituosa e cínica, depois patética, enfim reflexiva.⁴ Estudos confluentes de Literatura Comparada, História das mentalidades e de Sociologia do romance ilustram a pertinência da pesquisa transdisciplinar na compreensão de um texto narrativo.

Pode-se desenvolver uma exploração semântica semelhante quando o narrador é Dom Casmurro, ou, ainda melhor, é *Bentinbo transformado em Dom Casmurro*. Só a mudança de nome do protagonista já diz muito da sua lábil identidade. Em vez de classificá-lo e penalizá-lo definitivamente pelo fato de seu ciúme não parecer politicamente correto, seria mais afim ao *ethos* machadiano atentar para a instabilidade da sua índole, sempre vulnerável, ora ingênua, ora apaixonada, ora temerosa, ora hesitante, ora desconfiada, ora ressentida, ora perplexa, ora fechada na casmurrice defensiva final. Se dermos as costas para as alterações da sua emotividade e para a mudança dilacerante suscitada pela convicção de ter sido traído, toda a nossa leitura vai enrijecer-se na denegação mesma do narrador, efeito de um julgamento ideologizante sem apelação, que ignora a ambiguidade e a dúvida constitutivas do romance.⁵ Mas o que está na raiz dessa leitura autoritária é

⁴ Procurei dar um interpretação literária e transdisciplinar ao episódio de Eugênia em *Ideologia e contrai-deologia*. São Paulo: Cia das Letras, 2010, pp. 407-412.

⁵ Recomendo a leitura da apresentação de Paulo Franchetti à edição de *Dom Casmurro*. São Paulo: Ateliê, 2011.

precisamente a recusa da ambivalência machadiana descartada por uma posição fortemente identitária.

O conto *O espelho*, escrito quase ao mesmo tempo em que Machado redigia as *Memórias póstumas*, aprofunda de modo exemplar o tema destas linhas. O narrador o apresenta como “uma nova teoria da alma humana”, ou, mais precisamente, como a teoria das duas almas que habitam o mesmo corpo. A alma interior, que supomos estável, una, idêntica a si mesma, e a alma exterior, feita de coisas materiais, roupas que nos vestem, empregos que nos sustentam, posições de *status* que nos dão um papel na sociedade. A tese é simples: a alma interior não tem substância própria, pois depende do mundo que a rodeia e lhe dá identidade. Uma tese estruturalmente sociológica, embora muito provavelmente Machado desconhecesse as obras da nascente sociologia acadêmica do último quartel do século 19. Somos a nossa classe, a nossa nacionalidade, o nosso *status*, os nossos títulos, a nossa aparência, a nossa roupa, a nossa casa, os nossos bens móveis e imóveis. Mas, sobretudo, somos o que os outros veem em nós, o que os outros pensam de nós, em suma, o que a sociedade fez de cada um de nós.

Essa convicção sociológica radical resolve-se, no tecido ficcional, em forma de imagens e situações narrativas, e não no debate de conceitos. Jacobina, a quem o narrador dá a palavra depois de breve apresentação, recusa-se a qualquer tipo de discussão, afirmando que lhe basta contar a sua história.

Ainda bem jovem obteve um posto de alferes com a sua respectiva farda vistosa. Passando alguns dias no sítio da tia Marcolina, é tratado com especial consideração e até mesmo afeto por todos precisamente porque é alferes, posto que se reconhece pela indumentária. Pode-se dizer, com simplicidade, que Jacobina era alferes e apenas alferes, e essa alferidade lhe bastava para constituir uma sólida identidade. “O alferes eliminou o homem”, são palavras suas. Mas acontece o inesperado: adoce uma filha da tia, e esta deve ausentar-se da fazenda. Os escravos aproveitam a viagem da dona e fogem. De repente, Jacobina fica só. Falta-lhe imediatamente o olhar do outro, faltam-lhe os louvores e as mostras de deferência que o seu posto lhe granjeava. As horas de solidão são nitidamente marcadas nessa altura

do relato. Não por acaso. Era preciso dar ao leitor a sensação frustrante de abandono sofrida pelo jovem. De repente, a revelação. Depois de dias e dias de mal-estar, Jacobina olha-se ao espelho, mas não vê a sua imagem costumeira. Só formas esgarçadas, retalhos avulsos e desconjuntados. Falta a figura, falta a imagem cabal da persona. São momentos de desorientamento e depressão até que vem a Jacobina a ideia de vestir a farda de alferes, havia pouco objeto de tanta admiração. O efeito foi imediato. Envergando a farda, ele volta a ser o que era, o alferes. A alma exterior reconstituiu num relance a alma interior, que perdera forma e substância. O espelho, substituto do olhar do outro, tinha de novo matéria capaz de ser refletida.

Quando li pela primeira vez esse conto, aconteceu-me estar estudando um tema de Psicologia Social, a teoria dos papéis de Nadel. O livro chamava-se *The Structure of Social Theory*. O sujeito, na perspectiva desse autor, é, rigorosamente falando, o seu papel social, ou, mais precisamente, “a somatória dos seus papéis sociais”. A sua existência se confunde com a profissão que o molda de fora para dentro. Deixa de ser João ou José para ser professor ou doutor. Creio que os estudos de Psicologia Social da personalidade ajudam a dar um alcance amplo, conceitual, à interpretação do conto machadiano. Mas uma outra experiência de leitura igualmente me socorreu na ocasião: o conhecimento dos contos e romances de Pirandello, matéria de minha tese de doutoramento. Pirandello trata a máscara social (variante do papel social) como causa de sofrimento: a vida interior reclama às vezes dramaticamente a supressão da máscara, rejeitando as opiniões e os preconceitos afivelados à pessoa. Quem leu *O falecido Matias Pascal* deve lembrar-se dos esforços desesperados do protagonista para libertar-se da sua aparência social. Mas a direção do seu pensamento parece oposta à de Machado de Assis. A alma interior se insurge, em Pirandello, reclama a sua presença no mundo, e deseja ser reconhecida por trás da máscara da profissão, da nacionalidade, da idade, do *status*... A Literatura Comparada aqui nos ensina que um mesmo tema pode ser tratado com perspectivas diferentes, o que é uma riqueza da ficção. Os narradores pirandelliano e machadiano valem-se de mediadores, embora ambos concluam que a força do social é insuperável.

Voltando a Jacobina, ele conta a sua história como quem quer demonstrar o poder do outro, do olhar do outro, para dar consistência à nossa própria pessoa que, de outro modo, nos escaparia. No entanto, é também verdade que *o narrador tem consciência do processo, tantas vezes opressivo, da constituição da alma de fora para dentro*. E essa consciência é também uma função mediadora do narrador.

A primeira mediação é a que se construiu rente à memória dos fatos (“Os fatos são tudo”, afirma Jacobina, e essa frase tem forte ressonância positivista). Há quem conta os fatos, mas há também quem analisa e interpreta o sentido do que ocorreu. Ambos são concomitantes, embora necessariamente sucessivos na ordem sintática da escrita. E ambos são idôneos no campo da ficção em que se apresentam.

Quem era Jacobina antes de ganhar o posto de alferes? Um mocinho provinciano de modestas aspirações. Quem passou a ser Jacobina depois da experiência crucial contada no episódio do espelho? Um homem, entre quarentão e cinqüentão, “capitalista”, “astuto” e “casmurro”. A transformação do rapaz ingênuo em homem desconfiado e fechado, já vimos, não seria caso único ou isolado em uma história escrita pelo Machado maduro. O preço da maturidade é a aceitação do poder da sociedade, algo que mistura sóbria resignação e certa ríspida esquivança, talvez resíduo resistente da alma interior que não pôde dizer seu nome.

Oswaldo Cruz: Dever contra Direito*

JOSÉ MURILO DE CARVALHO

Ocupante
da Cadeira 5
na Academia
Brasileira de
Letras.

~ Campanha de destruição

Para conciliar tema e tempo, limito-me a analisar o curto período durante o qual O. Cruz ocupou o cargo de Diretor do Serviço de Saúde Pública do antigo Distrito Federal, porque ele suscita problemas ainda muito atuais. Seguramente, poucos homens públicos brasileiros sofreram ataques tão violentos e virulentos quanto O. Cruz durante sua gestão. A Capital era uma cidade pestilenta, assolada por epidemias e endemias. Entre as primeiras, salientavam-se a febre amarela, que voltara ao Brasil em 1849, a varíola e a peste bubônica, que chegara, esta última, ao Rio de Janeiro em 1900. Estrangeiros evitavam o porto, representantes diplomáticos recebiam de seus governos pagamento de adicional de salubridade. Empossado em 1902, Rodrigues Alves, que perdera uma filha para a febre amarela, decidiu enfrentar o problema, desmentindo o apelido de Soneca que lhe tinham dado.

* Efeméride, ABL, 31 de maio de 2012.

Em março de 1903, nomeou o desconhecido médico sanitarista O. Cruz, então com 30 anos, Diretor da Repartição Geral de Saúde pública.

O novo diretor enfrentou logo as três epidemias. Para a febre amarela, aplicou o tratamento adotado pelos americanos em Cuba, mas ainda polêmico, que consistia em isolar os doentes e acabar com os mosquitos (*stegomyia fasciata*, hoje conhecido por *aedes aegypti*, transmissor da dengue); para a peste bubônica, o mal levantino, recorreu à vacina, já produzida no Instituto Soroterápico do Rio de Janeiro, e à caça aos ratos; para a varíola, usou o ainda mais polêmico remédio da vacina obrigatória.

Redigiu um regulamento drástico, batizado pela imprensa e pelas ruas de código de torturas, que permitia a invasão de casas para inspeção e desinfecção, remoção de doentes, interdição de prédios insalubres. Os principais alvos de sua ação foram, naturalmente, as habitações populares, os cortiços, os bairros pobres. Para se ter ideia do alcance da campanha, basta dizer que uma brigada de cerca de 2.500 mata-mosquitos ocupou a Capital. Só no primeiro semestre de 1904, foram feitas mais de 110 mil visitas domiciliares em cidade de 800 mil habitantes. Mas, sobretudo, depois de autorizado pelo Congresso, O. Cruz passou a vacinar forçadamente contra a varíola toda a população. Seus brigadistas antecipavam-se aos meirinhos portadores de *habeas corpus* concedidos pela Justiça.

A reação foi violenta e veio de todos os quadrantes: dos inimigos do governo, dos médicos, dos estudantes, dos positivistas, das organizações operárias, das prostitutas, da chamada escória, fezes, ou rebotalho da população. Cerca de 15 mil pessoas, a maioria operários, enviaram representação à Câmara contra a obrigatoriedade da vacina. A maioria dos jornais aderiu ao linchamento, com a única exceção do governista *O Paiz*, assumindo o *Jornal do Commercio* posição de crítica moderada. Na oposição, destacaram-se o *Correio da Manhã*, de Edmundo Bittencourt, e o *Comércio do Brasil*, de Alfredo Varela. Os grandes cartunistas da época, como J. Carlos, Raul Pederneiras, Calixto, Storni, Vasco Lima, Leônidas, fizeram sua festa nas revistas *Tagarela*, *Avenida*, *O Malho* e outras. A casa de O. Cruz, na Rua Voluntários da Pátria, foi atacada, ele próprio foi agredido na rua aos gritos de mata! mata! Tudo culminou com a revolta que sacudiu a Cidade no mês de novembro de 1904 e que deixou um saldo de 30 mortos e 110 feridos.

Nada melhor para traduzir o tipo de crítica que se fazia a O. Cruz e revelar o ambiente vivido na época pela população da Cidade do que as dezenas de charges publicadas nas revistas ilustradas, muitas delas coletadas pelo próprio O. Cruz e publicadas por Edgard de Cerqueira Falcão no tomo I da *Oswaldo Cruz Monumenta Historica*. A seguir, pequena amostra das charges. O numeral romano indica a página do livro.



I. LXXXIV.
Raul, Tagarela.
Conferência
sinistra.



2. V. Raul, Tagarela. Ou vai ou racha! (Constituição pisada)



3. XII. Calixto, Tagarela. Luís XIV da Seringação.



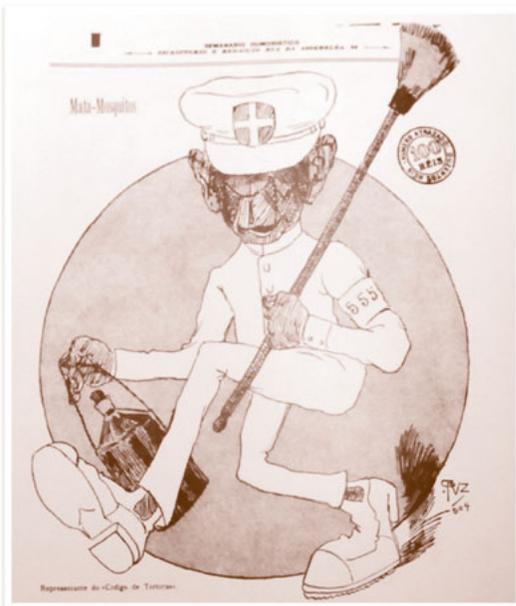
4. XVII. J.
Carlos. *Tagarella.*
(O. Cruz viaja
para Cuba).



5. XXX.
J. Carlos,
Tagarella.
Na hygiene
dando ordens
(Carregar no
povo miúdo).



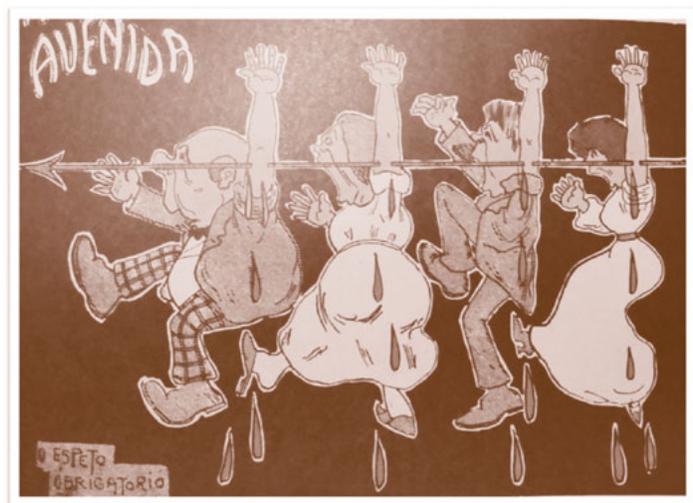
6. XXXVI.
CRUZ
(J. Carlos),
Tagarela. Cruzes!



7. XXXVIII.
(J. Carlos),
Tagarela.
Mata-mosquitos.



8. Cl. Raul, Tagarela. Guarda de honra osváltica. (Aparecem O.C., deputado Barbosa Lima, e J.J. Seabra, ministro da Justiça).



9. CVIII. A Avenida. O espeto obrigatório.



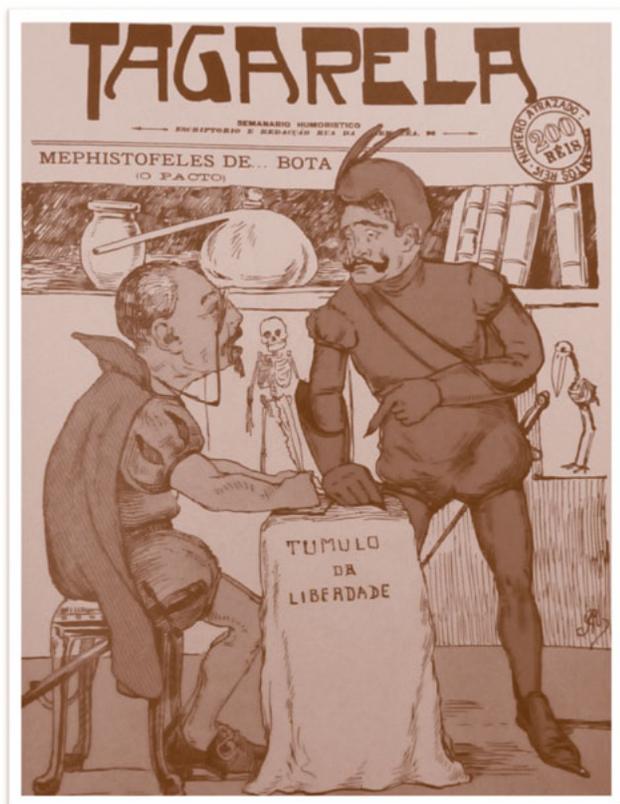
IO. CIX. *Revista da Semana*. Vacina obrigatória. Congresso: – Escolhe...



II. CXVI. Leônidas, *O Malho*. A obrigatória de garupa. (Aparecem Papai Grande (R. Alves), J.J. Seabra, O. Cruz, Wenceslau Braz).



12. CXXIX.
Leônidas,
O Malbo. Guerra
vacino-obrigateza.
(Cena da revolta).



13. CXXXV.
Raul, Tagarela.
Vá assina
(Aparecem
O. Cruz e
R. Alves).



I4. CLV.
O Malho. Sem
título. (Aparecem
O. Cruz, J.J.
Seabra, Epitácio
Pessoa e Lúcio
de Mendonça,
os dois últimos
ministros do
STF).



I5. CLXV.
Tagarela.
Botafogo
em São
Christovão.
(O. Cruz
como Nero
da Higiene).

~ Missionários

O. Cruz não foi o único cruzado da República. O regime foi implantado sem povo e gerou pouca mudança social. No entanto, produziu, nas duas primeiras décadas de vida, movimentos missionários de reformas que se acreditava serem civilizadoras. Eram dirigidos por jacobinos políticos e missionários da ciência. O jacobinismo político, melhor representado pelo coronel Moreira César, apelidado de corta-cabeças, mas endossado, de início, pelo científico Euclides da Cunha, destruiu barbaramente os chamados bárbaros de Canudos. Os principais missionários foram os sanitaristas, especialmente O. Cruz, no Rio de Janeiro, depois seus colegas Artur Neiva e Belisário Pena no interior do país. No Rio, ao lado de O. Cruz, estava Pereira Passos que revirou e renovou o centro da Cidade e tentou ensinar os cariocas a não cuspir no chão e a não fazer xixi na rua. O maior dos missionários surgiu ao final da primeira década do século, o futuro marechal Rondon, positivista dos bons. O moto da época foi expresso por Euclides da Cunha em *Os sertões*: “Ou progredimos ou desaparecemos.” O alvo das missões civilizatórias eram as populações marginalizadas das cidades e do campo, os fanáticos do Conselheiro, os jecas-tatus do interior, o povo dos cortiços do Rio de Janeiro, a multidão de doentes espalhada pelo país.

Depois de Rondon, O. Cruz foi o maior desses missionários. Impulsionado pela crença na ciência e dotado de extraordinária energia, ele acabou com a febre amarela e a peste bubônica na Capital do país, saneando a Cidade e salvando milhares de vidas. A varíola foi apenas atenuada, uma vez que a vacinação foi interrompida. Seu êxito, no entanto, como o de outros missionários, deveu-se ao recurso a métodos que produziam violação de direitos, como a invasão dos lares, a destruição de habitações, e o desrespeito de valores arraigados na população, sobretudo os relacionados à honra pessoal e à privacidade dos lares.

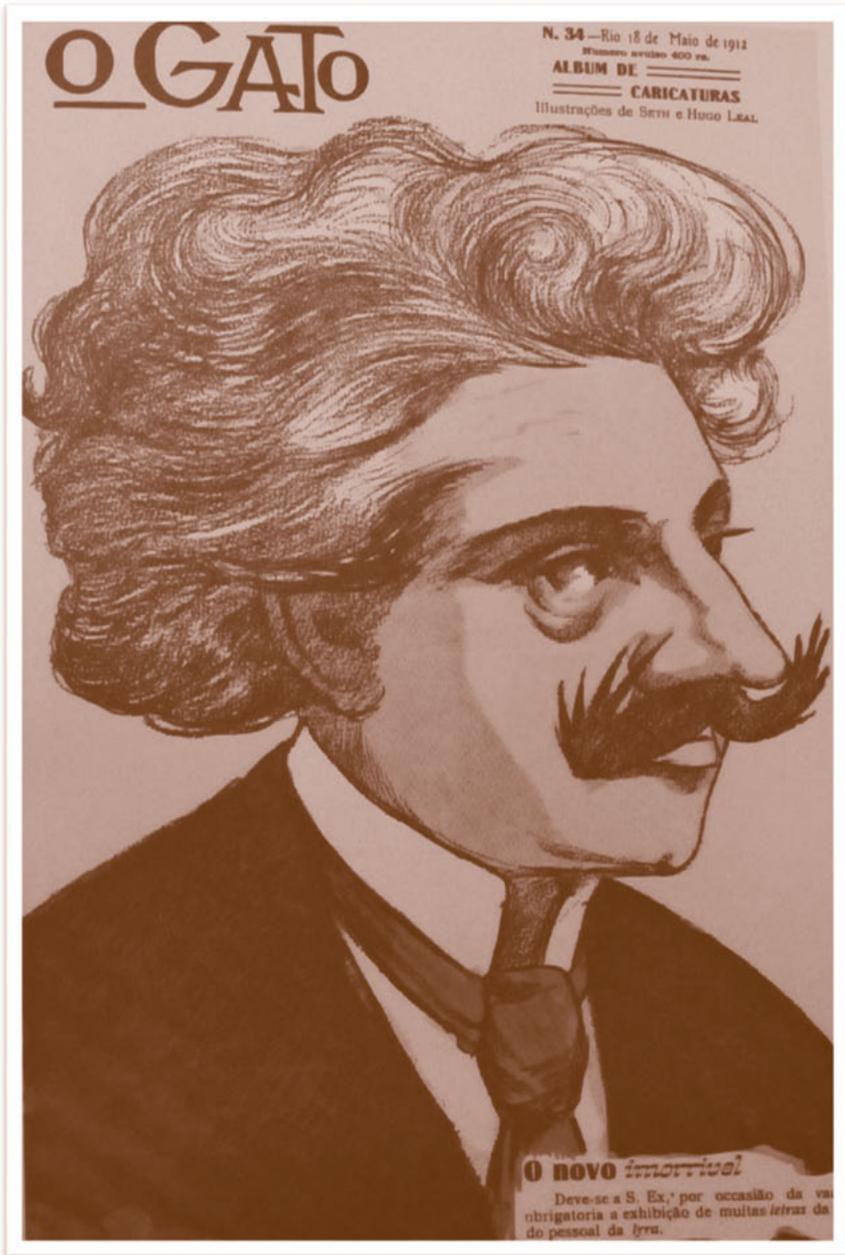
Ao agir desse modo, ele nos colocou diante do espinhoso problema derivado do choque entre o dever do Estado de resguardar a saúde da população, um bem público, e o direito dos cidadãos de terem garantidos seus direitos individuais à privacidade, ao respeito de seus valores, ao controle de

seus corpos. É aceitável a concepção do bem público que implica violação de direitos individuais? Pode o Estado salvar as pessoas contra a vontade delas? Ou, inversamente, é a utilidade pública apenas o somatório da utilidade dos indivíduos? Esta velhíssima mas nunca satisfatoriamente resolvida questão dos limites da interferência do Estado na vida dos cidadãos estava claramente presente na reação contra a vacina, e isso tanto nas formulações eruditas de juristas liberais, como Rui Barbosa, defensores dos direitos civis, e de positivistas, como Teixeira Mendes, inimigos da intervenção do poder temporal no domínio espiritual, como nas rudes manifestações dos operários. Um preto acapoeirado expressou assim sua posição: o importante na revolta, disse ele, foi “mostrar ao governo que ele não põe o pé no pescoço do povo”.

Não seria difícil detectar em nossa história outras tentativas de despotismo ilustrado. Baste lembrar a Lei de Doação de Órgãos, de 1997. Ela previa a doação sem consulta à família, violando um dos poucos valores que ainda temos em comum. A reação da população e mesmo dos médicos foi imediata e a lei foi alterada. Por sorte, nosso progresso democrático dispensou o recurso a nova revolta.

Ao que consta, O. Cruz nunca teve qualquer dúvida sobre a justeza de sua posição. No discurso de posse na ABL, mal se refere à revolta e elogia a ação do Governo de Rodrigues Alves na tarefa de libertar a pátria de mancha vergonhosa. Afrânio Peixoto, ao lhe responder, fez o elogio do poder absoluto da vontade em que O. Cruz acreditava e que lhe serviu para libertar a pátria do flagelo da febre amarela. Só manifestou piedade pelos cientistas que serviram de cobaia para o teste que comprovou a tese de que os mosquitos eram os vetores da febre. No experimento, segundo ele, O. Cruz foi o sacerdote de uma religião, o sacrificador eleito pelo destino. É curioso que O. Cruz não procurou defender-se, como fizera Rui Barbosa em relação à sua atuação como Ministro da Fazenda do governo provisório. Pelo contrário, em vez de um dossiê de defesa, colecionou cuidadosamente as charges com que o atacaram. Um enigma que não sei decifrar.

A História absolveu O. Cruz e o incorporou, com justiça, ao panteão da pátria. Mas creio ser útil recordar o dilema trazido por sua luta, sobretudo



16. CCXXIX. Seth e Hugo Leal, *O Gato*.
O novo imortal (O. Cruz na ABL).

porque ele continua conosco e talvez só tenda a se agravar em nosso admirável mundo novo.

A ABL também o absolveu, elegendo-o em 1912. O sanitarista derrotou o poeta Emílio de Menezes por 18 votos a 10. Mas, é sintomático que, oito anos depois da Revolta, ainda se ouviam ecos da tempestade. Uma charge de *O Gato* sobre o novo acadêmico mencionou que na Revolta ele fora responsável por muitas *letras* do pessoal da *lira*. Moacyr Scliar relata que Emílio de Menezes, seu antípoda em temperamento e filosofia de vida, justificou-lhe a vitória argumentando que, afinal, se Alexandre Dumas Filho tinha chegado à Academia Francesa com a ajuda de três mosqueteiros, com maior razão chegara O. Cruz à ABL com a de centenas de seus mosqueteiros.

Darcy Ribeiro, pensador e homem de ação

ARNALDO NISKIER

Ocupante da
Cadeira 18
na Academia
Brasileira de
Letras.

Presente, passado e futuro? Tólice. Não existem. A vida vai-se construindo e destruindo. O que vai ficando para trás, com o passado, é a morte. O que está vivo vai adiante.

DARCY RIBEIRO

Creio haver provado que só há uma solução para os problemas brasileiros da educação. Uma única. Exclusivamente uma: levar a educação a sério.

DARCY RIBEIRO

Não foi difícil escolher o título de conferência sobre Darcy Ribeiro, escritor que faria 90 anos no dia 26 de outubro. Ele mesmo um grande admirador de Anísio Teixeira, nas lides pedagógicas, chamou o autor baiano de “pensador e homem de ação”, num trabalho em que lhe prestou homenagem. Pois Darcy foi, ele também, um grande pensador e homem de ação, características que marcaram a sua vida de antropólogo e educador.

Antes de avançar sobre pormenores dessa vida fascinante, gostaria de revelar fatos, em geral desconhecidos, de como ele chegou à Academia Brasileira de Letras, com a qual jamais sonhara. Corria o ano de 1992 e surgiu uma vaga na Casa de Machado de Assis. Para tristeza dos seus membros, o médico e professor Deolindo Couto acabara de falecer. Antes que os candidatos procurassem pelo Presidente Austregésilo de Athayde, este me chamou ao seu gabinete, no Petit Trianon, para uma conversa particular: “Meu filhote, disse ele, você conhece o Darcy Ribeiro?” A resposta foi afirmativa, embora confessasse que sem muita intimidade.

Athayde foi direto ao assunto, como era seu hábito: “Gostaria de ter o Darcy Ribeiro na Academia. O que você acha?” Bem, sempre soube que não adiantava nada contrariar a opinião do grande líder. Concordei convictamente e perguntei o que era preciso fazer. Ele então me autorizou a procurar pelo Darcy – e fazer-lhe a sondagem. Não demorei a conseguir o contato e logo me vi diante dele. Fiz-lhe o convite. Resposta: “Não tenho o menor interesse em fazer parte da Academia. E ponto final.”

Ficamos estupefatos com essa reação. Três dias depois, encontrei o governador Leonel Brizola num almoço, na sede da Manchete. Pedi licença e contei o ocorrido. Brizola levou um susto: “Mas como? O Darcy disse isso? É um absurdo não querer ser imortal!” O governador me pediu três dias de prazo e solicitou o meu telefone. No início da semana seguinte, ligou pra mim: “Professor, pode ligar pro Darcy. Ele mudou de ideia e aceita se candidatar com muito prazer.”

É claro que o Athayde ficou feliz e me pediu para confirmar o convite, o que foi feito em seguida. Darcy foi um bom candidato, topou fazer algumas visitas e realizou jantares com eleitores afins. Acabou eleitíssimo e tomou posse em abril de 1993. Foi um bom acadêmico até 1997, quando faleceu. O seu velório, na Sala dos Poetas Românticos, foi o mais concorrido a que assisti, nos meus quase 30 anos de Casa. Gente importante, gente humilde, músicos, professores, escolas de samba, crianças – teve de tudo, numa enorme confraternização, até que se organizasse o cortejo, para levá-lo ao cemitério. Foi um enterro à altura da sua vida esplendorosa e agitada.

~ A vida e a obra

Filho de farmacêutico e professora, nascido em Montes Claros (MG), em 26 de outubro de 1933, Darcy Ribeiro mudou-se para o Rio de Janeiro com o objetivo de estudar Medicina. Até ingressou na faculdade, mas abandonou o curso depois de três anos. Transferiu-se para São Paulo, indo estudar Ciências Sociais na Escola de Sociologia e Política. Em 1949, entrou para o Serviço de Proteção aos Índios (antecessor da Funai), onde trabalhou até 1951. Passou várias temporadas com os indígenas do Mato Grosso (então um só Estado) e da Amazônia, publicando as anotações feitas durante as viagens. Colaborou ainda para a Fundação do Museu do Índio (que dirigiu) e a criação do parque indígena do Xingu.

Darcy Ribeiro escreveu diversas obras de Etnografia e defesa da causa indigenista, contribuindo com estudos para a *Unesco* e a Organização Internacional do Trabalho. Em 1955, organizou o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia, na Universidade do Brasil (Rio de Janeiro), onde lecionou Etnologia até 1956.

No ano seguinte, passou a trabalhar no Ministério da Educação e Cultura. Lutou em defesa da escola pública e, junto com Anísio Teixeira, fundou a Universidade de Brasília (da qual foi reitor em 1962-3).

Em 1961, foi ministro da Educação no Governo Jânio Quadros. Mais tarde, como chefe da Casa Civil no Governo João Goulart, desempenhou papel relevante na elaboração das chamadas reformas de base. Com o golpe militar de 1964, Darcy Ribeiro teve os direitos políticos cassados e foi exilado.

Viveu, então, em vários países da América Latina, lutando por uma nova Universidade. Foi professor na Universidade Oriental do Uruguai e assessorou os presidentes Allende (Chile) e Velasco Alvarado (Peru). Naquele período, Darcy Ribeiro redigiu grande parte da sua obra de maior fôlego: os estudos da “Antropologia da Civilização”, em seis volumes (o último, *O povo brasileiro*, foi publicado em 1995).

Em 1976, retornou ao Brasil, dedicando-se à educação pública. Quatro anos depois, foi anistiado, iniciando uma bem-sucedida carreira política. Em

1982, elegeu-se vice-governador do Rio de Janeiro. Nesse cargo, trabalhou junto ao governador Leonel Brizola, na criação dos Centros Integrados de Educação Pública (Ciep). Ribeiro criou, planejou e dirigiu a implantação de quase 500 CIEPs. O projeto pedagógico era revolucionário no Brasil, visando dar assistência em tempo integral a crianças, incluindo atividades recreativas e culturais para além do ensino formal – dando concretude aos projetos idealizados décadas antes por Anísio Teixeira.

Nas eleições de 1986, Darcy foi candidato ao governo fluminense pelo PDT, concorrendo com Fernando Gabeira (então filiado ao PT), Agnaldo Timóteo (PDS) e Moreira Franco (PMDB). Darcy foi derrotado, não conseguindo suplantar o favoritismo de Moreira que se elegeu graças à popularidade do recém-lançado Plano Cruzado. O antropólogo também foi ministro-chefe da Casa Civil do presidente João Goulart e vice-governador do Rio de Janeiro, de 1983 a 1987. Em 1990, foi eleito senador, posto em que teve destacada atuação, exercendo o mandato até a morte, em 1991, aos 74 anos.

~ Além das fronteiras

O prenome do autor de *Utopia selvagem*, *Maíra*, *O mulo* e *Migo*, para citar apenas os seus romances, foi alterado para “Darci” durante algumas décadas, em conformidade com regras ortográficas então vigentes no Brasil (*Formulário Ortográfico* de 1943), que eliminavam a letra “y” do alfabeto. Com a volta do “y” no Acordo de 1990, a grafia “Darcy” voltou a ser aceita.

Entre as obras que realizou, estão a Biblioteca Pública Estadual do Rio de Janeiro, a Casa França-Brasil, a Casa Laura Alvim, o Centro Infantil de Cultura de Ipanema e o Sambódromo, que inicialmente também funcionava como uma enorme escola primária com 200 salas de aula, além do Memorial da América Latina, edificado em São Paulo com projeto de Oscar Niemeyer. Darcy contribuiu ainda para o tombamento de 96 quilômetros de belíssimas praias e encostas do litoral fluminense, além de mais de mil casas do Rio Antigo.

A propagação de suas ideias rompeu fronteiras. No período em que viveu fora do Brasil, escreveu os cinco volumes de seus *Estudos de Antropologia da Civilização* (*O Processo civilizatório, As Américas e a civilização, O dilema da América Latina, Os brasileiros: teoria do Brasil e Os índios e a civilização*), livros que atingiram mais de 90 edições em diversas traduções. Neles, Darcy propõe uma teoria explicativa das causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos.

Como reconhecimento de sua importância, Darcy foi agraciado com o título de *Doutor Honoris Causa* pela Universidade de Paris IV – Sorbonne, Universidade de Copenhague, Universidade da República do Uruguai e Universidade Central da Venezuela.

Como senador da República, Darcy elaborou, ainda, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, sancionada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, em 1996, como *Lei Darcy Ribeiro*. Entre 1991 e 1992, licenciado do Senado, assumiu a Secretaria Extraordinária de Programas Especiais do Rio de Janeiro. Completou a rede dos Cieps e criou os Ginásios Públicos, um novo padrão de ensino médio. Em 1994, criou a Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF, sediada em Campos dos Goytacazes, destinada a ser a *Universidade do Terceiro Milênio*, na qual assumiu o cargo de chanceler.

Durante a Conferência Mundial do Meio Ambiente – a ECO 92 –, Darcy implantou o *Arboretum* do Viveiro da Floresta Branca, dentro do Parque Floresta da Pedra Branca.

Em 1996, publicou, pela Companhia das Letras, *Diários Índios: os Urubukaapor*, que reproduz integralmente os diários de campo escritos em forma de cartas a Berta Ribeiro, no período de 1949 a 1951, quando era etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios. Nesse mesmo ano, seu primeiro romance, *Maira*, recebeu uma edição comemorativa pelos 20 anos, com resenhas de Antônio Cândido, Alfredo Bosi, Moacir Werneck de Castro, Antônio Houaiss, Carmen Junqueira e outros especialistas. Ainda em 1996, recebeu o Prêmio Interamericano de Educação *Andrés Bello*, concedido pela OEA a eminentes educadores das Américas.

~ Imortalidade

A morte do acadêmico, em 17 de fevereiro de 1997, foi anunciada por um lento processo canceroso, que comoveu todo o Brasil em torno de sua figura. Darcy, sempre polêmico e ardoroso defensor de suas ideias, teve em sua longa agonia o reconhecimento e admiração até dos adversários. Já sabendo que sua doença era terminal, Darcy Ribeiro confessou no livro de memórias: “Termino esta minha vida já exausto de viver, mas querendo mais vida, mais amor, mais saber, mais travessuras.” Tudo muito coerente com quem sempre se declarou um “fazedor”.

Poucos anos antes da morte, o acadêmico publicou *O Povo Brasileiro*, obra na qual, dentre outras impressões, Darcy relativiza a suposta ineficiência portuguesa.

Em seu discurso de posse para a cadeira II da Academia Brasileira de Letras, em 8 de outubro de 1992, Darcy deixou registrado:

“Confesso que me dá certo tremor d’alma o pensamento inevitável de que, com uns meses, uns anos mais, algum sucessor meu, também vergando nossa veste talar, aqui estará, hirto, no cumprimento do mesmo rito para me recordar. Vendo projetivamente a fila infundável deles, que se sucederão, me louvando, até o fim do mundo, antecipo aqui meu agradecimento a todos. Muito obrigado. Estou certo de que alguém, neste resto de século, falará de mim, lendo uma página, página e meia. Os seguintes menos e menos. Só espero que nenhum falte ao sacro dever de enunciar meu nome. Nisto consistirá minha imortalidade.”

No último ano de vida, Darcy Ribeiro dedicou-se, especialmente, a organizar a *Universidade Aberta do Brasil*, com cursos de educação à distância, e a Escola Normal Superior, para a formação de professores de 1.º grau. Além disso, organizou a Fundação Darcy Ribeiro, com sede na antiga residência, em Copacabana. A entidade tem como objetivo manter viva sua obra e elaborar projetos nas áreas educacional e cultural. Uma de suas últimas idealizações foi o *Projeto Caboclo*, destinado à fixação do caboclo na floresta amazônica.

~ Darcy e os índios

Darcy Ribeiro participou ativamente do processo de criação do Parque Nacional do Xingu. Preocupado com o possível desaparecimento dos povos indígenas do Centro-Oeste, no começo dos anos 50, Darcy foi conversar com Getúlio Vargas. Para tentar convencer o então presidente, falou que a natureza brasileira estava ameaçada. Os fazendeiros estavam destruindo a mata para criar pastagens. A única maneira de preservar esse pedaço do Brasil seria entregá-lo aos indígenas, que – desde sempre – souberam viver harmonicamente com a terra. Getúlio concordou e começou o processo de criação do Parque do Xingu.

O antropólogo foi homenageado em um dos rituais mais importantes entre as aldeias do Alto Xingu. Um momento de celebração, de festa, mas ao mesmo tempo de tristeza. Uma homenagem aos mortos, uma das mais antigas manifestações da cultura brasileira, realizado na aldeia *Yawalapiti*, no Alto Xingu, com a presença de nove etnias, acompanhado de perto pela então ministra da Cultura, Ana de Hollanda.

Na ocasião, a ministra Ana de Hollanda falou que o Ministério da Cultura tem tido uma relação cada vez maior com os povos indígenas, daí a importância de ir ao Xingu e viver tudo o que há de se viver no local. “É uma relação muito próxima estar no Xingu, comendo, vivendo o dia a dia dos índios, conversar, saber das necessidades, das dificuldades e saber que o Ministério pode ajudar em muita coisa. A cultura está voltada para a identidade, não só as artes, mas a expressão de um povo.”

A Fundação Darcy Ribeiro realiza um trabalho voltado para as etnias indígenas do Brasil e o presidente da instituição, Paulo Ribeiro, sobrinho de Darcy, esteve presente no Quarup e falou da emoção da festa e da homenagem: “É um sentimento quase que de glorificação, de reconhecimento do professor Darcy, mesmo após 15 anos de seu falecimento. Ele foi um dos criadores do Parque Nacional do Xingu, juntamente com o marechal Rondon e o Leonardo Villas-Boas. Se não existisse o Parque, essa cultura não teria se mantido da forma que se manteve e provavelmente esse povo estaria num estágio bem mais degradável.”

O Xingu é um local privilegiado em relação as outras 200 etnias do país. Quando se comemoram 50 anos da criação do Parque Nacional do Xingu, o reconhecimento do trabalho do antropólogo é a prova de que o esforço valeu a pena: “O ritual (Quarup) é muito significativo. Os índios pedem a Deus que receba as almas que estão presas aqui na Terra, que elas subam aos céus e que descansem em paz. Sem dúvida, é a homenagem mais importante para o Darcy, mais do que qualquer comenda ou outro título já recebido”, disse o diretor da Fundação.

~ O processo civilizatório

Com o livro *O processo civilizatório*, publicado em 1972, Darcy Ribeiro trouxe para o âmbito de nossas discussões os grandes problemas da evolução das sociedades humanas. Ele dá início aos estudos sobre Antropologia das Civilizações. Sua motivação é de tornar compreensível a formação dos povos americanos. Com argumentos novos e críticos busca compor um esquema coerente e lógico da História da Humanidade.

De acordo com o antropólogo, esta tarefa foi requisito prévio indispensável ao estudo da formação dos povos americanos. O antropólogo analisa o surgimento das formações socioculturais que se impuseram desde 10.000 anos, com o objetivo de entender as causas do desenvolvimento desigual e quais as perspectivas para os povos ditos atrasados.

Segundo Darcy, tornava-se necessária a formulação de um esquema das etapas evolutivas. Somente assim, seria possível formar uma tipologia, a fim de classificar os diversos agrupamentos que se uniram para formar as sociedades nacionais americanas de hoje: “Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar em relação àqueles povos e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão de obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? Os ibéricos

que chegaram primeiro e os nórdicos que vieram depois – sucedendo-os no domínio de extensas áreas – configuravam o mesmo tipo de formação sociocultural?”

Nesta perspectiva, Darcy Ribeiro surge ganhando uma projeção mundial, atuando intensamente nas discussões dos grandes problemas da evolução da Humanidade.

Em sua teoria evolucionista, Darcy buscou compor um discurso que nos explique e nos ajude a perceber para onde estamos caminhando, que futuro podemos ter. Uma coisa o mestre deixou claro: não somos iguais. Nisto, parece comungar com o ideal de Simón Bolívar de que, nós, latino-americanos, constituímos um pequeno gênero humano.

Posterior ao seu trabalho *O processo civilizatório*, Darcy Ribeiro escreveu *As Américas e a civilização*, publicado primeiro na Espanha, em 1969, pois Darcy, neste período, se encontrava no exílio.

Com o objetivo central de classificação dos povos americanos, ele realizou um trabalho de proporções inigualáveis: “Nosso estudo é uma tentativa de integração das abordagens antropológica, sociológica, econômica, histórica e política, em um esforço conjunto para compreender a realidade americana de nossos dias. Cada uma dessas abordagens ganharia em unidade se isolada das demais, mas perderia em capacidade explicativa.”

Com este estudo, Darcy Ribeiro buscava compreender o motivo do atraso das sociedades americanas. Ele estava convencido de que as teorias da História não nos explicam. Analisou, ainda, as causas do desenvolvimento desigual das sociedades americanas.

~ Os transplantados

Os povos que migraram para as terras do Novo Mundo, Darcy os denominou *Povos-Transplantados*. Constituíram um número elevado de europeus que, juntamente com suas famílias, vieram parar aqui, a fim de reconstruir suas vidas. Buscavam uma vida melhor, conquistar aqui o que em suas terras estavam impedidos de ter e ser.

Outro ponto importante estudado pelo antropólogo são as profundas diferenças que existiam entre os povos. Segundo Darcy, não só são decorrentes das matrizes culturais predominantemente latina e católica, num caso, anglo-saxônica e protestante, no outro, como também decorrem do grau de desenvolvimento socioeconômico: “Na verdade, só historicamente e pelo exame acurado do processo civilizatório global no qual todos estes povos se viram envolvidos e dos vários fatores intervenientes na formação de cada uma deles é que poderemos explicar sua forma e sua performance.”

O terceiro volume dos *Estudos de Antropologia da Civilização, O dilema latino-americano*, é um trabalho sobre as diferentes situações entre as Américas. Darcy focaliza os contrastes existentes entre as Américas, ou seja, a convivência da riqueza e da pobreza. Neste sentido, ele propõe novas tipologias para as classes sociais e para as estruturas de poder na América Latina: “Faltava ainda uma teoria da cultura, capaz de dar conta da nossa realidade, em que o saber erudito é tantas vezes espúrio e o não-saber popular alcança, contrastantemente, atitudes críticas, mobilizando consciências para movimentos profundos de reordenação social. Como estabelecer a forma e o papel da nossa cultura erudita, feita à criatividade popular, que mescla as tradições mais díspares para compreender essa nossa nova versão do mundo e de nós mesmos? Para dar conta dessa necessidade é que escrevi *O dilema da América Latina*.”

No livro *Os brasileiros: teoria do Brasil*, publicado em 1965, Darcy inicia uma etapa onde ele passa a aplicar à realidade brasileira as categorias e conceitos novos construídos nas obras anteriores. Começa a explicar, concretamente, a complexa situação brasileira. Ocorre uma ruptura bastante clara com o cientificismo que marcava as obras daquele período.

Resultado dos dados colhidos durante os dez anos em que passou no convívio com os índios nas diversas aldeias em que viveu, o livro *Os índios e a civilização*, publicado em 1970, deu enorme satisfação ao antropólogo pela rica troca de experiências com indigenistas, etnólogos e missionários. Outra ajuda de grande importância foi o acesso aos arquivos valiosos do Serviço de Proteção aos Índios, órgão no qual trabalhou como etnólogo.

No prefácio da obra, o antropólogo explica: “O tema deste livro é o estudo do processo de transfiguração étnica, tal como ele pode ser reconstituído com os dados da experiência brasileira; e a apreciação crítica dos ingentes esforços para salvar povos que não foram salvos. Como alguns desses povos conseguiram sobreviver às compulsões a que estiveram sujeitos – e alguns outros ainda não experimentaram o contato com a civilização –, confiamos que tanto as análises como as denúncias aqui contidas ajudem a definir formas mais justas e adequadas de relações com os índios, capazes de abrir-lhes perspectivas de sobrevivência e um destino melhor.”

Darcy define claramente a temática deste livro. Segundo ele, é um estudo do processo de transfiguração étnica. Numa perspectiva crítica, busca interpretar as pesquisas de forma sempre elevadas, reconstituindo, assim, os dados da experiência brasileira.

~ O povo brasileiro

Após uma visão geral da situação das populações indígenas no final do século XIX e início do século XX, Darcy Ribeiro passou a refletir criticamente sobre os povos desprotegidos da América Latina. De maneira nova e original, reconstituiu a história natural das relações dos índios e os civilizados.

Com o livro *Estudos de Antropologia da Civilização*, um conjunto de quase duas mil páginas, o saudoso antropólogo encerra os escritos preliminares de seu grande projeto: tornar o Brasil explicável, respondendo à pergunta: por que o Brasil não deu certo?

Temos, assim, um conjunto dos fundamentos teóricos que tornaram possível o que, segundo ele, foi o maior desafio a que já se propôs: o livro *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*.

Entender o sentido do que somos, mais que simples desafio, é um longo trabalho. A reflexão sobre nossa formação nos envia às nossas origens, à história que fomos construindo. A realidade com a qual nos deparamos traz reflexões de outros contextos que, para a nossa formação histórica, não são suficientes para nos explicar como povo.

Retomando nossa história, Darcy começou a descrever como foi acontecendo a gestão do Brasil e dos brasileiros. Nessa reconstituição, ele enfatiza a confluência, ou seja, fala da união ocorrida entre portugueses, índios e negros, nossas matrizes étnicas.

Um povo novo que, no dizer de Darcy, se enfrenta e se funde, fazendo surgir “um novo modelo de estruturação societária”. Para ele, essa mestiçagem fez nascer um novo gênero humano. Nova gente, mestiça na carne e no espírito: “Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiça, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros.”

Propõe assim que, apesar das diferentes matrizes racionais nas quais se formaram os brasileiros, também por questões culturais e por situações regionais, “os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia”. Formamos uma etnia nacional única, um só *povo incorporado*.

Para Darcy, formamos a maior presença neolatina no mundo. Somos uma “nova Roma”. Segundo ele, melhor, porque racialmente lavada em sangue índio, em sangue negro. Esta nossa singularidade nos condena a nos inventarmos a nós mesmos e desafiados a construir uma sociedade inspirada na propensão indígena para o convívio cordial e para a reciprocidade e a alegria saudável do negro.

~ Novo Mundo

Darcy Ribeiro tratou das características iniciais do território brasileiro, das terras encontradas pelos portugueses que desembarcaram pela primeira vez no ano 1500 do calendário europeu. Estas terras que se encontravam povoadas por um grande número de nações indígenas que viviam por toda a superfície

do Brasil, “falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam”.

As tribos aqui encontradas eram, na sua maioria, do tronco tupi, cerca de um milhão de índios. Elas se encontravam nos primeiros passos da revolução agrícola na escala da evolução cultural. Já conseguiam domesticar diversas plantas. Com o cultivo da terra, garantiam a subsistência do ano inteiro.

É importante lembrar que as aldeias possuíam uma estrutura igualitária de convivência. Mas, por colonização de suas terras, as tribos se chocavam em guerra umas com as outras.

Ao contrário do modelo constituído pelas tribos indígenas, os portugueses invasores possuíam relações sociais baseadas na estratificação das classes, tinham uma velha experiência como civilização urbana. Com eles, veio a Igreja católica, que exerceu uma grande influência no processo de formação socio-cultural do povo brasileiro. Na visão de Darcy, a Igreja exerceu um forte poder de mando, influenciando na vida dos indígenas e negros.

No contexto mundial, Portugal entrava na disputa pelos novos mundos, animada pelas forças transformadoras da revolução mercantil: “Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio e, sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra.”

Para o índio, que passava a conviver com aquela situação, não foi nada simples compreender o que representavam aqueles acontecimentos novos. O fato é que, deste choque de culturas, surgiram concepções que os índios, por certo tempo, sustentaram como a de que os recém-chegados eram deuses.

Para Darcy, de início, os índios ali na praia recebendo aqueles indivíduos tão estranhos, estavam espantados. Seriam até mesmo gente de seu deus *Maira*: “Provavelmente, seriam pessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar que receber. Ali, ninguém jamais espoliara ninguém e a pessoa alguma se negava louvor por sua bravura e criatividade.

Visivelmente, os recém-chegados, saídos do mar, eram feios, fétidos e infectos. Não havia como negá-lo. É certo que, depois do banho e da comida, melhoraram de aspecto e de modos. Maiores teriam sido as esperanças do que os temores daqueles primeiros índios.”

Darcy aponta para as duas perspectivas de mundo que se chocavam. Para os conquistadores, essa nova terra era um espaço de exploração em ouro e glórias, na visão dos índios, “o mundo era um luxo de se viver, tão rico de aves, de peixes, de raízes, de frutas, de flores, de sementes, que podiam dar as alegrias de caçar, de pescar, de plantar e colher a quanta gente aqui viesse ter”. Enquanto os brancos não mediam esforços para alcançar as riquezas que lhes interessavam, os índios acreditavam que a vida era dádiva de deuses bons. Na perspectiva de Darcy, os brancos, para os índios, eram aflitos demais. Para os brancos, a vida era uma sofrida obrigação em que todos estavam condenados ao trabalho e subordinados ao lucro, enquanto que, para os índios, “a vida era uma tranquila função de existência, num mundo dadivoso e numa sociedade solidária”.

Darcy preocupa-se em estudar o processo civilizatório, tendo em vista situar as nações germinais dos povos latino-americanos.

~ Gestação étnica

Na concepção de Darcy, o Brasil tem sido, ao longo dos séculos, um terrível moinho de gastar gentes. O fato é que se gastaram milhões de índios, milhões de africanos e milhões de europeus: “Foi desíndianizando o índio, desafrikanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em consequência, um povo síntese, mestiço na carne e na alma, orgulhoso de si mesmo, porque entre nós a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Pelo fato de aprenderem o português com que os capatazes lhes gritavam e que com o tempo passavam a se comunicar entre si, acabaram conseguindo aportuguesar o Brasil.”

A condição de vida do negro é descrita por Darcy como uma situação espantosa. Relata a violência permanente pela qual foram obrigados a viver.

Pergunta-se: como conseguiram permanecer humanos? Como sobreviver com tanta pressão, trabalhando 18 horas por dia todos os dias do ano?

A triste conclusão é a de que seu destino era morrer de estafa, que seria sua morte natural: “Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos.”

~ Processo sociocultural

Segundo sua visão, o processo de formação do povo brasileiro foi marcado constantemente por situações de conflitos. Caracteriza o entrechoque dos contingentes índios, negros e brancos dentro do quadro de conflitos não puros. Pois, segundo entende, sempre ocorreu uma mescla entre uns e outros.

Para Darcy, uma nova situação se impôs com a chegada do dominador europeu, tendo em vista que este queria buscar, de todas as formas, impor uma hegemonia nessas terras. As forças que se chocam são muito desiguais: “De um lado, sociedades tribais, estruturadas com base no parentesco e outras formas de sociabilidade, armadas de uma profunda identificação étnica, irmanadas por um modo de vida essencialmente solidário. Do lado oposto, uma estrutura estatal, fundada na conquista e dominação de um território, cujos habitantes, qualquer que seja a sua origem, compõem uma sociedade articulada em classes, vale dizer, antagonicamente opostas, mas imperativamente unificadas para o cumprimento de metas econômicas socialmente irresponsáveis. A primeira das quais é a ocupação do território. Onde quer que um contingente etnicamente estranho procure, dentro desse território, manter seu próprio modo tradicional de vida, ou queira criar para si um gênero autônomo de existência, estala o conflito cruento.”

Darcy apontou para os conflitos entre os invasores. Dizendo que, entre colonos e jesuítas, houve uma longa guerra sem quartéis, marcada por

componentes classistas, racistas e étnicos, situou as motivações de colonização dos jesuítas num plano distinto ao da colonização espanhola e portuguesa.

~ Cotas raciais

Outro enfrentamento altamente conflitivo é o que se deu por consequências predominantemente raciais. Entre as três matrizes, vemos um sentimento de preconceito. Darcy diz que, para os negros de ontem e de hoje, a liberdade passa a ser uma difícil e utópica busca. Por ela, são forçados a lutar de forma constante:

“Desde a chegada do primeiro negro, até hoje, eles estão na luta para fugir da inferioridade que lhes foi imposta originalmente, e que é mantida através de toda a sorte de opressões, dificultando extremamente sua integração na condição de trabalhadores comuns, iguais aos outros, ou de cidadãos com os mesmos direitos.”

A distância social entre ricos e pobres é, segundo Darcy, uma condição extremamente espantosa. O problema racial constitui-se numa séria questão no Brasil, especialmente o que pesa sobre os negros:

“A nação brasileira, comandada por gente dessa mentalidade, nunca fez nada pela massa negra que a construíra. Negou-lhe a posse de qualquer pedaço de terra para viver e cultivar, de escolas em que pudesse educar seus filhos, e de qualquer ordem de assistência. Só lhes deu, soberbamente, discriminação e repressão. Grande parte desses negros dirigiu-se às cidades, onde encontra um ambiente de convivência social menos hostil. Constituíram, originalmente, os chamados bairros africanos, que deram lugar às favelas.”

Para Darcy, a possibilidade de existência de uma democracia racial está vinculada à prática de uma democracia social, onde negros e brancos

partilhem das mesmas oportunidades sem qualquer forma de desigualdade. Ficaria, certamente, feliz com a Lei de Cotas, sancionada pela presidente Dilma Rousseff, que deverá ampliar de 8,7 mil para 56 mil o número de estudantes negros que ingressam anualmente nas nossas universidades públicas federais.

A lei determina que as universidades públicas e os institutos técnicos federais reservem, no mínimo, 50% das vagas para estudantes que tenham cursado todo o ensino médio em escolas da rede pública, com distribuição das vagas entre autodeclarados negros, pardos e indígenas. As instituições federais terão quatro anos para implantar progressivamente o percentual de reserva de vagas estabelecido pela lei, mesmo as que já adotam algum tipo de sistema afirmativo na seleção de estudantes. As regras e o cronograma para a transição ainda serão estabelecidos pela regulamentação.

Em toda a sua obra, o antropólogo afirmava que os brasileiros são um dos povos mais homogêneos linguística e culturalmente:

“Como mestiços, na carne e no espírito, temos o desafio de firmar nosso potencial, nossos modos distintos entre todos os povos. Devemos forjar um verdadeiro conceito de povo que englobe a todos sem distinção, em todos os direitos que devem assistir a cada cidadão brasileiro.”

Identificamos em Darcy, de forma inconfundível, os traços fortes dos grandes pensadores latino-americanos, principalmente no que tange a construção da ideia de uma “nação latino-americana” mais humana, com uma nova civilização, mais “generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas”.

Bibliografia

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. 10.^a ed., Petrópolis: Vozes, 1987.

- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. 5.^a ed., Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Os brasileiros: I. Teoria do Brasil*. Editora Paz e Terra, 1972.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *O Brasil como problema*. 2.^a ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- _____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2.^a ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Sobre a expropriação política dos europeus

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

Poeta, ensaísta,
tradutor e editor
alemão.

Crise? Que crise? Os cafés, bares e *Biergärten* estão sempre cheios; nos aeroportos, os passageiros em férias acotovelam-se, ouve-se falar em recorde de exportações e em diminuição da taxa de desemprego. Como se a situação atual da União Europeia fosse apenas um programa de televisão. Entre bocejos, as pessoas ficam sabendo das exaustivas cúpulas políticas semanais e da discussão confusa dos especialistas. E tudo isso parece acontecer em uma terra de ninguém retórica, cheia de regras linguísticas ininteligíveis que não têm nada a ver com o cotidiano do que se costuma chamar de mundo da vida.

Somente poucos parecem perceber que os países europeus não são mais governados pelas instituições legitimadas democraticamente, mas sim por uma lista de abreviações que tomaram o seu lugar. Quem sabe o que fazer é o FEEF, o MEE, o BCE, a ABE

* Tradução de Juliana P. Perez.

e o FMI. Só os especialistas conseguem decifrar esses acrônimos. E só aos iniciados é revelado quem decide o quê e como na Comissão Europeia e no Eurogrupo. O que caracteriza todos esses organismos é o fato de eles não serem mencionados em nenhuma Constituição do mundo e de nenhum eleitor poder dizer nada durante as decisões. O único ator que eles escutam são os assim chamados “mercados”, cujo poder se expressa em cotações e juros oscilantes e *ratings* das agências americanas.

É assustadora a tranquilidade com a qual os habitantes do nosso pequeno continente aceitaram a sua expropriação política. Talvez isso se deva ao fato de se tratar de algo novo na História. Em vez do que ocorreu em revoluções, golpes de Estado e golpes militares, dos quais a História europeia está cheia, as coisas entre nós acontecem de forma silenciosa e não-violenta. Nisso consiste a originalidade dessa tomada de poder. Sem manifestações, sem paradas militares, sem barricadas, sem tanques! Tudo acontece pacificamente, nos bastidores.

Não surpreende a ninguém que, nessa situação, os tratados sejam desrespeitados. Regras vigentes, como o princípio de subsidiariedade (do Tratado de Roma) ou a cláusula de *(no)-bail-out* (do Tratado de Maastrich) são anuladas de forma totalmente arbitrária. Considera-se o princípio *pacta sunt servanda* uma frase retórica, criada por uns juristas meticolosos da Antiguidade.

A abolição do Estado de Direito é proclamada abertamente no tratado sobre o MEE. As decisões das autoridades dessa equipe de resgate entram em vigência imediata no Direito Internacional e não estão condicionadas à aprovação dos parlamentos. Eles chamam a si mesmos, como era costume no velho regime colonial, de *governadores*, e assim como os diretores, não devem nenhuma explicação à opinião pública. Ao contrário, são expressamente obrigados ao sigilo. Isso lembra a *omertà*, que faz parte do código de honra da Máfia. Nossos padrinhos estão fora de qualquer controle judicial ou legal. Gozam do privilégio que nem mesmo o chefe da Camorra possui: a imunidade penal absoluta. (Assim está escrito nos artigos 32 a 35 do Tratado do MEE.)

Com isso, a expropriação política dos cidadãos atingiu, temporariamente, seu ápice. Mas ela se iniciou há tempos: no mais tardar, com a introdução do euro. Essa moeda é o resultado de uma barganha política que castigou com

a indiferença todas as premissas econômicas de tal projeto. Ignoraram-se os desequilíbrios das economias nacionais, a sua divergente capacidade de concorrência e o volume transbordante de sua dívida. O plano de homogeneizar a Europa também não levou em consideração as diferenças históricas das culturas e mentalidades do continente.

Em breve, os critérios combinados para a entrada na zona do euro deverão ser modelados como massinha, conforme o gosto, com o agravante de terem sido aceitos países como Grécia ou Portugal, aos quais faltam as possibilidades mínimas de se afirmar nessa união monetária.

Em vez de reconhecer e corrigir o defeito de nascença dessa construção, o regime dos salvadores insiste em continuar no mesmo rumo, a qualquer preço. A constante afirmação de que para isso “não há alternativa” nega a força explosiva das diferenças crescentes entre as nações participantes. Já há alguns anos revelam-se as consequências: divisão em lugar de integração, ressentimentos, animosidades e censuras recíprocas em lugar de compreensão.

“Se o euro fracassar, a Europa fracassará”: com esse *slogan* absurdo, um continente com quinhentos milhões de habitantes vem sendo persuadido a jurar pela aventura de uma classe política isolada, como se dois mil anos de História não fossem nada quando comparados à última moeda inventada.

A crise do euro não traz somente a expropriação política dos cidadãos. Pela sua própria lógica, a crise leva à sua contraparte: a expropriação econômica. Só ali, onde os custos econômicos emergem, fica claro o que isso significa. As pessoas em Madri e Atenas só saem às ruas quando, literalmente, não lhes resta nenhuma outra escolha. E isso não deixará de acontecer em outros lugares.

Não importa com quais metáforas a política queira se enfeitar ou batizar seu novo monstro, seja paraquedas, bazuca, canhão *Big Bertha*, *eurobonds*, união fiscal, bancária ou de dívida – no mais tardar, quando tiverem que colocar a mão no bolso, os povos vão acordar da sua *siesta* política. Eles sabem que, mais cedo ou mais tarde, deverão aceitar tudo o que os salvadores planejaram.

Nessa situação, o número das alternativas imagináveis é limitado. A forma mais simples de liquidar as dívidas – e também as poupanças – é a inflação. Mas também se cogitam aumento de impostos, diminuição de aposentadorias,

corte de dívidas e impostos extras – medidas que já foram tomadas anteriormente e que encontram ressonância de acordo com a preferência específica dos partidos. (É o que designa a expressão “repressão financeira”.) Por fim, um último recurso pode ser levado em consideração: a reforma monetária. Ela é um instrumento comprovado para castigar os pequenos poupadores, salvar os bancos e liquidar as obrigações financeiras dos Estados.

Não é possível vislumbrar saída dessa armadilha. Até agora, todas as possibilidades cuidadosamente mencionadas foram bloqueadas com êxito. O discurso de uma Europa com diferentes velocidades ecoou em vão. As cláusulas de saída, timidamente sugeridas, nunca foram incluídas nos tratados. Mas, sobretudo, a política europeia desprezou o princípio de subsidiariedade – uma ideia convincente demais para que fosse levada a sério. Essa palavra afirma nada mais, nada menos que, dos municípios aos Estados, do Estado nacional até as instituições europeias, a instância mais próxima ao cidadão deve regulamentar tudo o puder, e que aos níveis mais altos competem apenas as regulamentações que não podem ser consideradas de outra forma. Isso sempre foi, como a história da União Europeia comprova, um discurso vazio. Se não fosse assim, não teria sido tão fácil para Bruxelas abandonar a democracia, e a expropriação política e econômica dos europeus não teria ido tão longe.

Perspectivas sombrias? Bons tempos para os amantes da catástrofe, que gostariam de pintar não apenas o colapso do sistema bancário, a falência dos Estados envidados, mas também o fim do mundo! Mas, como a maioria dos profetas da decadência, esses videntes talvez se alegrem cedo demais. Pois os quinhentos milhões de europeus simplesmente não estarão inclinados a desistir sem opor resistência, nem a seguir o mantra preferido de seus salvadores: “Para nós não há alternativa”, ou “se o nosso propósito fracassar, a Europa fracassará.” Este continente já provocou outros e mais sangrentos conflitos do que a crise atual, sobreviveu a eles e os superou. Sem custos, conflitos e limitações dolorosas não será possível sair do beco ao qual os ideólogos da submissão nos conduziram. Nessa situação, o pânico é o pior conselheiro, e quem entoia um canto fúnebre pela Europa não conhece sua força. É de Antonio Gramsci o lema: “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”.

Poética da vítima¹

JOÃO CAMILLO PENNA

Professor de Teoria Literária e de Literatura Comparada na UFRJ. É autor de um livro de poemas, *Parador* (Mobile, 2011), e de *Escritos da sobrevivência* (no prelo, 7Letras, 2013).

Pensar o paradigma da representação da violência, hoje em dia, requer a elaboração de duas matrizes: a visibilidade e a vítima. É a junção das duas: a visibilização da experiência vitimária, que constitui o paradigma da violência tal qual o conhecemos. Defina-mos nossos termos. O visível resume o paradigma da *representação*, no sentido filosófico, político e artístico do termo, como paradigma do *visível*, desde a redução platônica, ao definir o campo específico da filosofia, da significação e do conceito, como o campo da *ideia*, isto é, do “visível” (*eidon* quer dizer “ver”). A partir desta redução “ideológica”, podemos entender o significado da representação política, no sentido da democracia representativa, como espaço da visibilidade de cidadã, e no sentido teatral, nas línguas neolatinas, como modelo da enunciação artística. O regime *estético*, isto é, da *aísthesis*, ligado ao

¹ Este artigo foi escrito ao mesmo tempo que um outro, “A violência da poesia”, sobre a poesia de Armando Freitas Filho. (*Alea: Estudos neolatinos*, vol. 13, n.º 2, jul-dec. 2011). Explica-se desta forma que parte do argumento de um artigo seja retomado no outro.

“sensível “e à “sensação”, é o modo em que a experiência artística foi pensada, na modernidade, a partir deste paradigma da representação visível. A *aísthesis* contemporânea se dá preferencialmente no registro do espetáculo, enquanto regime da visibilidade generalizada, segundo o diagnóstico de Guy Debord, em *A sociedade do espetáculo* (1967).

Ora, uma das grandes linhagens da reflexão artística na modernidade é pautada, justamente, pelo seu inverso, por uma invisibilidade, ou ausência de visibilidade, um irrepresentável, no que se poderia chamar rigorosamente uma *in-estética*. Tomemos, para início de conversa, uma obra exemplar que aborda o tema da violência brasileira atual, por este viés: a instalação *III*, de Nuno Ramos (1993), dedicada aos III presos assassinados pela Polícia Militar no Massacre do Carandiru. Assim a descreve o crítico Lorenzo Mammì:

“Nuno montou dois ambientes. No maior, espalhou III pedras cobertas de piche, cada uma carregando fragmentos de jornal enrijecidos pelo breu, as cinzas de uma página da *Bíblia* queimada, uma barrinha de linotipia com o nome de uma das vítimas; encontram-se ainda, no mesmo ambiente, volumes amorfos cobertos de piche ou de folhas de ouro, caixinhas penduradas nas paredes que deixavam entrever páginas queimadas, escritas murais ilegíveis, em parafina, uma cruz grande e capenga, formada de outras barrinhas de linotipia. A essa encenação funerária correspondiam, no ambiente menor, fotografias aéreas tomadas na hora da chacina e grandes ampulhetas de vidro, em que uma página soprava, a intervalos regulares, nuvens de gás branco.”²

No comentário que se segue, Mammì ressalta que, a despeito das alegorias facilmente decodificáveis – do tipo: inferno e paraíso, fogo e ar, cripta e absídia – a instalação se notabiliza por elementos enigmáticos, as notícias de jornal e os escritos murais quase completamente ilegíveis, os elementos materiais dispostos

² MAMMÌ, Lorenzo. “Nuno Ramos na Bienal de Veneza”. *Nuno Ramos*. São Paulo: Editora Ática, 1997, pp. 203-204.

sobre o espaço configurando uma espécie de charada ou rébus que pede uma decifração que, no entanto, nunca vem.³ E Mammì sintetiza: “Os signos se multiplicavam na impossibilidade de dizer algo, frente à extrema estupidez daquelas mortes.”⁴ O procedimento da obra poderia ser resumido da seguinte maneira: um uso literal de materiais – por exemplo, jornais não para ser lidos – em meio a outros tantos materiais heterogêneos, montando uma alegoria em grande parte ilegível que significa em negativo, pela não-significação, o absurdo, a falta de sentido do massacre. A instalação formula uma charada indecifrável, que não explica o horror do massacre, mas inscreve materialmente, como “impossibilidade de dizer algo”, a estupidez das mortes.

Salvo engano, uma das fontes do tratamento desta “impossibilidade de dizer algo” diante da morte violenta e estúpida (mas há algum assassinato que não seja estúpido?) encontra-se em Theodor Adorno, especificamente do ensaio “Engagement” de 1962. Ali Adorno nuança o anátema de *Crítica cultural e sociedade* (1949), segundo o qual “escrever um poema após Auschwitz é um ato de barbárie”,⁵ ao comentar a ópera de Arnold Schönberg, *O sobrevivente de Varsóvia*, compositor de sua particular afeição, apontando nela “algo de constrangedor”. A ópera consiste precisamente em uma “homenagem à memória dos mortos” no genocídio judaico da Segunda Guerra Mundial.⁶ O constrangimento residiria no fato de que a transformação do horror da experiência das vítimas em imagem fere a vergonha ou o pudor delas, ou diante delas. A palavra em alemão é *Scham*.⁷ Segundo Adorno, a “figuração autônoma”, a “imagem”, a “estilização artística” – todas expressões que nomeiam a operação da forma autônoma da arte – ferem a vergonha ou o pudor das vítimas do Gueto de Varsóvia, apresentadas no coro da ópera de Schönberg, ao atribuir um *sentido* àquilo que não tem sentido nenhum: o horror do seu sofrimento. Adorno diria, em resumo, que Schönberg, no coro de sua ópera,

³ *Idem*, p. 202.

⁴ *Idem*, p. 204.

⁵ Cito a frase na tradução de Jeanne-Marie Gagnebin. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Após Auschwitz”. Seligmann-Silva, Márcio (org.). *História, memória, literatura*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2003, p. 100.

⁶ *Idem*, p. 107.

⁷ *Idem*, *ibidem*.

estetiza o sofrimento destas mesmas vítimas, a despeito da lógica que conduz o seu projeto, de homenageá-las de maneira sensível.

A fórmula de Adorno estabelece uma relação entre três elementos: a figuração artística, a repetição da ferida do sofrimento vitimário e o *sentido*. A arte confere significação ao que por definição não o tem, e faz isso infringindo algo que o texto deixa implícito: a regra do pudor, da vergonha, de uma espécie de extrema modéstia diante do sofrimento vitimário. O texto sugere um programa para a arte: a obra deve ser capaz de rememorar o sofrimento das vítimas, o que pressupõe de alguma forma a sua repetição, sem figurá-lo, sem representá-lo. Seria possível pensar uma obra nesse espaço exíguo separando de um lado a *aísthesis*, a sensação, o sentimento, e de outro a rememoração? Seria possível uma “rememoração sem figuração”, para usar uma expressão de Jeanne-Marie Gagnebin, uma estética, por assim dizer, *inestética*, uma estética não-figurativa, radicalmente inexpressiva?

A instalação *III* de Nuno Ramos, como assinala o comentário de Lorenzo Mammì, se insere no campo aberto por este programa adorniano. Oriundo dele, sem dúvida, é a literalização material dos textos ilegíveis, como interrupção da significação, e índice da falta de significação da chacina ocorrida na Casa de Detenção de São Paulo.



Estabelecido o modelo inestético da representação (estética) da violência, passemos agora à noção de vítima, como sujeito visível do sofrimento. Há dois grandes paradigmas da violência na modernidade: o paradigma da violência justificada (e portanto útil) e o da violência inútil. A tese da violência justificada foi formulada pelo terror revolucionário francês, e a da “violência inútil”, ou excessiva, segundo a expressão de Primo Levi, no genocídio judaico dos campos de concentração e extermínio da Segunda Guerra Mundial, portanto, nas imediações do programa inestético adorniano. Lembremo-nos da definição de terror dada por Robespierre:

“O terror não é outra coisa senão a justiça pronta, severa, inflexível; esta é, portanto, uma emanção da virtude; é menos um princípio particular do

que uma consequência do princípio geral da democracia, aplicada às mais prementes necessidades da pátria.”⁸

O modelo jurídico que pauta a violência justificada é o de uma legítima defesa amplificada. Matar o inimigo em suas versões interna ou externa, portanto, antes que ele mate a todos nós, e acabe com a revolução. A violência justa e virtuosa estará presente nos diversos programas revolucionários de esquerda dos séculos XIX e XX e nas vanguardas históricas, a eles contemporâneos. Por exemplo, no Brasil, de forma aguda, no tropicalismo, no cinema de Glauber Rocha, ou no teatro de Zé Celso Martinez Correa. Vejamos, a título de exemplo, a definição de Glauber da estética da violência.

No Manifesto de 1965, “Estética da Fome”, violência e fome são signos intercambiáveis. A fome é o produto vergonhoso maior da cultura colonizada da América Latina, e sua manifestação cultural é a violência. O Cinema Novo transforma a violência da fome em estética, em imagens violentas, com o fim de fazer “compreender ao colonizador, pelo horror, a força da cultura que ele explora.”⁹ A violência é assim conscientizadora, ela produz significação, as imagens do horror seriam responsáveis por uma reviravolta no padrão da relação, no fundo mendicante, estabelecida pela diplomacia e pelo comércio internacional entre o colonizado, visto como desfrutável, e o colonizador, entendido como fonte da dominação.

A “violência inútil” de que fala Primo Levi é aquela que tem “um fim em si mesma”, é “voltada unicamente para a criação da dor”. Ela deve ser entendida em contraposição ao que seria uma suposta “utilidade” da violência, mesmo que “tristemente útil”:

“Pondo de lado os casos de loucura homicida, quem mata sabe por que o faz: por dinheiro, para suprimir um inimigo verdadeiro ou suposto, para vingar uma ofensa.”¹⁰

⁸ ROBESPIERRE, Maximilien de. “Sobres os princípios de moral política que devem guiar a Convenção Nacional na administração interna da República. Relatório apresentado em nome do Comitê de Salvação Pública”. 5 de fevereiro de 1794. *Discursos e relatórios na convenção*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999, p. 149.

⁹ ROCHA, Glauber. “Estetyka da Fome 65”. *Revolução do cinema novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, 66.

¹⁰ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 63.

Há uma desproporção, um excesso injustificável de violência no genocídio judaico com relação a qualquer finalidade ou utilidade, suposta ou real. Descartado de certa forma o benefício financeiro, a supressão do inimigo e a vingança, o genocídio é fundamentalmente *inútil*, suas causas ligadas a um “perigo judaico” estritamente imaginário na mentalidade alemã da época, que os especialistas tentam analisar. Essa tese será desdobrada nas discussões contemporâneas sobre a violência, na fórmula da “violência gratuita”, ou na expressão “requisito de crueldade”, que assinala uma crueldade em excesso e desproporcional com relação a qualquer teleologia ou regime de fins, presentes na noção de “crime hediondo”, segundo o senso comum, mas não contidas na noção criminológica.

A proposição autotélica sobre a inutilidade da violência parte de uma identificação com a vítima, ou as vítimas, enquanto a da estética da violência, de uma identificação com o assassino. Uma imensa linhagem de literatura “terrorista” se ligará a esta segunda proposição, que vê no Marquês de Sade o seu patrono maior, o “escritor por excelência”, e no simulacro do homicídio o protótipo da negatividade e da liberdade, segundo a figura hegeliana do terror:

“A única obra e ato da liberdade universal é portanto a morte. [...] [É] assim a morte fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole d’água”.¹¹

Todas as vanguardas, do Dadaísmo ao Situacionismo, e em parte ao Tropicalismo, vão-se encontrar em torno do simulacro do assassinato como grande

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1998, 3.ª edição, p. 97.

Ver a propósito o ensaio de Maurice Blanchot, “A literatura e o direito à morte”, que resume as posições dessa estética. O terror revolucionário, na *Fenomenologia do espírito*, corresponde à figura da liberdade absoluta, pura manifestação do negativo, expressa na indiferença diante da morte durante o terror jacobino. Blanchot lembra a frase de Hegel no Sistema de 1803-1804, analisada por Kojève. “O primeiro ato, com o qual Adão se tornou senhor dos animais, foi lhes impor um nome, isto é, aniquilá-los na existência (como existentes).” A partir dela Kojève demonstra que “a compreensão equivale a um homicídio”. (BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 311.)

gesto estético, e na destruição como forma artística. Basta nos lembrarmos da famosa frase de Breton do Segundo Manifesto Surrealista: “O ato surrealista mais simples consiste em, com um revólver na mão, descer à rua e atirar ao acaso na multidão, o quanto pudermos.”¹²

Por outro lado, a impossibilidade de dizer a estupidez da morte coletiva, conforme a fórmula de Mammì, em sua leitura de *III*, sua fundamental falta de sentido ou significação, remete justamente à tese da violência inútil. Nela a significação é arruinada, como excesso útil da expressão. Trata-se, portanto, de inutilizar a violência como violência da significação. Daí as obras inexpressivas, e a proposição do motivo da síncope, ou da cesura, que aparecerá em uma longa linhagem crítica que compreende: Friedrich Hölderlin, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Paul Celan, Maurice Blanchot e Philippe Lacoue-Labarthe, para citar apenas os nomes mais notáveis.

De forma emblemática, Celan, em “O meridiano”, conferência de recebimento do Prêmio Georg Büchner, dedicada à obra do dramaturgo alemão, detém-se sobre uma cena da peça *A morte de Danton*, de Büchner, mais precisamente sobre a fala de Lucile Desmoulins, esposa do revolucionário Camille Desmoulins, após a execução do marido: “Viva o Rei!” Pronunciamento que no contexto do terror revolucionário significava automaticamente a condenação à morte. Essa palavra mortífera, a “antipalavra”, todo o contrário de uma homenagem à monarquia, é, para Celan, nada mais nada menos do que... a poesia. Isto é, um “ato de liberdade”, um “passo”, por meio do qual se nomeia a “majestade do absurdo, que testemunha a presença do humano”. Não a palavra “artística”, “poética”, no sentido fácil que atribuímos ao termo. “Seu ‘Viva o Rei’ não é mais uma palavra, é um medonho silenciar, desvia-lhe (e a nós) a respiração e a palavra.”¹³

¹² BRETON, André. “Second manifeste du surréalisme”. *Manifestes du surréalisme*. Paris: Idées/Gallimard, 1977, p. 78. Márcio Seligmann-Silva, no artigo, “Do assassinato como uma das Belas-Artes de Th. De Quincey ou quando a Ética se torna uma questão de gosto”, centrado no famoso ensaio de De Quincey de 1827, discute os pressupostos dessa questão no campo da estética. O artigo de Seligmann-Silva foi publicado na revista *Aletria*, acessável em: http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_pgs/Aletria%2020/n%203/15-Marcio%20Seligman.pdf. Acessado em 21/02/2013.

¹³ CELAN, Paul. “O meridiano”. *Cristal*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999, pp. 170, 176.

Diante dessa palavra vazia, portanto, uma pura respiração, “um medonho silenciar”, cabe apenas desviar os olhos, ouvir o silêncio da liberdade que ela contém, e que não significa nada, ou melhor significa precisamente o nada.

Hölderlin funda essa linhagem nos comentários às duas traduções de Sófocles que escreve, *Édipo-rei* e *Antígona*, ao usar o termo de métrica, “cesura”, para descrever a função (ou falta de) da fala do adivinho Tirésias nas duas tragédias. Nos dois casos, a fala permaneceria inócua, literalmente inaudita, ou incompreendida, atestando o distanciamento recíproco entre deuses e humanos, a “separação sagrada”, marcada pelo vazio provocado pela fala profética. Esta seria a “palavra pura”, a “interrupção antirrítmica”, que deixaria transparecer não mais “a alternância das representações, mas a própria representação”.¹⁴ Ora, como sabemos, a “separação sagrada”, a cesura, é a designação em código, clandestina, “que um alemão é obrigado a dar na época, sob pena de ser preso”, ao terror revolucionário, ou seja, à cesura revolucionária francesa.¹⁵

É flagrante que as duas proposições opostas, sobre a violência justificada e a violência inútil, se encontrem em torno do terror revolucionário e do genocídio judaico – junção que a obra de Paul Cèlles em seu todo encarna – precisamente na figura da morte, ponto de junção entre o assassino e a vítima, do absoluto da liberdade de matar, de retirar absolutamente essa liberdade a quem é morto, ambas violências – a da vítima, não menos do que a do assassino – compreendidas como aniquilação da significação. Assinificação esta assumida ativa e livremente pela vítima, em um ponto indecível entre a passividade e a atividade, conforme a leitura de Celan, no momento mesmo em que a sua liberdade lhe é retirada.

Uma maneira de entender a junção entre os dois absolutos, do carrasco e da vítima, é que no ato de matar, separados por um tênue mas nítido limite, ambos transformam o outro em inumano. Este, o verdadeiro nome do absoluto. Pelo mesmo ato, a cada um é retirada a humanidade. E o corolário disso:

¹⁴ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hölderlin & Beaufret. Observações sobre “Édipo”. Observações sobre “Antígona”*. Trad. Pedro Sussekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 68-69.

¹⁵ KACEM, Mahdi Belhaj. *Inesthétique & mimésis. Badiou, Lacoue Labarthe et la question de l'art*. Paris: Lignes, 2010, p. 96.

ao converterem-se reciprocamente no inumano, eles definem a Humanidade como aquilo que se distingue do que é constituído no e pelo ato de violência. Importante reter a irreduzível diferença entre as duas posições fundidas no mesmo ato, novidade quem sabe introduzida à questão pela assunção do ponto de vista da vítima com o genocídio judaico. Já que no exercício da liberdade absoluta do terror a matéria sensível desaparece sob o sujeito, a vida é submetida à ideia, enquanto que a vítima insere a diferença absoluta que faz com que ela permaneça sujeito mesmo e apesar da submissão à liberdade do carrasco. Talvez a tese de Hannah Arendt sobre a sacralidade da vida humana, desdobrada na noção de *vida sacra*, ou de *homo sacer*, desenvolvida por Giorgio Agamben, possa ser meditada a partir desta cena: a vida sagrada é aquela que é separada de si mesma pela injunção da morte violenta.¹⁶

Esta é também a cena primitiva da fundação do novo sujeito universal da política: a vítima, conforme pode ser demonstrado pelo destino dado à própria noção de direitos do homem, ou direitos humanos, de 1789, como direito da vítima, que a mesma Revolução Francesa produziu de modo inaugural. É na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão que surge pela primeira vez a vítima, a partir da brecha que se insinua entre direito do cidadão e do homem, que torna possível uma Humanidade sem direito, isto é, a vítima.

Não é evidente a conversão da vítima, termo que deriva do latim *victima*, “animal oferecido em sacrifício aos deuses”, portanto, intrinsecamente associado ao contexto do sacrifício religioso, em sujeito de direito, isto é, em valor de troca, e equivalente “universal” do dano subjetivo, sofrimento visível e mensurável, que a justiça, como princípio de restituição, formata. A relação entre o *fas*, o direito religioso, e o *jus*, o direito profano, é atestada com clareza pelos historiadores do Direito.¹⁷ Os helenistas e romanistas demonstram o quanto historicamente se confunde a vítima da pena capital com o escolhido para o sacrifício religio-

¹⁶ Refiro-me ao capítulo “A vida como bem supremo” de *A condição humana*. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009. E a AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

¹⁷ Por exemplo, JHERING, Rudolf Von. *L'esprit du droit Roman dans les diverses phases de son développement I*. Paris: Librairie A. Marescq, 1886, p. 268.

so. Louis Gernet, por exemplo, explica como no próprio rito do *pharmakós*, do “bode expiatório”, atestado na antiga Atenas, na Ásia Menor, em Marselha ou em Rodes, escolhia-se frequentemente um criminoso como figurante do rito, a quem se conferiam honras especiais.¹⁸ Fundamentalmente, o sacrifício é desde o início um modelo de negociação com os deuses. O rito propiciatório contido nesta negociação prepara o motivo restitutivo do direito, quando a vítima deixa de ser destinada aos deuses, convertendo-se em medida privilegiada do dano. Uma segunda derivação precisa ser entendida: entre o *homo sacer* e a vítima, noções que parecem idênticas. Com efeito, a categoria do Direito Romano primitivo, retida pelo jurista romano do século I, Sexto Pompeu Festo, e desentranhada por Agamben, para compor o novo paradigma da política contemporânea, a partir precisamente do genocídio judaico da Segunda Guerra Mundial, coincide com a assunção da vítima no cenário contemporâneo. Mas há uma diferença crucial entre as duas noções. O homem sacro é proscrito tanto da lei dos deuses quanto da dos homens, enquanto a vítima é constituída como sujeito de direito.¹⁹ Este deslizamento, no entanto, já é percebido na própria origem romana da figura do *homo sacer*: a proscricção do direito não impede que a lei legisle *après coup* sobre o assassinato do proscrito, produzindo leis, a partir de algo que não tem figuração jurídica.²⁰

Podemos discernir esse deslizamento na própria aplicação do termo grego “holocausto”, também ligado ao vocabulário sacrificial, ao genocídio judaico.

¹⁸ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris : Champs/Flammarion, 1982, p. 208.

¹⁹ O que define o *homo sacer*, o fato de ser uma vida “matável”, ou seja, de literalmente estar fora da jurisdição do Direito, e poder, assim, ser morto sem julgamento, tem antecedentes nos assassinatos como punições sumárias por roubo qualificado, com flagrante delito, na Grécia Antiga (cf. GERNET, loc.cit.). O assassino, neste caso, era a vítima de um dano anteriormente sofrido. Jhering explica que o *homo sacer* literalmente não pode ser punido, já que, ao fazê-lo, o gládio da lei se sujaria. O assassino do *homo sacer* deveria, no entanto, comprovar por seu turno que não executara um homem qualquer, e sim um homem sacro. Caso contrário, ele se transformaria ele próprio em *homo sacer*. A história romana contém em sua fundação lendária a figura do *homo sacer*, no fratricídio de Remo por Rômulo. Remo por derrisão ultrapassou os muros sagrados da cidade instituídos por seu irmão. Torna-se proscrito e é assassinado por Rômulo, salvaguardando, desta forma, a ordem divina, e não poupando nem mesmo seu irmão. (JHERING, loc. cit., p. 288).

²⁰ “Le *sacer esse*, une fois existant, pouvait être utilisé par la législation, mais il n’a pas été introduit par elle, pas plus que l’infamie qui se trouve dans le même cas.” (JHERING, loc. cit., p. 282.)

Sabemos que a palavra hebraica *Shoah*, que significa “redemoinho de destruição”, foi inicialmente utilizada para designar o genocídio judaico da Segunda Guerra. Enquanto *holocausto*, a palavra que posteriormente obteve maior circulação para descrever o mesmo genocídio, contém implicitamente um grave equívoco ao pressupor justamente que o genocídio possa ser concebido como sacrifício a um deus, o que implicaria que há um sentido, mesmo que teológico, no extermínio. Vemos como o constrangimento mencionado por Adorno na configuração estética do sofrimento das vítimas, no fato de que esse sofrimento possa ter um sentido, se comunica com a reticência quanto à compreensão do genocídio judaico como sacrifício, o que implicaria conferir-lhe também um sentido, desta vez teológico. Em ambos os casos, é na significação conferida a uma violência fundamentalmente destituída de significação que reside o problema. Ora, a aplicação do termo *holocausto* ao genocídio judaico ocorre precisamente no momento em que ele é convertido em princípio restitutivo, em que o sofrimento não-mensurável dos mortos é convertido em princípio de compensação para com os vivos.²¹ É aqui que o *homo sacer*, como *quantum* não-figurável e não-significável de dor, se transforma em vítima.

Do ponto de vista artístico, a identificação com a vítima (ou as vítimas) da violência inútil, e a identificação com o assassino, da violência justificada, se identificam, por sua vez, uma vez radicalizado o motivo do sacrifício. Foi Georges Bataille quem pensou este tema com maior rigor, ao promover o sacrifício (e o sagrado), à matriz da própria arte. Explica ele que “no sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal abatido pela morte. Assim, ele morre ao

²¹ *Shoah* apareceu pela primeira vez, em 1940 no contexto da Segunda Guerra Mundial, em uma brochura publicada em Jerusalém pelo Comitê Unido de Ajuda aos Judeus da Polônia, intitulada *A shoah dos judeus poloneses*, e foi consolidada em 1942 pelo historiador Bem-Zion Dinur. O primeiro uso da palavra *holocausto* para designar a perseguição e o genocídio nazista dos judeus ocorre no Prefácio de *Legal Claims Against Germany. Compensation for Losses Resulting from Anti-Racial Measures* [*Queixas legais contra a Alemanha. Compensação pelas perdas resultantes de medidas antirraciais*], de Siegfried Goldschmidt. O prefácio de autoria de Morris Raphael Cohen, datado de 1944, diz o seguinte: “Milhões de vítimas sobreviventes do holocausto nazista, judeus e não-judeus, vão erguer-se diante de nós nos anos por vir. O que pode ser feito para restaurar neles, seres humanos companheiros, a base do autorrespeito e do autossustento?” (GOLDSCHMIDT, Siegfried. *Legal Claims Against Germany. Compensation for Losses Resulting from Anti-Racial Measures*. Nova York: The Dryden Press, 1945, vi). Recopio aqui a nota de meu artigo “Auschwitz como tragédia”. *Terceira margem. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura*. Ano XI, N.º 17, Julho/dezembro 2007.

se ver morrer, e mesmo, de certa maneira, por sua própria vontade, unificado [de *coeur avec*] à arma do sacrifício”.²² É este dispositivo, de identificação com o “personagem que morre”, que define a tragédia, ou um certo modelo trágico da arte. A identificação com a *representação* da morte, por parte da plateia, que se projeta antes de mais nada, no ato sacrificial que lhe serve de modelo, na própria identificação do sacrificante com o animal sacrificado, é que torna isso tudo uma “comédia”, nos termos de Bataille, isto é, uma representação, um espetáculo. Mas espetáculo e representação essenciais, já que é apenas por este subterfúgio que se tem, mesmo que indiretamente, a experiência impossível da morte. Na identificação entre sacrificante e sacrificado, entre algoz, homicida e vítima, como simulacro, temos a assunção da experiência da morte a modelo da arte. A plateia se identifica ao mesmo tempo com a vítima e com o algoz, ela é “o personagem que morre”, e que se crê morrer quando na verdade está viva.²³ Mas esta identificação que possibilita a impossível experiência de morrer só é possível pela interposição da representação, a comédia, isto é, a mínima diferença que separa a vítima da morte, e o público da vítima.



Talvez seja este o momento de retomar o mal-entendido contemporâneo em torno da noção de irrepresentável, que Jacques Rancière resumiu há alguns anos. Rancière demonstra de maneira inapelável o equívoco contido no programa “inestético” de uma estética sublime, do genocídio judaico, pensada precisamente a partir da interdição mosaica da imagem, o *Bildverbot*, concluindo que não há ali de fato irrepresentável nenhum. A demonstração de Rancière é provocadora: essencialmente a linguagem utilizada por Robert Antelme em seu testemunho sobre a vida em Buchenwald, em *A espécie humana* (1947), é a mesma, sem grandes diferenças, que Flaubert utiliza em *Madame Bovary* (1857). Ou seja, quando exposto ao projeto de narrar o estilçamento da

²² BATAILLE, Georges. “Hegel, la mort et le sacrifice”. *Oeuvres complètes*, tomo XII. Paris: Gallimard, 1988, pp. 336-337.

²³ *Idem*, p. 337.

experiência de desumanização em um campo de concentração, Antelme recorre à tradição estética do romance do século XIX. Em outras palavras, recorre à “linguagem comum da literatura na qual há um século a absoluta liberdade da arte se identifica à absoluta passividade da matéria sensível”.²⁴

O ponto é instigante. Nos exemplos citados por Rancière, dos dois livros, os temas não poderiam ser mais opostos: a descrição noturna do banheiro coletivo de Buchenwald, e o do momento quase idílico do encontro entre Charles e Emma Bovary. No entanto, nos dois casos, percebe-se o mesmo uso do imperfeito flaubertiano, a disjunção entre períodos arejados por uma distância paratática, apenas sistematizada por Antelme, convertendo em *sintaxe paratática* o que em Flaubert era um *estilo paratático*. Algumas frases da cena de *A espécie humana*: “Fui mijar. Era noite ainda. Outros ao meu lado mijavam também: ninguém se falava.”²⁵ E algumas de *Madame Bovary*: “Ela trabalhava o rosto voltado para baixo; ela não falava. Nem Charles. O ar passando por baixo da porta empurrava um pouco de poeira sobre as lajotas.”²⁶

Em ambos os casos, “a mesma lógica das pequenas percepções acrescidas umas às outras, e que fazem sentido da mesma maneira, pelo seu mutismo, pelo seu apelo a uma experiência auditiva e visual mínima”.²⁷ Em ambos os casos, a mesma rarefação se insere entre o regime da mostraçãõ e o da significação. Em ambos os casos, uma espécie de plano panorâmico da cena, como que contendo uma percepção distanciada de si mesma, na modulação do silêncio mitigado: a falta de latido dos cães em Buchenwald e o cacarejo das galinhas na fazenda. E como Rancière descreve o procedimento? Nos dois trechos há identidade entre o humano e o inumano: entre o sentimento que une dois seres e o redemoinho de poeira passeando pela lajota; entre os homens mijando e o vapor que flutua sobre o mictório; entre os dois amantes e a fazenda no momento de descanso; entre os humanos presos e a “imensa máquina adormecida” do campo de concentração.

²⁴ RANCIÈRE, Jacques. “S’il y a de l’irreprésentable”. *Le destin des images*. Paris: La fabrique éditions, 2003, p. 142.

²⁵ *Idem*, p. 140.

²⁶ *Idem*, p. 141.

²⁷ *Idem, ibidem*.

A conclusão de Rancière é inapelável: “Não há linguagem própria do testemunho.”²⁸ E se há algo como um irrepresentável, seria precisamente a impossibilidade de uma experiência, de qualquer experiência, se dizer em uma linguagem própria.

Mas o que Rancière não quer ver é que a radical diferença temática e experiencial entre as duas cenas modifica o próprio sentido formal da parataxe. Em que consiste a parataxe flaubertiana? Na infiltração assignificante do espaçamento entre frases, na respiração entre períodos, na iteração musical do imperfeito introduzindo rimas desperiodizadas, inscrevendo o tempo estático, a *mesmice* e o ilhamento do sujeito burguês. Não há de fato identidade entre o surgimento dos sentimentos entre amantes e o redemoinho de poeira, mas diferença entre as duas: espaço, vazio. Esta, a gigantesca invenção estilística de Flaubert. O que faz Antelme ao apropriar-se da mesma parataxe? Ele a radicaliza inserindo o espaçamento entre períodos, a estaticidade das rimas do imperfeito no contexto de uma grande máquina vitimária: Buchenwald. A rigor não há identidade entre humano e inumano, nem identificação entre a liberdade absoluta da arte e a absoluta passividade da matéria sensível, conforme quer Rancière, em nenhum dos dois exemplos: há diferença inserida pela imensa distância entre sujeitos, no arejamento paratático entre períodos, que é a própria marca do sujeito. Na experiência da vítima, não há passividade nem atividade, mas algo como o que Maurice Blanchot chamou de “neutro”, na inserção da liberdade absoluta que resiste à identificação inventada pelo terror revolucionário entre sujeito livre e matéria aniquilada, entre ideia e vida submetida.²⁹

A objeção de Rancière é importante: não há especificidade formal na representação do genocídio judaico, e muito menos disposição especificamente étnica no judaísmo a um tipo de representação estética (ou inestética) da experiência. Mas isso não deve obscurecer a novidade, inclusive formal, contida nos testemunhos dos campos de concentração e extermínio.

²⁸ *Idem*, p. 142.

²⁹ “É-nos muito difícil – e tanto mais importante – falar da passividade, pois ela não pertence ao mundo e não conhecemos nada que seja completamente passivo (conhecendo-o, nós o transformaríamos inevitavelmente). A passividade oposta à atividade, eis o campo sempre restrito de nossas reflexões.” BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980, p. 30.

Da mesma forma, em sua análise de *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, ele tem razão em demonstrar que não há propriamente irrepresentável, nem interdito à representação do extermínio judaico no documentário. Lanzmann nega tão somente que o extermínio seja representado *ficcionalmente*, em estrita fidelidade ao programa platônico antimimético.³⁰ O procedimento de *Shoah*, admiravelmente analisado por Rancière, consiste em confrontar a palavra do testemunho proferida aqui e agora sobre o que aconteceu aqui, neste mesmo local, mas que violentamente está ausente agora.³¹ O signo indicial do vazio no centro do aqui, representado agora pela câmera, inscreve a disjunção entre espaço e tempo, por meios da técnica cinematográfica, que o documentário, sem dúvida, não inventa, mas que é posta a um uso novo por ele.

Nos três exemplos, no fraseado de Flaubert e Antelme, na câmera fixa de Lanzmann, temos inscrições distintas do que Hölderlin nomeou pela primeira vez *cesura*, e que Adorno, em um ensaio clássico sobre o mesmo Hölderlin, designou de *parataxe*.³² Nos três casos, uma mesma redistribuição da partilha entre visível e audível: a rima dos imperfeitos, a fala da testemunha, de um lado; o vazio da distância espacial entre os sujeitos, do outro. Que a cesura ou a parataxe não remetam propriamente a um irrepresentável, conforme demonstra Rancière, me parece inegável. Mas que algo do irrepresentável se insira nessa respiração sintática entre as frases, e no vazio dos espaços de *Shoah*, tampouco me parece difícil de refutar. Minha afirmação de que a parataxe seja usada de maneira diferente em Flaubert e em Antelme precisaria ser devidamente comprovada. Que minha hipótese fique aqui como sugestão: a expe-

³⁰ Não terá escapado aos espectadores de *Shoah* que a presença em cada plano do documentário do entrevistador, o próprio Lanzmann, ao lado do entrevistado-testemunha, assim como de tradutores, quando necessário, de cada língua, das diversas faladas pelos entrevistados, na recusa de que as diversas vozes-línguas se sobreponham, “cada um falando em seu próprio nome”, assim como na minuciosa explicitação de cada procedimento do filme, sob a forma de legendas ou textos explicativos, constitui um equivalente bastante próximo da tradução em discurso indireto, em *haplé diegesis*, a “narrativa pura”, da enunciação dramática, a *mimesis*, o discurso direto, falso e condenável, conforme a requisição de Sócrates, no Livro III da *República*.

³¹ *Idem*, p. 143.

³² ADORNO, Theodor. “Parataxis”. *Notas de literatura*. Trad. Celesta Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

riência da vítima, inserindo a diferença mínima da liberdade entre ela mesma e a objetivação do sujeito do terror, do campo de concentração e extermínio, modifica a parataxe de Flaubert. E o que inscreve esse espaçamento assignificante? O irrepresentável sofrimento do *homo sacer*, no instante em que ele se converte em vítima, isto é, em figuração da infigurável dor. Essa tradução em linguagem por definição imprópria da intraduzível experiência da dor não é algo que a estética do testemunho inventa, mas a maneira com que a realiza é, de fato, nova, e precisa ser analisada como tal.

Em outras palavras, podemos dizer, concordando com Rancière, que na verdade o equívoco do programa inestético do irrepresentável consiste em misturar indevidamente o registro teológico com o jurídico do *homo sacer*. Mas isso não impede que a “lacuna” do *homo sacer*, para usar uma expressão de Agamben, ao ser *representada* no testemunho, instaure uma margem qualquer de silêncio, algo da dimensão afetiva infigurável da dor dos que não estão mais aqui. Essencialmente, o testemunho realiza a transformação do *homo sacer* em *vítima*: a dessubjetivação do *rescapé* se converte em subjetivação testemunhal, ao enunciar a experiência coletiva da morte, inserindo-se em uma comunidade de mortos, que a enunciação traduz de forma sempre assumidamente espúria, nos únicos termos audíveis pelos vivos. Primo Levi: “[...] não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. [...] são eles, os ‘mulçumanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais [...]” Falar em nome do ausente, desidentificando-se dele, na primeira pessoa do testemunho que se recusa à identificação ficcional com o morto, este é o sentido da “obrigação moral para com os emudecidos.”³³



De uma certa maneira ninguém fala em seu próprio nome, sempre se fala em nome de uma comunidade de ausentes, mesmo que a enunciação seja em primeira pessoa. Luiz Ruffato, por exemplo, explica que narra seus romances

³³ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 47, 48.

tomando como personagens os amigos de seu meio social de origem, o segmento operário de Cataguases, São Paulo, que deixou para trás. Fala sobre eles, por eles, e gostaria utopicamente de falar *para* eles, ou seja, que eles pudessem lê-lo.³⁴ Coisa que ele sabe impossível, o que dá ao programa como um todo essa cara de conversa de surdos, a impressão de nunca se ter chegado ao seu destinatário.

Interessante notar que as discussões contemporâneas sobre a violência retomam os termos das primeiras poéticas do Ocidente, Platão e Aristóteles. No caso da proposição de Ruffato, o que se recoloca, em filigrana, é a discussão platônica sobre a mimesis, ou seja, o teatro, grande alvo de Platão, na fundação de sua *pólis*. Para ele, a mimesis se caracteriza pelo falso testemunho do poeta, que se oculta sob o seu personagem, e não fala em próprio nome, gerando uma confusão identitária no público. A fala teatral (*mimesis*) deve ser então devidamente retraduzida na narrativa em terceira pessoa (*haplé diegesis*), de forma que cada um fale em seu próprio nome.

A proposição de Ruffato nos permite ultrapassar o impasse entre a narração ficcional (mimética) em nome do outro, e a autêntica, não-ficcional (não-mimética), em seu próprio nome. Esta moral do testemunho, que retoma de certa forma o interdito platônico à mimesis, mas rigorosamente invertendo-a, pode ser estendida a todas as narrativas da violência vitimária, e introduz estruturalmente a ficção enunciativa, mesmo aonde ela aparentemente não existiria, e prevaleceria a mais estrita autenticidade enunciativa. Afinal, nenhuma enunciação é autêntica. A testemunha, o sobrevivente, ou o narrador da experiência vitimária, é essencialmente inautêntica, fala no lugar do morto, a vítima ausente, a única “autêntica testemunha”.

Por outro lado, temos a gigantesca e inusitada amplificação do terror hoje em dia, no registro espetacular aristotélico. Sim, o mesmo terror, que, conjugado à piedade, o registro sentimental da vítima, é um dos “distúrbios emocionais”, um dos *pathèmata*, que segundo Aristóteles, na *Poética*, a tragédia deve purificar. O cinema hollywoodiano dará expansão impressionante a toda uma

³⁴ Depoimento dado no Simpósio Internacional. *A Literatura brasileira contemporânea*, organizado por Maria Graciete Besse, José Leonardo Tonus e Regina Dalcastagné, em Paris, 10 de janeiro de 2012.

série de figuras do terror: uma espécie de sublime *pop*, nos filmes de terror sobrenatural, os filmes de vampiro, de zumbis, de mortos-vivos, de demônios ou santos; ou natural, nos filmes de catástrofe: ciclones, erupções vulcânicas, acidentes marítimos; de catástrofes artificiais: incêndios, acidentes de avião. É esse modelo que tem talvez sua origem na representação positiva do mal, fundada pelo Marquês de Sade, que está no centro do programa poético de Baudelaire, Lautréamont e Bataille e da pintura de Francis Bacon, e que terá o sucesso que conhecemos nos videogames, nos *snuff films*, nos *gangsta rappers*, em Mano Brown e em MV Bill.³⁵ Mal este que não precisa ser interpretado necessariamente pela matriz do fascismo, como o faz, em estilo frankfurtiano, Pier Paolo Pasolini em seu *Salô ou os 120 dias de Sodoma* (1975). O terror criminalizado se transformará na grande figura do mal contemporâneo, no imenso gênero do filme policial, sobretudo após o 11 de Setembro, com a explosão das torres gêmeas de Nova York. Neste contexto, assistimos hoje a uma sistemática criminalização da vertente terrorista da arte. São marcas dessa criminalização a acusação de “apologia do crime” pelo Ministério Público de São Paulo, contra Ferréz, por seu artigo publicado no jornal *A Folha de S. Paulo*, em 8 de outubro de 2007.³⁶ Ou mais perto de nós, de maneiras distintas, e qualidade artística também desiguais, a polêmica em torno dos IO desenhos do pintor Gil Vicente, da série “Inimigos”, representando figuras públicas, como Luis Inácio da Silva, Fernando Henrique Cardoso, e Mahmoud Ahmadinejad, sendo assassinadas pelo pintor. E a interdição do uso de urubus vivos na instalação “Bandeira branca”, de Nuno Ramos, por crueldade com as aves e ferir à “causa animal”, ambas ocorridas na Bienal de São Paulo em 2010.

³⁵ Sigo aqui a hipótese de Mehdi Belhaj Kacem, *loc. cit.*, p. 110.

³⁶ Ferréz respondeu no artigo “Pensamentos em correria” a um artigo anterior publicado no mesmo jornal de autoria do apresentador da TV Globo, Luciano Huck que relatava um assalto sofrido por ele. Acusado pelo Ministério Público de São Paulo de “apologia do crime” pelo texto, Ferréz teve que comparecer à 77.^a Delegacia de Polícia e prestar um depoimento. Ferréz foi absolvido contra a acusação. Ver a respeito: http://ferrez.blogspot.com/2008_06_01_archive.html; <http://ferrez.blogspot.com/2007/10/sobre-o-texto-na-folha-de-so-paulo.html>. Acessado em 10/11/2010.

Estas interdições sinalizam um processo generalizado de criminalização do próprio simulacro artístico e da imaginação, insistentemente remetidos a um crime *da arte*. Prova disto foi a demissão de Oswaldo Martins Teixeira, em setembro de 2008, do cargo de professor de Literatura da Escola Parque do Rio de Janeiro, considerada experimental e de vanguarda, que abriga filhos da elite artística carioca, por causa da descoberta de poemas eróticos, no *blog* do professor e poeta, com vários livros publicados. Os pais dos alunos da Escola consideraram indesejável o fato de o professor ser o autor de poemas eróticos, que respingavam perigosamente na sua reputação enquanto docente, embora a atitude do professor tivesse sido sempre e em todos os sentidos irreprochável. A demissão fora causada exclusivamente pelo fato de ele escrever poesias eróticas. Implícita nela é a ameaça que passou a representar, na cultura de segurança atual, a imaginação poética, instantaneamente convertida em indício de perversão, projetada, como virtualidade sempre possível de ser realizada, sobre os filhos, que precisam a todo custo ser securizados.³⁷

Prevalece desta forma a interpretação conservadora da interdição platônica à mimese: a regulação da ficção e da arte, remetida a um malefício político realizado e denunciado, a correção dos enunciados pelo seu conteúdo violento, e a anulação efetiva do espaço específico da arte, confundida com uma passagem direta ao ato. No velho estilo da interdição farmacológica platônica, a condenação expiatória politiza a arte ao excluí-la da *pólis*, ao remover-lhe o filtro mimético do simulacro, interpretando-a como ato efetivo.

³⁷ Os belos poemas eróticos de Oswaldo Martins, integrando o conjunto intitulado "i modi", pode ser lido em: http://www.geminaliteratura.com.br/2008/erot_mar08_oswaldomartins.htm. Acessado em 21/01/2013.



Sem título, 2007
Aço corten
540 x 297 x 30 cm
Foto: Sérgio Araújo

D. Eugênio

MURILO MELO FILHO

Ocupante da
Cadeira 20
na Academia
Brasileira de
Letras.

Com a morte de D. Eugênio, a Igreja Católica perdeu no Brasil o seu maior líder de todos os tempos.

Sou muito suspeito para falar sobre ele, porque, entre outras coisas, nos conhecemos há mais de 60 anos, como seu conterrâneo e seu contemporâneo, desde os comuns tempos da nossa mocidade, em Natal.

Acompanhei de perto a sua escalada como sacerdote, desde os tempos de Seminarista, de Padre, de Bispo, de Arcebispo e de Cardeal.

A primeira imagem que dele guardo até hoje é a de um jovem seminarista de 17 anos, magrinho, nascido na Cidade de Acari, a 220 km de Natal, em pleno Seridó, a região mais seca e árida do Nordeste.

À semelhança daquele personagem de George Bernanos, no seu romance *Diário de um Pároco de aldeia*, o Padre Eugênio Sales cumpriria na vida religiosa um destino glorioso.

Dali em diante, sua ascensão foi vertiginosa: Vigário na Cidade de Nova Cruz e auxiliar de Dom Marcolino Dantas, então Arcebispo de Natal, já demonstrando as suas preocupações com os flagelados da seca e já lançando seus projetos de Educação Rural, Educação de Base, Alfabetização de Adultos, Escolas Radiofônicas, Comunidades Eclesiais, Sindicato dos Camponeses e Pastoral da Terra.

Ali ele já estava atraindo as atenções do Vaticano, que levaram o Papa Pio XII, em 1954, a promovê-lo a Bispo Diocesano.

Dez anos depois, em 1964, foi transferido para Salvador, como Administrador Católico.

Em 1969, o Papa Paulo Sexto colocou na sua cabeça o chapéu cardinalício. Ele tinha 48 anos e era o mais jovem Cardeal do Vaticano.

Dois anos depois, em 1971, com a morte de Dom Jaime Câmara, o mesmo Papa Paulo Sexto o designou para o Arcebispado do Rio de Janeiro, onde, com Dom Hélder, ampliou o Banco e a Feira da Providência; criou as “Casas de Acolhida”, para homens, mães, jovens e bebês aidéticos e também para prostitutas. Lançou as Pastorais dos meninos de rua e dos presidiários.

Com enorme sabedoria, comandou a sua Igreja, com 300 paróquias e mais de mil capelas, associações católicas, além de um Seminário com 30 seminaristas, acólitos, milhares de frades e freiras, 700 padres e milhões de fiéis.

Amigo pessoal e confidente do Papa João Paulo Segundo, Dom Eugênio conseguiu trazê-lo três vezes ao Rio de Janeiro.

Nas sucessivas vagas de Dom Aquino Corrêa, de Dom Silvério Pimenta, de Dom Marcos Barbosa, de Dom Lucas Neves e do Padre Fernando Bastos de Ávila, grupos de Acadêmicos importantes, diversas vezes, solicitaram-lhe que aceitasse ser candidato a esta Academia.

Humildemente, agradecia os convites, que recusava sempre, argumentando que era apenas um padre, sem pretensões de ser um escritor.

Devo a Dom Eugênio algumas dívidas que, agora, com sua morte, já não mais saldarei, como a da minha vinda de Natal para trabalhar, aqui no Rio, no “Correio da Noite”; como a minha primeira viagem a Roma no Ano Santo de

1950; e até há pouco tempo, como a escolha de uma área para eu pagar uma promessa de construir em Natal uma Igreja em homenagem a Nossa Senhora de Fátima.

Devo-lhe a celebração, em sua capela no Palácio São Joaquim, de uma Missa em Ação de Graças, no dia em que me empossei nesta Academia.

Devo-lhe ainda uma de suas últimas presenças nesta Casa, quando veio participar da Mesa Diretora na sessão solene de minha posse, presidida pelo Acadêmico Arnaldo Niskier.

Mas, um dos meus maiores débitos com ele data exatamente do dia em que atendi o telefonema de um jornalista, meu companheiro no Conselho Administrativo da nossa ABI.

Líder comunista, ele tivera um filho de 15 anos, desaparecido de circulação em plena ditadura.

Aflito, o pai recorreu a mim, sabedor da minha amizade com Dom Eugênio, que me garantiu: “– Murilo. Diga ao seu amigo que fique tranquilo e deixe o filho por minha conta, porque vou agir imediatamente junto ao General Siseno.” Logo em seguida, Dom Eugênio descobriu o rapaz deitado no chão de uma cela do DOI-CODI e consegui libertá-lo naquele mesmo dia.

Noutra tarde, Dom Eugênio recebeu o telefonema de um coronel, do Comando Militar do Leste, que lhe fez um insólito apelo: “– Precisamos esconder 15 presos políticos, que não podem ser molestados, porque são muito importantes para nós e temos interesse em que nada lhes aconteça. Precisamos protegê-los.”

Dom Eugênio respondeu: “– Olha aqui, Coronel. Temos esses esconderijos justamente para evitar que os nossos amigos sejam presos e seviciados. Mas, uma vez que os seus protegidos já estão presos e precisam da nossa proteção, pode contar com ela.”

Esse foi mais um trabalho inteligente e subterrâneo, que D. Eugênio realizou durante 20 anos, sem espalhafatos ou exibicionismos, longe dos holofotes da televisão e dos jornais. E explicava-me: “– Sou um pastor que tem o dever de velar por todos os seus rebanhos, sejam eles católicos, ateus, evangélicos ou comunistas.”

Pois bem. Esse Cardeal, como um grande brasileiro e no recato de uma vida impecável, ministrou diariamente lições milenares do seu Evangelho.

No Sumaré, promoveu nove encontros com intelectuais de direita e de esquerda.

Na juventude, ajudando a fundação de sindicatos, passou a ser considerado comunista.

Quando, depois, abriu um crédito de confiança no governo, foi tido como reacionário.

Dele, disse o Acadêmico João Paulo Horta: “– Ele não estava na vida para brincar.”

Ainda no seu sepultamento, assisti quando uma pomba branca pousou durante horas sobre o seu caixão, como se tivesse sido enviada por Deus, para guardá-lo.

Bem haja o Rio de Janeiro, pelo admirável pastor que guiou suas ovelhas, durante mais de 30 anos.

Bem haja a sua humilde cidade potiguar de Acari, que ele tanto cultivou e que ela agora tanto cultivará, com muita vaidade e saudade, o querido filho que lá nasceu.

Bem haja o nosso comum Rio Grande do Norte, ao qual ele sempre foi tão fiel e tão grato.

Bem haja o Brasil inteiro, pelo exemplo de prelado correto, modesto, recatado, sensato, discreto, habilidoso, pragmático, conciliador, religioso e virtuoso, um motivo de justo orgulho, para todos quantos, como eu, tivemos a suprema felicidade de conviver com ele e de amá-lo para sempre.

Alceu Amoroso Lima e sua empatia pela Humanidade*

EVARISTO DE MORAES FILHO

Ocupante da
Cadeira 40
na Academia
Brasileira de
Letras.

Com sua conversão em 1928, sucedendo a Jackson de Figueiredo, ainda mais ocupado e preocupado com o Brasil ficou Alceu Amoroso Lima. De homem de gabinete passou a homem de ação, um grande passo para ele, que se julgava incapaz de dá-lo.

Assume a direção do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* e funda a Ação Universitária Católica. Faz conferências, pregando a sua nova fé, tendo em vista sempre a cristianização e a catolicização do Brasil, tirando-o do marasmo e de um certo comodismo católico. Não para mais em sua pregação de reforma, embora com os exageros do cristão-novo, mais pela autoridade do que pela liberdade.

Em 1935, ao tomar posse na Cadeira n.º 40 da Academia Brasileira de Letras, a 14 de dezembro de 1935, sucedendo a Miguel Couto, ressalta que são de duas ordens as funções literárias da Academia: de tradição e de manutenção do que ficou de bom e que

**Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro) 08/06/2005.

mereceu ser conservado; e de criação, de renovação da cultura nacional. Ambas se completam. A ABL não dá nem tira talento a quem quer que seja, sendo, afinal de contas, os próprios acadêmicos, em sua diversidade de temperamento e de vocações, não somente os atuais, mas os de todos os tempos, passados, presentes e futuros.

Acrescenta Alceu que há, sem dúvida, em pequeno número, os tímidos ou hesitantes e os que jamais desejaram candidatar-se à Academia, têm medo de perder a liberdade e receiam assumir compromissos até o fim de seus dias, como num casamento indissolúvel. Esses são indiferentes à Academia, dela não precisam para o maior brilho de sua glória, mas há também os nostálgicos, que aparentam desprezá-la, quando, na realidade, são apaixonados por ela. A Academia é aquilo que os acadêmicos fazem dela, pois não é uma entidade estática. Nela é possível a convivência de todas as escolas. Cada um é senhor de si e do seu destino intelectual, de suas opções, de suas crenças religiosas, de suas ideias filosóficas, políticas e sociais. Cada qual constrói por si a sua própria fortuna crítica.

Como São Francisco de Assis, Alceu via no amor o caminho para a verdadeira construção da morada do homem, na Terra ou na vida eterna. Fez do amor o seu instrumento da crítica, da compreensão e do perdão para todas as criaturas.

Viveu às claras, numa típica transparência de homem de bem. Nunca teve nada a esconder, porque a sua história é quase uma lenda. Dos seus primeiros artigos na *Revista do Brasil*, em 1916, até os últimos no *Jornal do Brasil*, em 1983, transcorreram 67 anos de produção ininterrupta, sob qualquer forma de comunicação, em livros, jornais ou revistas, aulas, debates ou conferências.

Grande leitor, devorador de papel impresso, dominando pelo menos cinco línguas vivas, além do latim, manteve-se a par do que de melhor se produziu ou se vinha produzindo no mundo. A minha geração habituou-se, na segunda metade da década de 30, a buscar nos seus livros, notadamente nas cinco séries dos *Estudos*, o ensinamento da cultura nova.

Assistia à santa missa todas as manhãs e, de volta, escrevia longas cartas à filha monja beneditina, abadessa em São Paulo, que lhe respondia semanalmente.

Andarilho habitual, inventor do método Cooper, *avant la lettre*, deslocava-se nesta Cidade do Rio de Janeiro, que tanto amou, de um ponto para outro dos seus compromissos diários, sempre apressado, em passos rápidos, a carregar uma enorme e pesada pasta preta, bojudá e surrada. Logo reconhecido, pouco se detinha, mas para todos tinha um sorriso e uma palavra amável. Homem alegre, sempre renovado, expansivo, paciente e atento, vivia em constante empatia com a Humanidade. Sabia-se comprometido com o destino dos humanos, seus irmãos e semelhantes, inteiramente sem pose, pois a simplicidade era o seu natural.

Essa alegria de viver e de estar vivo, esse otimismo e essa confiança na existência estão no cerne mesmo da sua personalidade, decorrendo do seu temperamento saudável, hígido de corpo e de espírito e de sua fé religiosa. A vida é o maior dos bens e, como dádiva de Deus, deve ser amada e não amaldiçoada. O Cristianismo não é uma filosofia de tristeza e de morte, como queria Nietzsche. É uma filosofia de alegria e de vida, terrena e eterna, esta prolongando aquela e entre si fazendo uma perfeita unidade.

Assim foi um grande brasileiro, chamado Alceu Amoroso Lima, que em todos os momentos da sua existência, na construção da sua cidade futura – mais humana, realmente cristã, justa e livre – enfrentou, em nome de Deus, todos os obstáculos que lhe apareceram no caminho.

Nos seus últimos 20 anos de vida, a terceira fase, que chamava a dos acontecimentos – as duas primeiras foram a das formas e a das ideias –, entregou-se ele à denúncia dos abusos e violências de toda ordem, num combate direto contra os atentados à dignidade e à liberdade da pessoa humana. Constituiu-se na consciência viva do seu tempo, merecedor de respeito e de veneração do povo brasileiro, como exemplo inexcelsível de grandeza moral e coragem cívica.

A sua presença fez-se carne e sangue e a todos os injustiçados acudiu sempre com a esperança. Continua entre nós e continuará enquanto houver no mundo alguém com sede de justiça e necessitado de amor. “Onde o despotismo duro cimentava servidões, a sua alegria sonora reclamava liberdade.”

IGULHO NA
ÇÃO:
O PAIVA



Sem Título, 1986
Madeira, tecido, gesso e pintura
260 x 80 x 80 cm
Foto: Sérgio Araújo

Vozes de Moacyr Scliar

ELIZABETH F. A. MARINHEIRO

Prof.^a, Dr.^a.
Universidade
Estadual da
Paraíba – UEPB,
Universidade
Federal da
Paraíba –
UEPB (Titular
aposentada)

Neste *Dicionário* você terá de A a Z um bem-humorado conjunto de histórias, dicas, lembranças, por um escritor que entende do que fala. Viajante contumaz, Scliar socorre-se de temas que fazem a boa Literatura, percorrendo países e perscrutando a ansiosa alma do turista num relato em que muitos de nós certamente nos identificamos (SCLIAR, 2003, p. s/n)

Com base neste comentário dos editores, elegemos três romances de Moacyr Scliar para observar até que ponto signos como lembrança, viajante e memória presentificam-se na narratologia do autor gaúcho.

Sem nos preocuparmos com a veracidade da memória, optamos, durante a leitura, por um observador participante, cujo olhar tanto pode voltar-se para a sociedade, como manter relações com ideias, pessoas, cidades, vez que o rememorar traz “o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas”. (BOSI, 1994, p.47)

Por viés familiar, social ou pessoal, a função mnemônica pode reconstruir, consciente ou inconscientemente, fenômenos individuais e coletivos guardados nas sombras do passado ou nas teias do presente.

Quando Scliar, no verbete *V* do seu *Dicionário*, diz: “Ver, é o que o turista sobretudo deseja” (SCLIAR, 2003, p.II5) leva-nos a um narrador múltiplo, ator e actante das lembranças.

Ao destacarmos em *O exército de um homem só* (1973) o desejo mimético e seus desdobramentos, analisamos CAPITÃO BIROBJAN, enquanto formulação suprarreal, que nem viagem que satisfaz todos os gostos. (SCLIAR, 2003, p.I06) O protagonista trocou seu nome de origem, movido pelo sonho de fundar um espaço que, conforme sua obsessão, melhoraria a sociedade. Rebelde desde a infância, recusou a educação dada pelos pais e alimentou, até o final da vida, o quixotesco ideal de transformar um “beco” local em sua *Nova Birobidjan*.

Vale dizer que a lembrança da Rússia (território familiar) e o judaísmo fortaleceram seu DESEJO de uma colônia judaica, onde fosse possível assegurar visão política, valores étnicos e culturais. A diégese é construída por sucessivas e fracassadas tentativas desse FANTÁSTICO Capitão, o qual é abandonado pelos companheiros em todas as suas lutas.... Embora tenha procurado a construção civil; administrado um parque de diversões; e tornado-se empresário, BIROBJAN termina na pobreza, doente, largado pela própria família e vítima dos insultos populares.

O extravagante sonho da “nova sociedade” é tão forte que ele acaba recorrendo aos animais, seus amigos imaginários. Com porco, galinha e cabra edificaria a comunidade igualitária. “O Capitão desce no fim da linha. Daí em diante a trajetória será a pé. BIROBJAN ilustrou-a no álbum *O exército de um homem só*. (SCLIAR, 2003, p.57)

Trajectoria malograda. Atacado pelos moradores, o idealista guerreiro, literalmente só, volta à família. E..... “Mergulha no mar escuro” (SCLIAR, 2003, p.I68).

A predominância da História russa e da religião judaica podem ditar uma abordagem crítica de cunho autobiográfico ou historicista. Porém, os elementos da ERRÂNCIA e do ONÍRICO são mais pontuais.

A deambulação pela Cidade de Porto Alegre e a alucinada procura do “local sagrado” urdem uma fuga para qualquer lugar. Por este prisma, a

interdependência espaço errante *versus* espaço onírico revela o abismo psicológico do personagem, cuja crise de identidade explica a conjugação memória e estúrdia fantástica.

Tem razão Regina Zilberman: “Amadurecer é abjurar a fantasia, restando a amargura e a depressão”. (ZILBERMAN, 2004, p.69)

Se o MAR PERMANECE ESCURO, “O Capitão está do outro lado, o da paz e da solidariedade, mesmo quando solitário, velho e doente”. (ZILBERMAN, 2004, p.77)

~ Guedali

“Viajar! Perder países!/ Ser outro constantemente/ Por a alma não ter raízes/ De viver de ver somente!/ Não pertencer nem a mim/ Ir em frente, ir a seguir/ A ausência de ter um fim./ E da ânsia de o conseguir!” (PESSOA, s/d *apud* SCLiar, 1937, p.105)

Este fragmento de Fernando Pessoa nos leva aos povos nômades para quem a VIAGEM “é também o grande antídoto contra a monotonia da existência”. (SCLiar, 1937, p.104) Nossa pegada parte do “ser outro” (Pessoa) e “viagem” (Scliar) objetivando chegar ao texto de *O centauro no jardim*. (SCLiar, 2011)

O SER OUTRO aponta outridade, ser diferente; a VIAGEM, entre suas várias conotações, sinaliza desenraizamentos. Guedali, metade homem, metade cavalo, remete aos Centauros, em suas guerras e raptos. Embora a trama envolva a História e dicotomias sociais e religiosas, o real e o imaginário se misturam.

Recorrendo à memória, Guedali conta seu viver com pitadas de humor, uma das invariantes do autor gaúcho. Há também uma melancolia que vinca não só a hibridez étnica dos imigrantes, mas também a dualidade do ser.

O desejo de SER OUTRO é marca significativa da pós-modernidade. É comum ao estrangeiro e aos seus filhos o sentimento de rejeição, de forasteiros. “O estrangeiro seria o filho de um pai cuja existência não deixa dúvida alguma, mas cuja presença não o detém. A rejeição de um lado, o inacessível do outro: se tiver forças para não sucumbir a isso, resta procurar um caminho.

Fixado a esse outro lugar, tão seguro quanto inabalável, o estrangeiro está pronto para fugir”. (KRISTEVA, 1994, p.13)

O judeu centauro é mais que uma recriação do mito. Porque sempre “pronto para fugir”, Guedali, na condição de duplo, galopa noite adentro que nem buscasse uma identidade. Entretanto, não “sucumbe”: as vertentes cômica e satírica da narrativa reforçam as fusões culturais, acentuando a AMBIGUIDADE da obra. Ora judeu, ora brasileiro, o personagem e seus galopes ficarão “na memória durante muito tempo”. (80)

A memória, nesta perspectiva, nos põe diante de conflitante alteridade, ou seja, Guedali torna-se dualidade sobrenatural e o romance essencializa a alucinante metáfora do ser-híbrido. Para nós, *O centauro no jardim* é aquela VIAGEM na estraneidade do outro e de si mesmo. (KRISTEVA, 1994, p.191)

Na estraneidade dual (como as caras de Jano), o humor scliariano “reflete um humor irônico, sutil, um humor judaico apontando para o incongruente e outras possibilidades de existência, conforme sugere Robert Alter. Segundo Moacyr, o triunfo e o humor em si fazem parte da realidade de qualquer imigrante, apesar da sua experiência com tristeza, porque o emigrante/imigrante em geral dificilmente se entregaria a ela”. (VIEIRA, 2004, p.187)

Realmente, tristeza e perseverança justificam que “Vida sem desafio não vale a pena”. (SCLIAR, 2011, p.08)

No passado, no presente; na saudade, na esperança, viver no mundo supõe uma alegórica busca. Sim, uma busca: “Como um cavalo, na ponta dos cascos, pronto a galopar pelo pampa. Como um centauro no jardim, pronto a pular o muro, em busca da liberdade”, conclui o narrador. (SCLIAR, 2011, p.218)

Salomão

“Essa é a história que tenho lido, dia e noite, desde que ela se foi.” (SCLIAR, 1999, p.17)

A trama de *A mulher que escreveu a Bíblia* relaciona-se às terapias de vida passadas. Uma desesperada mulher “vira em sonhos o palácio de Salomão” e, embora não fosse correspondida pelo rei, sentia-se perdidamente apaixonada por ele.

Trata-se de uma obra cuja protagonista regride no tempo para reescrever passagens da *Bíblia*, incluindo seus lascivos encontros no leito do rei. Erótica e totalmente desprovida de beleza, ela persegue seu objetivo.

Com muita irreverência, o narrador-autor reedita outros episódios, tais como as duas prostitutas que disputam uma criança; o caso do monarca com a rainha de Sabá; enfim, a construção da narrativa percorre o cotidiano do povo judeu e da Jerusalém vista pela personagem há três mil anos.

Neste romance, Salomão quer um livro, “Um livro que conte a história da humanidade, de nosso povo. Um livro que seja a base da civilização.” (SCLiar, 1999, p.116)

Estarrecida com a escolha de Salomão, a protagonista, em tom de monólogo interior, pondera: “Um livro? Era isso o que ele queria de mim? Um livro? Não queria então me levar para a cama, não queria fazer amor comigo – queria um livro?” (SCLiar, 1999, p.117) Mesmo esperando tornar-se a amante do rei, ela contenta-se com passar de rejeitada à categoria de colaboradora, esclarece o narrador-autor.

A utopia de uma mulher que foi “crescendo, cada vez mais feia”; “que fazia de uma pedra o seu caralho”; que aprendeu a ler e escrever com o escriba do seu pai (SCLiar, 1999, p. 38) reforçam o humor e o profano do feminino marginalizado no universo judeu.

A simbologia da mulher quer como prostituta, quer como “escritora”, neutraliza o sagrado, de forma que a personagem está para a sedutora e demoníaca Lilit e não para as virtuosas Judite, Ester, Raquel e outras.

O processo de degradação é acelerado até que ela se torna escriba de Salomão; esconde sua tesão por ele, mas após o incêndio do quarto com manuscrito e tudo, obra do pastorzinho que, aplaudido pela multidão, “desapareceu atrás de uma colina”, lançando olhar significativo sobre a protagonista.

Mesmo temendo uma decepção, ela volta ao harém, onde “A fórmula mágica funcionou. Deus funcionou mesmo. O cara era bom de cama; e eu, estreando, não me saí mal. Meu ventre era como uma taça, e dessa taça ele sorveu, abundante, o vinho da paixão. Não foi a prosaica noite de núpcias que eu esperara: foi uma celebração, um verdadeiro banquete de sexo, todas as

posições, todas as variações sendo experimentadas. De zero a dez, nota oito, com desconto dado por minha modéstia.” (SCLIAR, 1999, pp.214-15)

Tem razão Gilda Salem Szklo: “A transição efetivamente vivida pelo imigrante é a que vai dar condições de difícil adaptação na sociedade de adoção até a sua proletarização e degradação.” (SZKLO, 1990, p.122)

Após beijar o monarca adormecido, ela pula o muro do palácio e foge: “Ia atrás de um certo pastorzinho.” (Scliar, 1999, p.216) Mais uma vez a palavra de Gilda “...a degradação produz um mundo de sonhos e de mitos que se reflete no modo quixotesco e anarquista da personagem.” (SZKLO, 1990, p.122)

~ O não-lugar

Remetendo ao RESUMO e às PALAVRAS-CHAVE de nossa análise, entendemos que a MEMÓRIA circulariza as três obras lidas, trazendo à cena uma VIAGEM através da tridimensionalidade do tempo e gerando idas e vindas de culturas díspares que, por sua vez, marcam os deslocamentos constantes nas narrativas scliarianas. Tem-se, assim, memória pessoal e coletiva.

Tais deslocamentos urdem um palimpsesto no qual múltiplos discursos embasam a escrita: a ironia, o deboche, o sobrenatural, o humor, o insólito, o documental – enquanto INVARIANTES estilísticas e temáticas – norteiam aquela “angústia da evidência” proposta por René Girard (2011).

Diretas ou indiretas, as evidências revelam, continuamente, o existir dos DUPLOS. E como a memória está intimamente ligada à alteridade, a utopia de uma sociedade igualitária do Capitão Birobidjan e o cantar versos de Whitman por Léia, Mayer Guinzburg/José Goldman (SCLIAR, 1937, p.13) não são apenas a dicotomia realidade *versus* fantasia, mas também a DUALIDADE messiânica. Vale dizer o trânsito entre dois universos.

A *Bíblia* é um dos pontos de partida em algumas narrativas de Scliar. Inspirado pelo comércio das prostitutas europeias que desembarcaram no Rio Grande do Sul, o autor transforma textos sagrados em matéria ficcional.

Sem largar a tradição judaica, encontramos em *A mulher que escreveu a Bíblia* uma personagem-narradora supertalenta apesar de, inicialmente, uma excluída. Em

nossa ótica, tem-se uma paródia de temas bíblicos onde se presentifica o humor dramático e não piadas passageiras desprovidas de conteúdo.

A desidealização da mulher conota sua insegurança sem penalizar o desejo de encontrar-se consigo mesma. Aqui, a busca da identidade intensifica o desdobramento e na perspectiva todoroviana de “nós e os outros” a dualidade dos opostos faz-se necessária para que na fantasticidade do OUTRO possa instalar-se o EU. Dir-se-ia a viagem para o autoconhecimento por meio da obsessão do si mesmo.

Ao estudar *O ciclo das Águas*, esclarece Gilda Salem: “A utopia que num movimento cíclico, de que o ciclo das águas é exemplo, se desfaz e se refaz na continuidade da persistência.” (SZKLO, 1990, p.128)

E a estranha utopia é crescente no território scliariano... É desse caldeirão pautado pelo desenraizamento que surge *O centauro no jardim*. (SCLiar, 2011) A alegoria do Centauro retoma o SER DIFERENTE. É tanto que uma das epígrafes usadas por Moacyr é extraída de Borges que diz: “... os índios viram DIVIDIR-SE EM DUAS PARTES o que tinham por um só animal e ficaram aterrorizados ...” (grifo nosso)

O sonho de Guedali de ser outro torna-o um duplo do centauro, selando o contraponto dos antagonismos entre o SER-EU e SER-O-OUTRO. Em sendo a memória pano de fundo das tensões identidade/diferença, ela sugere viagem enquanto roteiro do processo identitário.

Mais uma vez, a ficção de Scliar remete às “duas partes” de Jorge Luis Borges e à “continuidade da persistência” de Gilda Salem Szklo.

No descompasso da ficção, a AMBIGUIDADE é o traço mais forte da nossa leitura: de um lado, o hibridismo das etnias; do outro, a dualidade dos personagens e enredos.

O *estrangeiro* estudado por Kristeva e o *Nós e os outros*, por Todorov, levam-nos a admitir que o NÓS sempre distinto dos outros, tanto pode impedir a complementação dos contrários quanto favorecer “forças antagônicas que se harmonizam e se encontram em equilíbrio” (SZKLO, 1990, p.117)

A reflexão circular sobre o tempo nos diz que as sonhadas figuras da outridade metaforizam o desencanto da Humanidade. Nos bastidores do teatro, as esperanças do homem permanecem no por vir!

Com Gilda Salem, os heróis de Scliar habitam “dois mundos que se afrontam”, donde a “não-possibilidade de integração no seu ser-diferente”. (SZKLO, 1990, pp. 62-67)

Se “o romancista jamais fecha o círculo da observação dos fenômenos”, Moacyr Scliar, no curso dos seus desdobramentos, vinca a lacuna de uma identidade que, decerto, estará escondida nos subterrâneos das narrativas...

Não será demais lembrar: “A obra que reúne em vez de dispersar, o obra verdadeiramente una, terá ela mesma, portanto, a forma da morte e da ressurreição, ou seja, a forma da vitória sobre o orgulho”. (GIRARD, 2011, p.141)

Para nós, a vitória é o NÃO-LUGAR superando a diversidade das vozes.

Referências

- BARTHES, Roland. *Ensaio crítico*. São Paulo: Edições 79, 1974.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRAIT, Beth. (Org.) *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Unicamp, 1997
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna*. São Paulo, Loyola, 1993
- GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- HOBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- LEJEUNE, Philippe. *Je est un autre: l'autobiographie de la littérature aux médias*. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. Lisboa: Edições 70, 1960.
- MIRANDA, Wander Melo. *Corpos escritos: Graciliano Ramos e Silviano Santiago*. Belo Horizonte: UFMG, 1992.
- MARINHEIRO, Elizabeth. *O vaivém dos discursos ou de nobres e plebeus*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Tessituras do Eu x Fortuna Crítica II*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2011.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina, 1983.

- SOUZA, Eliana Maria de Melo (Org.). *Cultura brasileira: figuras da alteridade*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SCLIAR, Moacyr. *A mulher que escreveu a Bíblia*. São Paulo: Schwarcz, 2000.
- _____. *O exército de um homem só*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1973.
- _____. *Dicionário do viajante insólito*. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- _____. *O centauro no jardim*. São Paulo: Schwarcz, 2011.
- SZKLO, Gilda Salem. *O bom fim do Shtetl: Moacyr Scliar*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ZILBERMAN, Regina; BERND, Zilá (Org.). *O viajante transcultural*. Leituras da obra de Moacyr Scliar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Sem título, 1994
Crânios e bronze
47 x 42 x 20 cm
Foto: Sérgio Araújo



Carta aos loucos

CÉSAR LEAL

Poeta, crítico de poesia, graduado em Filosofia e Jornalismo, título de NS Notório Saber.

Ampliar o inédito formal é o que faz Carlos Nejar, em *Carta aos loucos*, ao opor-se às teorias reducionistas da linguagem, em nome da contenção que tanto contribui para o empobrecimento da expressão literária em nossa língua. E não apenas em Língua Portuguesa, mas até mesmo em relação a qualquer idioma. Apresentado como romance, *Carta aos loucos* é um esplêndido poema lírico em prosa. O tema primordial desse livro é o tempo. Há muitos outros temas, uma vez que na poesia o tempo não esgota a totalidade dos interesses que orientam o sentido das ações humanas. *Recomeço a história de meu sangue*, eis a primeira frase do livro. Mas o sangue é vida organizada, matéria perecível. E é pelo espírito que o narrador demonstra o interesse mais completo, já que no âmbito espiritual é onde a poesia melhor exerce os seus poderes. Nenhum âmbito é mais vigoroso do que o âmbito poético em suas formas superiores. Nada mais filosófico e simultaneamente mais poético do que a disposição de *abolir o*

tempo. Abolir o tempo é o que se propõe o Assombro, a aldeia-mulher cuja biografia constitui o texto de Israel Orlando, o narrador de *Carta aos loucos*. Criar imagens de atemporalidade não é algo impossível desde que Werner Heisenberg formulou, nos meados da década de 1920, a equação da mecânica matricial, equivalente à mecânica ondulatória de Schrödinger. Em 1927, Heisenberg, aos 26 anos, formulou o “Princípio da Incerteza” e desde então iria tornar-se um ícone da Física Quântica, fundada por Max Planck, no último ano do século XIX. Já disse isso sobre a crítica hermenêutica de Eduardo Portella, um analista seguro de textos literários. Em suas análises estão a soprar suaves brisas filosóficas.

Onde fica a arena para discussão desse tema?. Ronald Rassner, comparatista e antropólogo norte-americano, já se ocupou dele ao estudar meus ensaios em *Dimensões temporais na poesia* (Imago, 2005). Quando Carlos Nejar diz que o *Assombro* se propõe a *abolir o tempo*, está a confirmar uma teorização de Lévi-Strauss – comentada por Rassner – ao analisar, em meu estudo teórico, noções de música e de Mito em uma dimensão temporal específica. Também Lévi-Strauss ao estudar Mito e Música, diz que *a relação desses elementos com o tempo é de uma natureza especial: é como se a Música e a Mitologia necessitassem do tempo somente para negá-lo. Ambas – Música e Mito – são instrumentos para obliteração do tempo* (*The Raw and the Cooked*, 1975, p.15). Remover ou abolir o tempo é o que Lévi-Strauss chama *supprimer le temps*. Esse é um tema de que me tenho ocupado nos estudos de crítica de poesia, desde fins da década de 1960. Há teorias que demonstram, com muita força persuasiva, que o tempo não existe. Santo Agostinho, nas *Confissões*, afirma que o tempo é apenas *um ato psíquico que vive de três inexistências: passado, presente e futuro: o passado já não existe, o futuro ainda será e, por menor que seja o presente, nele estão contidos o futuro e o passado*. Mas voltemos a Ronald Rassner. A Música e o Mito – diz ele – *supprime* o tempo de vários modos. No nível mais simplista, a música e o tempo da narrativa quebram o real ou o tempo cronológico. Isso ficou bem demonstrado no prefácio que ele escreveu ao meu livro *Dimensões temporais*. Ele diz que eu sou *um interdisciplinador*. Poderia repetir o que foi escrito pelo professor

Rassner, e é isso o que farei. *Ambas as formas de Arte – Música ou Mito – criam suas dimensões temporais respectivas: simultaneamente usando tempo real e tempo “virtual”. O tempo virtual cria a ilusão de tensões e relaxamentos. A credibilidade dessa ilusão está diretamente relacionada com o sucesso na comunicação de qualquer forma de Arte. Em especial na poesia ou ficção narrativa. O jogo do tempo (em sentido desconstrutivo) é a mesma coisa na Música e no Mito. É para essas áreas que aponta a crítica no ensaio de César Leal.* Suprimir o tempo é a *chave* para a compreensão desse romance-poema: *Carta aos loucos*, de Carlos Nejar. O *supprimer* do tempo é simplesmente omiti-lo, descontinua-lo, negá-lo. Lévi-Strauss tem razão. Se o “ato de ouvir (o Mito ou a Música) imobiliza o tempo fugitivo, “então o fluir do tempo pode ser represado para inspeção, diz Rassner, acrescentando que podemos “comprimir” a imagem momentaneamente, apenas para permitir que ela nasça de novo em seu fluxo inerente e incessante.

Teoricamente, é possível, embora na prática não haja ação capaz de paralisar o tempo. Observem que as palavras do comparatista norte-americano, Ronald Rassner, referem-se ao meu ensaio “Dimensões temporais na poesia”, publicado na revista *Estudos Universitários*, quando seu texto, em 1985, era de apenas 20 laudas. Na obra editada pelo Imago em 2005, esse mesmo ensaio passou a ter 1.128 páginas. Lévi-Strauss é apenas mobilizado por Rassner, em apoio interpretação que faz de meu estudo. Faço tal alusão para agradecer ao comparatista e antropólogo norte-americano o reconhecimento de uma tipologia de análise crítica que posso aplicar ao estudo de obras inovadoras, mas não percebidas pela criticismo positivista, ainda presente em muitos trabalhos editados hoje no Brasil. Acredito que isso não é percebido por má-fé, mas porque nossos analistas literários costumam “ver” mais do que “perceber”. Mas, no exterior, vozes estranhas à nossa vida intelectual viram muito bem tudo o que está escrito na *Carta aos loucos*, de Carlos Nejar. Reconhecimentos despidos de “ódio intelectual, o pior dos ódios” (W.B.Yeats) não são comuns no Brasil, onde cada um vive à espreita do momento apropriado para “bater a carteira do outro” (a expressão é de Erza Pound, ao referir-se a uma conversa com Eliot, em um café em Paris,

em 1920, quando Pound passa a considerar sua Arte de “vanguarda” como “fracasso geral”). T. S. Eliot indagou o que fazer e Pound respondeu: “Voltar a escrever poesia tão bem quanto escreveram *Émaux et Camées* Gautier, e Flaubert a sua prosa”. Pouco tempo depois, surgiram *The Waste Land* e *Mauberley*.

Para um espírito que dedicou toda sua vida à Filosofia – Platão –, “o assombro é a emoção genuinamente filosófica” e que nele podemos encontrar “toda a raiz do filosofar”. Com esse pensamento, Ernst Cassirer inicia um de seus ensaios sobre o objeto das ciências culturais. Ele está preocupado em revelar os objetos que primeiro provocaram o *assombro*, abrindo o caminho de seu pensamento ao encontro com a Filosofia, não sem antes, naturalmente, passar pelo poema. Um milênio não tem significação para quem inventou o tempo. Nem significa nada para o Tempo mesmo, senhor da Terra, das estrelas e das galáxias. Mas um milênio é algo extremamente vasto na coordenada temporal em que se desenvolve o gênero humano. Por mais que se alongue a escala biológica, a Natureza não permite aos seres vivos, por ela gerados, deixar nenhum rastro individual sobre a Terra. Isso pode ser absurdo para os que detestam teorias. Quem detesta teorias, geralmente, não as domina, e, ao demonstrar a elas seu horror, sentem-se desobrigados de provar que não as conhecem atacando os teóricos. Goethe era grande teórico, mas, quando quis demonstrar que não devemos ficar preso às teorias, colocou na boca de um de seus personagens a afirmação de que

Cinzenta, amigo, é toda teoria,
mas verde é a árvore dourada da vida.

Muitos veem nessa afirmativa uma aversão do autor da *Teoria das cores* às formulações teóricas... Os genes permitirão aos seres, no mundo biológico, reproduzir seu esquema anterior conforme cada espécie, mas que notícia teremos deles no decorrer dos séculos e dos milênios? Quando, na VI rapsódia da *Ilíada*, Diomedes pergunta a Glauco quem são seus ancestrais, ele responde:

— Magnânimo Tidida, por que desejas saber quem são meus ancestrais? Por que me interrogas sobre meus avós? Assim como a geração das folhas, é a geração dos homens. Espalha o vento as folhas pela Terra, e a selva, reverdecendo, produz outras ao chegar a primavera. Do mesmo modo, uma geração humana nasce e outra perece. E explica sua descendência, dizendo que entre eles se encontra Sísifo e isso é o bastante para que Diomedes possa compreender como é difícil a vida do homem sobre a Terra.

Eis por que *Carta aos loucos* é um livro pleno de sabedoria. Daí dizer Israel que nada mais sabe além de registrar o alfabeto numeroso das gerações. *Com o tempo que é preso e se desprende e é de novo capturado, uniu-se à ordem lógica dos acontecimentos até que os sonhos o possam ver a descoberto*, diz Israel Orlando, ao referir-se às falas de seu *cândido avô*. Como é o tempo? Tempo é um conceito abstrato. Só através de alegorias podemos vê-lo. Mas quando um poeta constrói o alegórico, ele se desprende do mundo biológico, o mundo da Natureza, e faz sua entrada no mundo da cultura.

Israel Orlando já não pode morrer: ele viu o Tempo. Ele disse que o tempo tem “pele amarela”, “debulhada nas estações”. Quando alguém indaga como encontrar o “rastros” do tempo, um dos viventes lembra: *Se queres caçar o tempo, busca o lugar onde ele se alimenta*. Eis, novamente, o alegórico a tecer sua rede *imortal* contra o determinismo biológico, indiferente ao homem e a tudo o que é humano. Digo o humano porque no humano está a sede da *mente*. Retire do planeta a *mente* e o Universo *desaparece*, ainda que sobre a Terra fiquem seus animais, e nos mares, seus mamíferos, peixes e todos os demais seres pertencentes ao mundo biológico; no espaço, todos os planetas, estrelas e galáxias. Por que isso ocorre? Porque só o gênero humano possui a *mente*. A consciência é o Universo: sem ela, não existe mais nada. Sem a consciência, o inconsciente não significa coisa alguma. Por isso, só uma ínfima parcela do humano escapa a essa rede enorme de trevas que restitui às trevas tudo o que foi, por um breve período, chamado à vida na Terra.

Dante deu ao Tempo uma forma alegórica. A alegoria era necessária para dar ao abstrato conceito de tempo uma forma concreta. A forma criada por Dante é a figura de um velho que chora eternamente, no ventre de um monte, onde se pode encontrar o mar em qualquer direção que o indivíduo caminhe.

Tal velho é o Tempo. Dante o descreve, em estrofe por ele inventada, e de que não foram capazes de criar suas próprias estrofes um Tasso, um Camões, um Milton, um Klopstock e todos os grandes – sempre menores do que ele – que vieram depois. Eis o velho de Creta – alegoria do Tempo – conforme o apresentei em ensaio sobre Dante:

*A sua testa é de fino ouro formada,
Prata pura lhe dá braços e peito;
Bronze até a cintura bem tratada.*
(Trad. do autor)

O resto da estátua é do mais puro ferro, com exceção do pé direito que é de barro, para lembrar ao homem, que sendo o tempo representado a sua imagem, convinha, com esse pé, fazê-lo não esquecer sua origem. Trabalhando com o alegórico, Dante deu ao tempo uma “visibilidade” diferente –, mas não muito “diferente” – da de Israel Orlando, porque para o personagem de *Carta aos loucos* a “pele amarela” do tempo não é senão a cor do ouro que Dante viu na face do Velho de Creta, oculto no interior do monte Ida, velho que outro não é, senão a visão do tempo ao explicar Daniel a Nabucodonosor o significado do sonho do soberano. Mito transformado pela arte do florentino, como no canto XXVI do Inferno transformou o mito de Ulisses, através de uma profecia que se cumpriu – até certo ponto – na figura trágica do navegador português Bartolomeu Dias, que, em 1487, contornaria o cabo das Tormentas, e a quem Fernando Pessoa dedicou-lhe belo epitáfio em quatro linhas, no pequeno-grande livro *Mensagem*.

Tais figuras só existem por algum artista as retira do mundo da Natureza, onde todos os rastros são perdidos se não forem recuperados, no tempo, pela Cultura. Daí por que o mundo da Natureza, se não sofrer intervenção do mundo da cultura, continuará, indefinidamente, indiferente aos fatos da vida. Eis por que os leitores desatentos não veem de onde vêm as águas que formam os quatro rios e lago do “Inferno”. Na *Carta aos loucos*, quantos leram sobre o rio Lázaros, que era largo no inverno e estreito no verão? Narra Israel que os

habitantes daquela comunidade contam uma lenda , provinda de gerações. Contam que a Noite, por ficar tão grande , tão imensa, engolira o Dia. E, para saciar o calor e a sede, foi bebendo, bebendo sofregamente o rio. Até deixá-lo morto e seco, levando sua alma que desliza noutra rio: o firmamento. São tantas as imagens criadas pelo narrador, que ele até esquece e fala em “realismo mágico”, estando muito além dele, cujo ciclo se fechou ainda na primeira metade do século XX.

Ao criar objetos artísticos, esses objetos separam-se da Natureza. Passam a fazer parte do universo da cultura. Razão tem Cassirer quando diz que aquilo que os homens sentem, querem, pensam, não fica encerrado em si mesmo, transforma-se em obra. E lembra as criações da linguagem, da poesia, das artes plásticas, da religião. Essas criações, para Cassirer, são aqueles “monumentos” de que nos fala Horácio em uma de suas odes: duram mais do que o bronze, já que sua existência não depende da transmissibilidade genética presente nos seres criados pela Natureza. *O espírito em nós é como a água – diz o narrador de Carta aos loucos – ao parar, apodrece. Duas coisas há que o homem desaprende: recurvar-se e calar*, afirma Israel. Antes de chegarmos ao mundo, efetivamente, passamos meses recurvados e silenciosos. Com sabedoria, o Rei Lear diz que nascemos chorando. Logo passamos a sonhar, mas só poucos se ocupam em relatar os seus sonhos, mesmo sabendo que eles são a metade daquilo que entendemos. A outra metade é a que entende o que faz no tempo o narrador. Para mim, a metade do real é o dia e a outra metade é a noite. A olhar para o céu, vemos o Assombro. Isso aprendi com Platão, que não é meu filósofo favorito. Mas quem é o Assombro, na *Carta aos loucos*? Ora, Assombro é o Tempo. Ou aquilo que o narrador, Israel Orlando, deseja que seja o fundamento de sua história.

Há indagações na *Carta aos loucos* que mereceriam respostas. Uma delas: *Por que existirá memória nas praças e nas ruas, se os acontecimentos se gastaram?* Talvez a resposta estivesse linhas antes dessa formulação, quando diz o narrador: *Não escrevo. Risco fósforos, risco a memória como um filósofo em sua pequena caixa. Riscar palavras é acender a memória.* São palavras de percepção difícil para as mentes normais. Os loucos as entendem muito bem. Daí a propriedade do título do livro de Carlos Nejar. Sendo eu próprio portador de uma mente que é um misto de

loucura e lucidez, talvez, por essa razão, entenda tão bem o sentido dessa Carta poética. Um poeta que não seja competente jamais escreveria este livro. Não é possível descartá-lo quando o *bem do intelecto*, de que falava Virgílio a Dante ao descer ao Inferno, não foi perdido pelo leitor. Havia concluído este comentário, quando ouvi a voz de Israel Orlando dizer: *Assombro falou fitando o firmamento. E o céu estava aberto , como se fora uma laranja cortada na luz.*

Língua Portuguesa em Moçambique

⇒ TIMAKAS, MILANDOS E DESAFIOS

ARMANDO JORGE LOPES

Professor
Catedrático na
Universidade
Eduardo
Mondlane,
Moçambique.
Comunicação
(de abertura) ao
XIV Congresso
Brasileiro
de Língua
Portuguesa e
V Congresso
Internacional de
Lusofonia –
IP-PUC/São
Paulo, 26-28 de
Abril de 2012.

Tendo como pano de fundo a complexidade linguística do país, a presente comunicação apresenta e discute três desafios macroestruturais para a Língua Portuguesa em Moçambique.

O primeiro desafio, de contornos mais exógenos que endógenos, é do foro atitudinal, a saber: a aceitação de que a Língua Portuguesa é pertença de todos os que a falam e que com ela se identificam, e que como corolário se deverão considerar igualmente válidas múltiplas preocupações em termos do uso e estudo do Português-Moçambicano (PM) por parte dos moçambicanos, incluindo decisões políticas e considerandos de reconciliação dos dois papéis em permanente conflito – língua franca em termos nacionais e veículo para uma suficientemente adequada comunicação internacional. Argumenta-se em favor de um contexto de coabitação oficial multilíngue.

O segundo desafio, de natureza mais endógena que exógena, para o desenvolvimento da Língua Portuguesa em Moçambique nesta

primeira metade do século XXI tem a ver com a questão conceptual do multiculturalismo e multilinguismo que envolve a sociedade pós-colonial moçambicana e a continuada construção da nação e do conceito de moçambicanidade. Argumenta-se que, sem o enquadramento apropriado e tratamento planificado desta questão, o processo de evolução do PM poderá raquitizar-se.

O terceiro desafio, circunscrito endogenamente, é de características pedagógicas e que pressupõe o reconhecimento de que o processo de ensino-aprendizagem da língua deve abraçar o imperativo cognitivista. Partindo da base que o conhecimento do código não é condição suficiente para a ocorrência da comunicação, argumenta-se que o moçambicano deve também ser capaz de identificar os constrangimentos sociais e culturais que, em parte, determinam o que e como ele tenciona comunicar, ao mesmo tempo que desenvolve a sua consciencialização relativamente às estruturas discursivas da língua que está sendo ensinada e/ou aprendida.

A argumentação será permeada de elementos que elucidem o perfil linguístico e social do país.

Na presente comunicação, falaremos de três desafios que são entendidos como sendo fundamentais para um entendimento do enquadramento das problemáticas que envolvem o Português-Moçambicano (PM). De um modo ou de outro, estes desafios são engendrados e construídos a partir de conflitos e problemas que subsistem e se traduzem nas formas localizadas de *timaka* e *milando*.

O termo *timaka* (Lopes *et al.*,2002), um empréstimo de língua bantu, significa no PM ‘conflito’, ‘problema’, ‘imbróglho’; ‘conflito’ para o qual se procura solução; assunto em processo; decisão ainda não tomada. Por outro lado, o termo *milando*, igualmente empréstimo de várias línguas bantu, tem um significado idêntico a ‘*timaka*’, mas no contexto de *milando* a decisão em relação a um problema já foi tomada; já existe, pois, uma solução e há consciência do caminho a trilhar.

~ Do foro atitudinal

De imediato, então, para o primeiro desafio que é do foro atitudinal, e que é provocado por problemáticas em torno da propriedade de língua (*milando*),

sobre papéis em conflito do Português-Moçambicano (timaka) e sobre a coabitação oficial de línguas (timaka).

Quanto às atitudes, e num extremo, assume-se que toda a população acabará por falar Português e que isso facilitará o domínio cultural e econômico, sobretudo exercido por parte de países que falam a língua como língua materna (Brasil e Portugal). Contudo, tal posição é contestada por alguns quadrantes de países que adotaram o Português como língua segunda (L2), assumindo-o como a sua língua e através da qual passaram a exprimir os seus valores e identidades, criar a sua própria propriedade intelectual e exportar bens e serviços para outros países. Quanto maior for o enfoque sobre as causas históricas e tendências atuais, mais clara fica a percepção de que o futuro do Português será mais complexo, mais difícil de compreender e desafiando a posição dos países de fala nativa.

No que diz respeito ao Português-Moçambicano (PM), tive já a oportunidade (Lopes, 1997:39) de dissertar sobre o processo do que chamei a *naturalização* do Português no contexto moçambicano. Naturalização essa entendida como a aceitação por parte de uma comunidade de indígenas de uma língua que lhe é alheia e à qual foi concedido o estatuto de cidadania; e dizia ainda que essa aceitação pressupunha, por um lado, a adaptação contínua do Português às novas realidades (processos de indigenização ou nativização), e, por outro, o reconhecimento de que a *utilização* das formas e significados da nova variedade *não-nativa* (níveis de realização) serve ao seu propósito funcional.

Embora esta variedade do PM tenha a sua própria vitalidade e dinâmica de mudança, existe um modelo subjacente orientador do uso mais formal, refletindo a variedade do Português utilizada pela antiga potência colonial, neste caso, a variedade do Português-Europeu (PE). De qualquer modo, a vontade natural de acomodação ao nível da linguagem entre moçambicanos e falantes nativos (LI), ou não, de outros países tende para a convergência em direcção ao PE.

A principal distinção entre um falante fluente de Português como língua estrangeira e um falante de Português como língua segunda (L2) depende do fato da língua ser usada, ou não, no seio da comunidade do falante (família

etc.) e, assim, fazer parte do repertório identitário do falante. No contexto dos falantes do Português como língua estrangeira, não existe nenhum modelo da Língua Portuguesa, muito embora os sotaques e padrões de erro possam refletir as características da sua primeira língua.

Importa observar que, de uma população estimada em cerca de 21 milhões de habitantes, e segundo os dados do último censo geral e populacional de 2007, agora sujeitos a uma projeção de atualização, os números de que dispomos sobre a situação linguística de Moçambique apontam para apenas 6% de pessoas que falam a Língua Portuguesa como língua materna e pouco mais de 40% de falantes, com proficiência ao nível de língua segunda, e com domínio diversificado.

As línguas bantu constituem a língua materna para a maior parte dos moçambicanos, muito embora a língua hegemônica seja a Língua Portuguesa. No contexto colonial, utilizavam-se para referir às línguas bantu os termos *dialecto*, língua indígena ou nativa e ainda em situações extremas *língua de cão* como faz lembrar Kitoko-Nsiku (2007), significando isto que as pessoas falavam qualquer coisa primitiva. Como língua, apenas era reconhecido o Português, sendo as outras línguas consideradas apenas uns sons articulados.

A seleção da norma em Moçambique, e por extensão nos outros países africanos com o Português como língua oficial, reveste-se de certa complexidade. Assumiu-se no período inicial após a Independência em 1975, embora não de forma explícita, que a norma na Educação era a norma do Português de Portugal. Na prática, o que se passou foi que, naturalmente, a norma foi sendo ditada, em larga medida, pelo modelo que o próprio professor na sala de aulas constituía. E como para a maioria dos professores a Língua Portuguesa não é nativa e é enfaticamente uma língua segunda, tornava-se difícil fazer corresponder o nível de intenções com o da realidade. É certo que diversos manuais foram sendo elaborados na perspectiva de língua segunda e que vários foram os professores que, nesta ótica, foram recebendo a sua formação. Contudo, a questão da norma foi e continua a ser secundarizada e mesmo evitada pelo setor educacional.

O problema, a meu ver, é que o Português, em contextos de língua segunda, tem dois papéis em permanente conflito. Por um lado, deve servir como

língua franca ao nível do país, desenvolvendo-se como uma variedade que emerge com traços de identificação localizada. Por outro lado, a variedade emergente não pode deixar de servir como veículo de comunicação internacional, designadamente com os outros Estados do Círculo Exterior (como Angola ou Cabo Verde) e com os Estados do Círculo Interior (Brasil e Portugal), para usar, por analogia, a teoria dos três círculos concêntricos (Interior, Exterior e de Expansão), aplicados à Língua Inglesa por Kachru (1985). Assim, os falantes do Círculo Exterior desejam ter um Português que seja seu, como símbolo de unidade e de nacionalidade, e que seja distinto de outras variedades. Por sua vez, desejam que a sua variedade seja suficientemente inteligível ao nível da comunicação com o exterior, partilhando com as demais variedades um certo grau de homogeneidade. Em suma, uma variedade que funcione como instrumento de identificação e de comunicação, por um lado, à dimensão local, tanto entre falantes não-nativos como entre não-nativos e nativos, e por outro lado, tanto entre não-nativos como entre não-nativos e nativos, à esfera transnacional.

Um dos inconvenientes da teoria de Kachru é que coloca os falantes nativos e os países falantes da língua como língua materna no centro da utilização global da língua (no caso vertente, o Português) e, por implicação, a fonte de modelos de correção, o *pool* dos melhores professores e ponto de partida para bens e serviços para os falantes e países da periferia. Mesmo que em termos da analogia feita entre os modelos para o Inglês e Português se faça o reparo que no estádio atual o Círculo do Interior (o dos falantes-nativos), no caso do Inglês, é ocupado por uma minoria relativamente ao Círculo Exterior (dominado, sobretudo, por falantes L2), isto tudo ao inverso da situação referente ao Português, a teoria dos três círculos concêntricos terá dificuldade em enquadrar os falantes L2 com proficiência e fluência idênticas às de falantes LI, e sobretudo, quando a fluência incorpora um nível muito avançado no manejo da idiomaticidade. O domínio discursivo do Português L2, tanto formal (construção/percepção do texto) como funcional (uso e percepção do uso no funcionamento do texto no contexto da comunicação), pode variar da extrema fluência a uma proficiência mais reduzida e a um domínio de

língua pobre, em que algum domínio discursivo se cinge praticamente apenas a considerandos do formal.

Para alguns moçambicanos, a língua materna é o Português, para outros, o Árabe e várias línguas asiáticas, mas para a esmagadora maioria as línguas maternas são as línguas bantu, família de línguas falada nas regiões equatorial e austral de África. O termo *bantu*, que se refere a relações genéticas e tipológicas com enfoque em classes nominais, foi cunhado por W.H. Bleek em 1862 para significar pessoas, povos (a raiz *-ntu*='homem' e o prefixo *ba*='plural'). É aplicado ao principal grupo da maior família linguística africana, a do Níger-Congo, uma das mais importantes famílias do mundo, englobando cerca de 500 línguas bantu faladas por mais de 100 milhões de pessoas.

As principais línguas bantu de Moçambique das 22 que identifiquei, isto é, as línguas com o maior número de falantes são o Emakhuwa com uma percentagem superior a 25% do total da população moçambicana, o Xichangana (11%), o Cisena (9%), Elomwe (8%), o Echuwabo (7%) e o Cishona (6.5%). O Português, como língua materna, representa 6%. Um dia, um aluno perguntou a uma amiga linguista que eu acompanhava, por que é que havia tanta língua em África. Ela respondeu que havia todas essas línguas por que Deus tinha punido a vaidade do homem que queria chegar aos céus através de Babel, que esses falares eram uma espécie de maldição. Tendo achado isto interessante, procurei interpretar a pergunta e a resposta o que me levou (Lopes, 2004a) a escrever o capítulo sete do livro *A batalha das línguas*, livro publicado em 2004. Essencialmente, adotei uma abordagem tauteológica, face a um tal enquadramento religioso e mitológico da questão da babelização ou desbabelização da Humanidade.

Eu acredito que, longe de ser uma força que divide e enfraquece os elos que sustentam a nação e as relações de identidade política, o pluralismo linguístico oficial é o mais poderoso veículo em direção ao pleno desenvolvimento; e o argumento, por vezes colocado, de que a unidade nacional num país multilíngue requer uma política linguística e uma planificação linguística monolíngue é um mito. Do mesmo modo que a ecologia nos mostra que a sobrevivência biológica é essencialmente possível através de uma variedade de formas, por

que razão é que políticas multilíngues oficiais haveriam necessariamente de tornar as nações e os Estados mais vulneráveis?

Prevejo, assim, que o fator-língua venha, num futuro não distante, a constituir-se em suporte da diversidade e que a unidade, incluindo a unidade nacional, venha a ser assegurada pela comunicação traduzida. É muito provável que a situação do homem unilíngue do amanhã venha a encontrar paralelo na situação do analfabeto de hoje.

E, neste contexto, há uma variedade de temas de primeira linha no âmbito das ciências sociais e humanas quando se pretende estudar a Língua Portuguesa, como por exemplo a história da língua, a promoção e manutenção da língua, a educação e os meios de comunicação de massas, o colonialismo e o pós-colonialismo, a globalização e a hegemonia cultural, o monolíngüismo, o multilingüismo e o multiculturalismo, entre outros.

~ Multiculturalismo e multilingüismo

O segundo desafio da presente comunicação tem exatamente a ver com o conceito de multiculturalismo, naturalmente associado ao de multilingüismo, sobretudo, no que toca ao seu impacto educacional e à forma como está a ser posto em prática através do modelo educacional bilíngue no contexto multicultural de Moçambique. Este desafio é provocado por problemáticas em torno do sistema ecológico linguístico de Moçambique (milando) e sobre o papel do Português no contexto da globalização (timaka).

O conceito de multiculturalismo tem-se prestado a diversas interpretações e variados entendimentos. Em certas sociedades do mundo pós-colonial, o conceito de sociedade multicultural significa, por um lado, a manutenção de uma cultura ou culturas dominantes sobre as outras culturas, isto entendido, regra geral, como culturas das *minorias* e, por outro lado, a aceitação dessas mesmas culturas. Por vezes, questiona-se essa aceitação, reivindica-se um projeto cultural plural assente no princípio de que nenhuma cultura é superior a outra, nenhuma cultura é mais verdadeira ou tem mais valor que outra e que, por isso, vale a pena tentar pôr juntas, num todo heterogêneo, formas

culturais diversas, sem perda e sem conflito significativo. A oposição ao multiculturalismo é, em parte, alimentada por sentimentos de que as minorias ocupam demasiado espaço, estão indo mais longe do que deviam e que estão, por um lado, a exceder as formas limitadas de autonomia que o conceito de multiculturalismo impõe e, por outro lado, a complicar a homogeneidade que este conceito pretende conter. Em determinados contextos de algumas ex-potências coloniais, como no caso da Inglaterra, assume-se que a nação é suficientemente tolerante em relação a pessoas com diferentes modos de vida, diferentes filosofias e crenças, mas que, em contrapartida, requer a mesma tolerância e respeito para com o modo de vida britânico. Há inclusive esforços no sentido de se substituir o discurso considerado desatualizado e desacreditado do multiculturalismo por novas formas que, reconhecendo a diferença, esta seja reconciliada com um enfoque mais vigoroso na coesão. Seja como for, muito mais reflexões são necessárias sobre este discurso que não está também desligado de considerandos em torno da ideologia, raça, tribo, cultura e identidade, entre outros. É claro que estas incertezas têm implicações na aplicação do modelo educacional em vigor, incluindo no que diz respeito à preparação de programas, manuais e unidades didáticas escolares no contexto da educação bilíngue recentemente introduzida em Moçambique. E ao discutir estas questões no âmbito do sistema ecológico linguístico de Moçambique que faz fronteiras com seis países de língua oficial inglesa não se pode escapar à abordagem da problemática da substituição ou não da Língua Portuguesa pelo Inglês, na sequência dos debates que tiveram lugar na imprensa nacional e estrangeira e, sobretudo, após Moçambique ter aderido à Commonwealth.

O meu ponto de partida é que o argumento a favor da utilização do Inglês em vez do Português porque a nação se comunicaria de modo mais efetivo através dessa língua com os países vizinhos e com o mundo em geral não é sustentável. O argumento do Inglês como Língua Internacional (EIL) é, sobretudo, em minha opinião, um argumento para o ensino da língua e não um argumento que vise a sua eventual utilização como meio de comunicação em Moçambique. Tenho defendido que uma língua não é uma parte isolada de um sistema ecológico complexo, mas, sim, e necessariamente, parte integrante do mesmo.

O sistema ecológico do Português estende-se através dos Estados africanos que têm o Português como língua oficial (Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe) e penetra nos Estados e comunidades espalhados pelo mundo – não apenas os Estados que empregam determinados modelos nativos de língua (os casos de Portugal e Brasil), mas também os Estados, regiões e comunidades como Timor-Leste, Macau, Goa, Damão e Diu, faixas ao longo do estreito de Malaca e comunidades dispersas por diversos pontos do globo, incluindo importantes núcleos da África Austral.

Ao reconhecer que o Português é uma língua pluricêntrica, não idêntica nas suas variedades metropolitanas, e ao reconhecer que cada um dos centros cria uma pressão na direção da sua variedade – não apenas lexical, mas também fonológica, morfológica, sintática semântica e discursiva – e que estas pressões se exercem tanto diacrônica como sincronicamente, logicamente se deduz que as influências do Português sobre as variedades emergentes do Português dos cinco Estados africanos e sobre as línguas indígenas neles faladas são extremamente complexas. E o que constitui o cerne nesses processos de contato e de influências linguísticas? Em meu entender, esse cerne reside no âmbito dos registos de uma língua.

Argumento que a influência de uma determinada língua sobre qualquer outra depende significativamente dos registos que ocupa. A linguagem de casa, a linguagem da escola e a linguagem religiosa são exemplos de registos-chave. Quando uma língua externa captura, por exemplo, o registo do ritual religioso (manifestado em atos como a oração, o nascimento, o batismo, o casamento, a morte etc.) a língua interna fica em risco. Durante a gradual expansão do Protestantismo através de áreas célticas da Bretanha nos séculos XVIII-XIX, o clérigo falante monolíngue da Língua Inglesa foi substituindo as línguas célticas da Escócia, Irlanda e País de Gales. Outros registos importantes estão associados ao negócio e comércio.

No caso de Moçambique, enquanto os registos-chave se mantiverem na Língua Portuguesa ou na Língua Portuguesa em coabitação oficial com as línguas bantu, é muito pouco provável que a Língua Inglesa venha a ter um impacto determinante no país. Mas caso o inglês conseguisse capturar os

registos-chave, a Língua Portuguesa ficaria então em risco. Naturalmente, semelhantes relações em termos do controle de registos também existem entre a Língua Portuguesa e as línguas bantu. Um exemplo é o da crescente utilização alternada do Português e das línguas bantu em cultos religiosos cristãos.

A história do processo de globalização do Português é, por vezes, entendida como sendo eurocêntrica e, outras vezes, como americocêntrica e triunfalista, apesar de vários protestos em contrário. Alguns académicos ignoram o fato de estarem a crescer as desigualdades globais e locais e ignoram ainda que o sistema global está a produzir efeitos ecológicos e culturais de difícil aceitação. Não veem nenhuma relação causal entre a crescente influência do Português e a probabilidade da morte ou gradual desaparecimento de outras línguas. Muitas questões éticas estão diretamente relacionadas com o Português no mundo, a sua conceitualização, formas e funções, como, por exemplo, a relação assimétrica entre o trabalho de peritos dos países mais desenvolvidos e dos peritos dos menos desenvolvidos. Seria contraintuitivo não ouvir mais vezes os estudiosos oriundos de sociedades multilíngues, que também têm ideias e experiências sobre políticas educacionais e culturais de natureza mais global para partilhar e discutir com os seus colegas de sociedades menos plurilíngues.

É inegável que a Língua Portuguesa é importante no mundo porque pode abrir várias portas, só que não sabemos exatamente como e porquê precisa de o fazer e quais são as implicações para as outras línguas do sistema ecológico. E quanto à expansão do Português, não implicará esta língua necessariamente uma redução da sua relativa importância em termos globais? Estas questões talvez possam, de forma exploratória, conduzir-nos a perguntas do tipo:

- Quantos moçambicanos falarão Português em 2050?
- Que papel o Português desempenhará nas suas vidas? Desfrutarão dos ricos recursos culturais que a língua proporciona ou simplesmente utilizarão o Português como língua veicular?
- Que efeitos terá a globalização econômica na demanda pelo Português?
- Será que a evolução de blocos regionais, como por exemplo a SADC – Comunidade do Desenvolvimento da África Austral – ocorrerá no sentido

da promoção de línguas francas que desafiam a posição do Português em Moçambique?

– Como é que o Português pode contribuir para a modernização econômica de um Moçambique mais industrializado?

– Será que a expansão do Português pode vir a provocar a extinção de várias línguas bantu em Moçambique?

– Será que o Português se revelará, ao longo deste século, ser um recurso importante para Moçambique, proporcionando-lhe vantagens econômicas perante outros concorrentes africanos agressivos?

– Quando se começará a estudar Literatura em línguas bantu, prevendo-se mesmo o recurso à Literatura estabelecida de países vizinhos que partilham a língua bantu em questão?

O Português no futuro, tal como no passado, passará por três tipos de mudança. Em primeiro lugar, e embora falantes ou comunidades possam ser afetados de modo diferente, ocorrerão certamente mudanças na própria língua. Em segundo lugar, haverá uma mudança de estatuto, uma vez que o Português poderá vir a adquirir significados e padrões de uso diferentes no seio de falantes não-nativos ou poderá mesmo ser usado para um leque maior de funções sociais. Em terceiro e último lugar, o Português poderá ser afetado por mudanças quantitativas, como, por exemplo, o número de falantes, a proporção de revistas científicas e publicações acadêmicas e o nível de utilização da língua na comunicação por meios informáticos. É mais ou menos aceite entre vários especialistas que alterações linguísticas assinaláveis requerem três a quatro gerações de amadurecimento e consolidação, o que significa que os atuais sinais iniciais de mudança precisariam talvez de um período de 150 anos para a sua maturação.

Vejo o Português como uma mais-valia para o moçambicano também pelo fato de servir como tampão numa região de expressão inglesa que circunda o país, em certa medida demarcando-o regionalmente dos seus *irmãos*, proporcionando-se, assim, maior privacidade (muitas vezes indispensável) e uma maior autonomia relativa. Ou seja, uma língua que proteja e simultaneamente abra horizontes e espaços novos no continente africano e também em outros continentes.

Imperativo didático-cognitivista

O terceiro e último desafio, especialmente virado para o futuro, é do foro pedagógico-didático e é provocado por problemáticas envolvendo o imperativo cognitivista no processo de ensino-aprendizagem e na pesquisa, assim como no desenvolvimento de práticas discursivas (em parte timaka e em parte milando).

A futurologia é uma área do conhecimento em que praticantes-futurologistas como quiromantes, adivinhos, curandeiros etc., tradicionalmente utilizam dados empíricos. Nos dias de hoje, temos os consultores, uma forma moderna paralela. Mas os futurologistas dão-nos uma valiosa lição, porque as suas previsões assentam em dois mecanismos fundamentais: em primeiro lugar, e de forma emblemática, as previsões têm por base interações com o cliente, as quais fornecem muitos elementos úteis ao praticante. Em segundo lugar, e através do mesmo processo, os clientes normalmente dão as suas próprias interpretações, traindo os seus receios e desejos e fornecendo, assim, ao praticante-futurologista a informação necessária.

Em vários contextos locais, sobretudo no campo e em regiões periféricas urbanas, talvez a forma mais popular de futurologia, a qual congrega ideias complexas acerca da sociedade, esteja assente na função e intervenção do *nyanga* e do *nyanga-muloyi* – autênticos comunicadores que envolvem o cliente com a sua narrativa persuasiva. O *nyanga* é uma espécie de curandeiro; um indivíduo conhecedor de plantas e técnicas de valor terapêutico; o *nyanga-muloyi* é um tipo de curandeiro-feiticeiro; um médico tradicional-feiticeiro; *muloyi* é o feiticeiro causador de malefícios a terceiros; segundo certa tradição, acredita-se que a qualidade de se ser *muloyi* é natural, sendo habitualmente transmitida ao recém-nascido pela avó-paterna como dom inalienável; para além do que o *nyanga* costuma fazer, o *nyanga-muloyi*, que se distingue do *muloyi* por não nascer feiticeiro, ocupa-se também do sobrenatural; acredita-se que ele provoca benefícios ou malefícios, podendo também esconjurar malefícios; para a resolução de um problema-timaka há moçambicanos que procuram o *nyanga-muloyi*. Na preparação do primeiro Léxico de Usos do PM (*Moçambicanismos* de Lopes et

al.), a equipa de investigação socorreu-se, em diferentes momentos, deste tipo de entidades para elicitare informação útil, incluindo e sobretudo dados para uma definição mais exata dos itens linguístico-discursivos e contextos socio-culturais em que ocorrem. Nestas incursões, a equipe não se apercebeu de ter sido tocada por nenhuns *chipocos*, que são espíritos utilizados pelo feiticeiro nas suas práticas, acreditando-se que esses *chipocos* obedecem às suas instruções com vista a possuir as vítimas para as atormentar, mas também apoiando, algumas vezes, um determinado trabalho, como acontece com o da *machamba*, com as terras de cultivo. Do inglês *spook*, que significa fantasma, o conceito e o termo entram no Fanagaló (um *pidgin* usado nas minas sul-africanas) e deste passam, ao longo do tempo, para o Xichangana, na forma *xipoko*, e finalmente desta língua para o PM (*chipoco*). Claro que também há muitos termos nas línguas bantu que foram tomadas de empréstimo do Português e, por vezes mesmo, ocorrendo dois empréstimos de diferente proveniência linguística para o mesmo item, como por exemplo, na língua Emakhuwa os termos *esokisi* oriundo do Inglês e *emeya* do Português.

Por um lado, o uso do Português como língua franca global requer inteligibilidade e a manutenção aceitável de *standards*. Por outro lado, a adoção crescente do Português como língua segunda, assumindo formas localizadas, vai muito provavelmente conduzir a certa fragmentação. Creio já não ser o caso – se alguma vez o foi – do Português ser a língua que unifica todos os que a falam. Estas tendências, em concorrência, darão origem a contextos menos previsíveis nos quais se aprenderá e utilizará a Língua Portuguesa. Não há, pois, maneira, em minha opinião, de prever com precisão o futuro do Português pelo fato da sua expansão e permanente vitalidade serem dinamizadas por essas forças contraditórias. A probabilidade que os elementos que dificilmente controlamos nos reserva é talvez que o futuro do Português será bastante complexo e eminentemente plural.

Entendi a babelização e tudo o que se passou depois de Noé como acontecimentos positivos, como o início da maravilha que julgo ser o multilinguismo. Aliás, somos permeados pelo singular e pelo plural da gramática da escola à forma de estarmos no trabalho e na vida. De resto, o que me parece

mais importante não são tanto as interpretações e as respostas que se buscam. O que se diz hoje vale, em geral, pouco no amanhã; quase tudo se transforma e se refaz. O que se diz hoje, em qualquer que seja a língua, soará, muito provavelmente, a um estranho dialeto da língua que agora estou usando. Será que no ano 3000 o meu clone, ao regressar ao passado e desejar transmitir telepaticamente partes desta fala para o diário *Folha de São Martinho do Bilene* em Marte, o faria usando largamente as palavras e construções da língua que agora estou a usar? Muito provavelmente que não. Mesmo a palavra e o conceito de *evoluir* evoluirá ou evolucionará.

Há uma necessidade crescente de se desenvolverem técnicas que permitam comparar e contrastar as línguas tanto translinguística como transculturalmente. E ao relacionar o domínio da língua com o da cultura, qual é a área que é de difícil tradução? Precisamente, a área da idiomaticidade. E porquê? Porque é a área da linguagem que está mais próxima da cultura. Por exemplo, o idiomatismo numa cultura é muitas vezes expresso de forma diferente noutra cultura. A semelhança do significado (isto é, o significado do idiomatismo) é frequentemente o critério principal das análises contrastivas, ou seja, a base para a comparação interlíngua, o *tertium comparationis*, como é conhecida. O equivalente Xichangana de *não há rosas sem espinhos* é “a kuna nhlanga yo kala ngati”, que traduz por *não há tatuagem sem sangue* (Lopes, 2009:75). Desde há muito que o conhecimento do código é condição suficiente para a comunicação, visto que não pode haver comunicação verbal sem o código. Mas também se sabe que não é a língua em si que comunica e que, por isso, o conhecimento do código não é mesmo condição necessária para que a comunicação ocorra. Para que os falantes se comuniquem com sucesso, eles deverão, para além do conhecimento partilhado do código linguístico, possuir um conhecimento partilhado das convenções retóricas e de outras dimensões não-linguísticas da experiência, incluindo o seu nível literário, a visão do mundo, as estruturas cognitivas *schemata*, no sentido mais piagetiano, e a capacidade de identificar os constrangimentos socioculturais que, em parte, determinam o *que* e o *como* o falante/escrevente pretende comunicar. Dito de outro modo em relação ao impacto que os fatores culturais e sociais exercem nos traços formais e

funcionais do Português-Moçambicano. Os traços formais da língua reportam-se à forma como esta existe, reportam-se à sua gramaticalidade e envolve a aquisição de uma habilidade na utilização das regras dessa gramaticalidade. Os traços funcionais têm a ver com o uso que o falante/escrivente faz dessas regras no ato de comunicação, ou seja, ele ou ela adequa o que pretende comunicar, ajustando essa intenção no contexto e em face dos constrangimentos em que a língua funciona. Naturalmente, as pressões culturais, sociais e outras do meio em que vivemos e interagimos vão moldando a linguagem formal no seu sentido mais abstrato e moldando a linguagem funcional no seu sentido mais prático.

A produção do primeiro Léxico do PM, que se intitulou *Moçambicanismos*, forneceu-nos cinco conclusões teórico-práticas principais, a saber: 1. Que o Português é uma língua de múltiplas identidades e tradições e que, por isso, é importante desenvolver sempre uma percepção contrastiva entre traços e elementos do PM e de outras variedades, incluindo o Português-Europeu (PE) e o Português-Brasileiro (PB). 2. Que o PM é uma variedade em rápida evolução, alimentando-se, em grande medida, do substrato bantu e da forma como a juventude, em particular, a vem moldando nos últimos anos. 3. Que se desmistificou o sentido originário de pertença de certas palavras, expressões e construções, quer se pensasse que a origem era local nuns casos, quer se pensasse que a origem era exógena, em outros casos. 4. Que, em relação ao tratamento funcional das vedetas, é preciso continuar a sofisticar a grelha de análise macrolinguística, isto é, com enfoque na idiomaticidade, retórica e discurso para melhor entender as realizações formais do PM. 5. Que trabalhos deste tipo ou similares são muito complexos, não têm nunca fim, dão-nos sempre a sensação de ficarem incompletos; e neste contexto, bem haja a colega Nancy Arakaki que, no ano passado em Maputo e agora pesquisando na PUC-SP, vai colocando pedra sobre pedra neste enorme edifício em construção. O trabalho de feitura de um 'Léxico de Usos' ou de um dicionário ou de outra índole neste domínio requer muita humildade porque trata de largas porções da vastidão da linguagem humana. É provavelmente um trabalho tão penoso como tentar contar todas as estrelas do céu a olho nu.

~ Em jeito de conclusão

A situação colonial tornou extremamente difícil a coabitação do Português com as línguas bantu, com o Árabe e línguas asiáticas, resultando na hegemonia da Língua Portuguesa e na desvalorização das línguas que, pelo menos, a deveriam ter acompanhado. Defendo, por isso, e mesmo para a sua própria defesa, que a Língua Portuguesa deva, tanto quanto possível, incorporar nos seus programas de língua e cultura ações conducentes à proteção das línguas indígenas com que coexiste. Trata-se, afinal, de um ato dos direitos humanos linguísticos, um ato de justiça para com as línguas que transitam para uma situação real de coabitação, partindo de um passado de negação e repressão.

Aos aprendentes do Português de hoje, que não é propriedade de ninguém, mas sim de todos os que a falam e que com ela se identificam, a didática deve também ensinar uma nova habilidade para além das quatro tradicionais, como o *propus* há uns tempos atrás (Lopes, 1997:74). À medida que, a nível da percepção e produção, aprendem a processar a língua falada e escrita, eles devem adicionalmente adquirir a capacidade de compreenderem e aceitarem o outro e a sua cultura – esta é uma habilidade, muito rara hoje em dia, mas fundamental. As tradições, os hábitos e os costumes não podem ser usados apenas como pano de fundo e recurso através dos quais se adquirem capacidades linguísticas e comunicativas. E, naturalmente, uma tal habilidade deverá, de forma crescente, estar associada a um contexto em que as várias línguas faladas pelos moçambicanos gozem dos direitos de língua oficial, o caminho correto para a revitalização, modernização e promoção explícita destas línguas num quadro de uma política linguística de promoção orientada para a manutenção. (Lopes, 2004b:171) Arrisquei anteriormente que Babel poderia ser interpretada como bênção e não maldição. E ousaria dizer que os Estudos da Língua Portuguesa e os da Ciência da Linguística Aplicada deveriam contribuir para a promoção da diversidade linguística e cultural e para a promoção da compreensão e tolerância intercultural – desafios importantes para este milênio, no âmbito dos três desafios-mãe de natureza atitudinal, ideológica e pedagógica aqui tratados.

Bibliografia

- ASCHROFT, B., Griffiths, G. e Tiffin, H. (2002) *The Empire Writes Back*. Londres: Routledge.
- AZEVEDO, M.M. (2005) *Portuguese: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KACHRU, B.B. (1985) Standards, codification and sociolinguistic realism: The English language in the outer circle. In R.Quirk e H.G. Widdowson (eds.) *English in the World: Teaching and Learning the Language and Literatures* (pp. 11-30). Cambridge: Cambridge University Press.
- KITOKO-Nsiku, E. (2007) Dogs' languages or people's languages? The return of bantu languages to primary schools in Mozambique. *Current Issues in Language Planning* 8 (2), 258-82.
- LARSEN, I. (2003) O império português responde por escrito ou estamos numa *nice* – sobre a situação luso-africana na perspectiva dos estudos de pós-colonialismo. *Folha de Linguística e Literatura* 5, 6-13. Também na seção 'Publicações' do website universitário moçambicano www.flcs.uem.mz
- LENTIN, A. e Titley, G. (2011) *The Crises of Multiculturalism*. Londres: Zed Books.
- LOPES, A.J. (2009) A cross-linguistic and cross-cultural study of idioms in Portuguese, English and Shangaan. In A.J. Lopes e G.Firmino (orgs/eds) (2009), (pp. 69-78).
- _____. (2006) Reflexões sobre a situação linguística em Moçambique. In R.Chaves e T. Macêdo (orgs) *Marcas da Diferença: As Literaturas Africanas de Língua Portuguesa* (pp.35-46). São Paulo: Alameda.
- _____. (2004a) *A Batalha das Línguas: Perspectivas sobre Linguística Aplicada em Moçambique / The Battle of the Languages: Perspectives on Applied Linguistics in Mozambique*. Maputo: Imprensa Universitária.
- _____. (2004b) The language situation in Mozambique. In R.B.Baldauf e R.B. Kaplan (eds) (2004) *Africa, vol.1, Botswana, Malawi, Mozambique and South Africa* (pp.150-96). Clevedon, UK: Multilingual Matters.
- _____. (2002) O Português como língua segunda em África: Problemáticas de planificação e política linguística. In M.H. Mateus (ed.) *Uma Política de Língua para o Português* (pp. 15-31). Lisboa: Edições Colibri.
- _____. (1998) English in Mozambique: Jogging the collective memory. *Op. Cit.: Uma Revista de Estudos Anglo-Americanos / A Journal of Anglo-American Studies* I, 39-45.
- _____. (1997) *Política Linguística: Princípios e Problemas / Language Policy: Principles and Problems*. Maputo: Livraria Universitária.

- LOPES, A.J. Siteo, S. e Nhamuende, P. (2002) *Moçambicanismos: Para um Léxico de Usos do Português Moçambicano*. Maputo: Livraria Universitária.
- _____. e Firmino, G. (eds) (2009) *Linguística, Diversidade Cultural e Integração Regional/Linguistics, Cultural Diversity and Regional Integration*. Maputo: Imprensa Universitária.
- MABASSO, E. (2012) A Língua Portuguesa em contextos multilíngues: Desafios colocados pela integração regional na SADC. Comunicação apresentada ao Seminário Internacional 'Idiomas como Vectores da Integração Regional na SADC', Gaborone, 15 e 16 de Março de 2012.
- ROBINSON, C.D. (1993) Where linguistic minorities are in the majority: Language dynamics amidst high linguistic diversity. *AILA Review* 10: 52-70.

Segredos do outro lado: Ana Maria Machado e a diáspora africana no Brasil

LILIAN PASSOS WICHERT FEITOSA

Segredos são estratégias úteis ao enredo de qualquer tipo de Literatura e a literatura infantil não é exceção a esta regra. Seja em histórias de estilo policial ou em outros gêneros, as crianças são sempre cativadas pelo desejo de descobrir os segredos ou mistérios inseridos nos enredos de seus livros favoritos. Na Literatura da diáspora africana no Brasil produzida por Ana Maria Machado, segredos e mistérios tornam-se estratégias chaves para explorar vários aspectos da história dos afro-brasileiros e sua conexão com a África.

Ana Maria Machado é uma das autoras infantojuvenis brasileira mais conhecida internacionalmente. Ela já publicou mais de uma centena de livros infantojuvenis e também romances e livros de ensaios. Muitos de seus livros infantis foram traduzidos para o espanhol e alguns para o inglês, francês e outras línguas. No ano 2000, a obra de Ana Maria Machado foi reconhecida internacionalmente, quando ela recebeu o Prêmio Hans Christian Andersen de autoria. Este prêmio é concedido bianualmente a um autor e um ilustrador

Leciona Português e Literatura Brasileira na University of Virginia e na James Madison University no Estado da Virgínia, Estados Unidos. Concluiu seu doutorado em Literatura Comparada na Universidade do Massachusetts Amherst em 2008 com a dissertação intitulada *Escritoras brasileiras mulheres em inglês: A tradução de cultura e gênero em obras de Clarice Lispector, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Machado*. Este artigo foi previamente publicado na revista de literatura infantojuvenil africana *Sankofa* em 2006.

infantojuvenil pelo International Board of Books for the Young's (IBBY) e uma outra escritora brasileira, Lygia Bojunga Nunes, recebeu este prêmio em 1982.

Este artigo analisa quatro livros de Ana Maria Machado, um livro infantil ilustrado e três romances infantojuvenis que tratam de temas afro-brasileiros e que são exemplos genuínos da “literatura negra” brasileira, de acordo com uma análise que desenvolvi em um artigo anterior no qual proponho que o conceito de “literatura negra” desenvolvido por Zilá Bernd pode ser aplicado a livros infantis que “contribuem para uma construção de uma identidade Negra resgatando a herança africana e afro-brasileira e denunciando preconceito racial” (Feitosa 59). Os livros de Ana Maria Machado têm por objetivo resgatar a história da diáspora africana no Brasil, um assunto que é, por vezes, esquecido ou não é discutido com a frequência desejada, assim como denunciar e lutar contra atitudes racistas contra pessoas afrodescendentes. O primeiro livro é *Do outro lado tem segredos*, uma obra bela e poética na qual a personagem principal, um menino, se conscientiza de seus laços com a África. A segunda obra a ser analisada, o livro infantil *Menina bonita do laço de fita*, foi traduzido, para o espanhol, inglês e francês (entre outras línguas), tendo sido publicado em 1996, nos Estados Unidos e, em 2003, na França. *Menina bonita do laço de fita* conta a divertida história de uma linda menina negra e a admiração que um coelho branco tem por sua beleza. O terceiro livro é *O mistério da ilha: Mandingas da ilha Quilomba* no qual a atitude mandona e o preconceito de um menino branco são abordados de uma maneira muito delicada com a misteriosa aparição de uma comunidade afro-brasileira utópica. A última obra a ser analisada é *Do outro mundo*, que também foi traduzida para o inglês em 2003. Este romance infantojuvenil enfatiza a necessidade de nunca nos esquecermos da crueldade e barbaridade da escravidão africana no Brasil através das aventuras “do outro mundo” de um grupo de crianças.

Segredos constituem o tema ou o fio comum que une estes quatro livros de Ana Maria Machado sobre a diáspora africana no Brasil. De acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, a palavra “segredo” significa, entre outras coisas:

“1. aquilo que a ninguém deve ser revelado, que é secreto, sigiloso; 2. o que há de mais escondido; o que se oculta à vista e ao conhecimento; 3. sentimento íntimo que não se comunica a outrem; 4. o que se diz ao ouvido de outrem, em voz baixa; confidência, confissão; 5. silêncio ou discrição acerca do que nos foi confiado ou que a outrem se confiou; 6. o sentido, o significado oculto de algo; 7. aquilo que não foi divulgado; 8. causa ou razão desconhecida, secreta, misteriosa; 9. meio oculto, processo particular e eficaz para alcançar um objetivo; maneira especial para conseguir um dado efeito; 10. lugar retirado e oculto; recesso, esconderijo (...).” (2.535)

Os livros de Ana Maria Machado envolvem vários destes significados e diferentes tipos de segredos: um local secreto, segredos sobre a cor da pele, raça, família e origem; segredos sobre o passado e a história de um edifício e de um pedaço de terra. Há também segredos do outro lado — seja este “outro lado” generacional, geográfico, ou temporal: crianças de um lado e pais e/ou avós do outro; o Brasil, de um lado do Atlântico, e a África, do outro; a vida presente, de um lado, e a passada, do outro. Há segredos revelados de maneira muito bela e outros de modo assustador, todos ensinando aos protagonistas, bem como aos leitores, sobre a história e as consequências da diáspora africana em um contexto brasileiro e encorajando-os a valorizarem a história e os elementos culturais que este evento trouxe para suas vidas. Depois de analisar cada livro separadamente eu concluo a análise com uma comparação da natureza dos segredos e o que estes ensinaram aos protagonistas.

~ Reconhecendo a existência do “outro lado”

Do outro lado tem segredos é o melhor livro para se começar, porque ele apresenta os primeiros passos de reconhecimento de uma consciência nascente da diáspora africana brasileira e suas consequências. É uma história de amor, ou pelo menos torna-se uma e assim termina, mas o foco é a busca da personagem principal pelos “segredos do outro lado”.

Por causa de seu contato com a sua avó, suas perguntas sobre um festival folclórico (a Congada), e sua curiosidade para saber o que está do outro lado do oceano Atlântico, o protagonista Bino (apelido de Benedito, um nome muito significativo para os afro-brasileiros) vagarosamente se torna consciente de que seus ancestrais vieram da África como escravos. O livro ilustra de maneira muito bela como ele entra em contato com suas raízes através da Congada.¹ Congos ou Congadas, cujos nomes derivam da palavra Congo, são uma das muitas tradições e manifestações folclóricas com temática africana que apareceram no Brasil desde o início da escravidão africana no século XVI e que são celebradas até hoje em muitas cidades costeiras do Brasil, particularmente durante a festa de São Benedito e a época do Natal. São Benedito era um italiano de Palermo na Sicília e seus pais eram escravos africanos da Etiópia. Também conhecido como Benedito, o Mouro (*il Moro*), e Benedito, o Africano, ele é considerado o santo-patrono dos afro-brasileiros e é venerado em todo o país. A dança da Congada inclui uma “guerra” entre vários grupos africanos ou africanos ou mouros e cristãos. Ela também envolve a coroação de um rei, sua corte e vassalos.

Enquanto as pessoas de sua vila se preparavam para a celebração da festa de São Benedito e a Congada, Bino ficava mais e mais intrigado com suas perguntas sobre o que havia do outro lado do mar. Ele perguntou para sua avó que disse algumas coisas sobre ler os búzios e palavras que soavam engraçadas como “Luanda” e “Angola.” Bino queria saber “Coisas do mar e da estrela, do búzio e da gamela, do que a gente vê e do que fica do outro lado e que ninguém sabe.” (21). Ele então perguntou a um homem da vila, Mané Faustino, que lhe disse que nunca tinha ido ao outro lado, mas que quando criança, ele tinha conhecido “muita gente que era filha de gente que tinha vindo de lá” (26). Quando Bino e seu amigo Dílson ficaram mais curiosos para saber como estas pessoas tinham vindo e o que elas tinham a contar sobre isto, Seu Mané disse-lhes que era “coisa triste,” mas eles insistiram que ele lhes desse mais detalhes e então ele falou:

¹ Algumas outras danças folclóricas afro-brasileiras são Bumba-meu-boi, Carvalhada, Marujada e Reisado.

“Coisa triste da viagem, do cativo, dos maus-tratos. Pai para um lado, filho para o outro, pancada, todo mundo sem entender nada do que estava acontecendo, tudo amontoado no porão, preso com corrente, sem saber para onde ia, sem querer comer para ver se morria de uma vez e acabava aquele inferno... Coisa triste... Não é bom lembrar.” (26-27)

Quando Bino perguntou sobre a vida no lugar de onde eles tinham saído, seu Mané respondeu “Coisa boa... Terra do rei... E todo mundo solto trabalhando junto, comendo junto, fazendo festa... Tinha até reis...” (27). Bino ficou perplexo em saber que os reis não puderam resgatar as pessoas porque eles tinham vindo para este lado também e todos tinham sido separados. Seu Mané não queria mais falar sobre este assunto e eles voltaram para casa.

Enquanto Bino observava com muita atenção os cantores e instrumentistas praticando as músicas da celebração da Congada, ele soube “que os segredos do mar sagrado e os mistérios da areia dourada não iam ser descobertos assim, sem mais nem menos. E sabia que quanto mais pensava neles e conversava com as pessoas, mais ia descobrindo um pouquinho.” (36) Ele tornou-se consciente de que a chave para a revelação do segredo era pensar cuidadosamente e comunicar-se com as pessoas e foi neste momento que o irmão de Bino, o Tião, que estava vindo para a festa de São Benedito, chegou da cidade grande onde ele estudava, e então Bino pôde ter mais respostas para suas perguntas insaciáveis. Quando eles conversavam sobre o que Tião estava aprendendo na escola, Bino pediu um mapa, para que ele pudesse ver o que estava do outro lado do mar. Tião concordou que um mapa era uma boa ideia, mas disse que ele podia responder à pergunta de Bino porque ele sabia o que estava do outro lado: a África. A cabeça de Bino foi tomada por um turbilhão de pensamentos:

“Essa era nova. África. Do lado de cá tem uma praia. Do lado de lá tem uma África. A gente mora nesta praia. Os reis moravam naquela África. E os cativos ficaram espalhados por toda esta terra. (...) Todo preto do lado

de cá era de alguma família de cativo. Mas em alguma África do lado de lá antigamente havia reis. Eles vieram pra cá. (39)

E então Bino perguntou a seu irmão: “– Quando eu crescer mais, será que dá para a gente ir em alguma África?” Seu irmão achou que a pergunta era engraçada e respondeu:

“– África não é alguma, Bino. África é uma só.

– África só tem uma? – repetiu Bino, meio espantado.

– É...

– Então é igual à mãe da gente que só tem uma?

Aí Tião já respondeu sem achar graça, ficando sério e pensativo:

– É isso mesmo, Bino. A África é igual à mãe da gente. Foi de lá que a nossa gente veio.” (39-40)

Tião explicou para o Bino que a África é um grande continente e que as pessoas que vieram de lá eram de diferentes locais e foram espalhadas por todo o Brasil, quando foram trazidas para cá. Então Bino descobriu que as “palavras estranhas” que sua avó estava balbuciando referiam-se a países e lugares na África tais como Angola, Luanda, Guiné, e que mesmo o nome da *Congada* veio do Congo, um lugar na África.

A visão da África e as pessoas que vieram de lá na diáspora é apresentada de uma maneira bela e positiva neste livro através do papel do “Rei” da Congada e também pela história de Zumbi, o novo “rei” dos escravos fugidos do Brasil e de suas comunidades, os quilombos. Bino argumenta que ele quer ser um rei, ou alguém como Zumbi algum dia, já que depois da escravidão, ninguém pode saber quem os descendentes dos verdadeiros reis africanos são. Nesta história, o outro lado é claramente geográfico, significando a África. O segredo (neste caso: “desconhecido, ou escondido de todos, exceto alguns”, Houaiss, p. 2.535), é a existência da África como o local de origem dos ancestrais de uma pessoa, um fato do qual o jovem Bino se conscientiza no decorrer da história.

~ Um segredo familiar

Menina bonita do laço de fita é um livro infantil colorido e alegre que contém uma rica história. Ele começou como uma brincadeira que Ana Maria Machado e seus filhos faziam com sua filha bebê e seu coelhinho de pelúcia (ver Machado 1999), que foi então transformado em uma história em quadrinhos.² Quando ele se tornou um livro, foi editado e ilustrado duas vezes no Brasil (em 1986, ilustrações de Walter Ono e 1997, Claudius) e foi ilustrado novamente por Rosana Faría, ao ser traduzido para o espanhol e publicado na Venezuela, em 1994. Finalmente, o livro foi traduzido para o inglês, em 1996, com as mesmas ilustrações da edição venezuelana, assim como as traduções sueca e dinamarquesa, também de 1996. A tradução francesa, que foi publicada em 2002, tem maravilhosas ilustrações de Hélène Moreau.

Em *Menina bonita do laço de fita* a definição de segredo que melhor expressa o que o coelhinho queria descobrir é esta: “9. meio oculto, processo particular e eficaz para alcançar um objetivo; maneira especial para conseguir um dado efeito” (Houaiss, p. 2.535). A história começa com a descrição de uma bela menina negra cuja mãe costumava fazer trancinhas no cabelo e pendurar lacinhos na ponta (é desta descrição que vem o título do livro), os quais faziam a menina parecer com uma princesa africana. O coelho branco do vizinho da menina bonita fica tão impressionado pela beleza dela que era, de acordo com o coelho, “a pessoa mais linda que ele tinha visto em toda a vida,” que ele quer “ter uma filha pretinha e linda que nem ela”, quando ele se casar. Portanto, ele dedica-se a descobrir o segredo dela e pergunta-lhe: “Menina bonita do laço de fita, qual é teu segredo pra ser tão pretinha?” A menina não sabe a resposta correta e inventa razões tais como cair na tinta preta, beber um monte de café e comer jabuticabas, e o coelho faz todas estas coisas com resultados embaraçosos e nenhuma mudança de

² Para mais informações sobre a origem deste livro e suas traduções, consulte o *website* de Ana Maria Machado: <<http://www.anamariamachado.com/>>

cor.³ Quando ele lhe pergunta uma quarta vez, a menina está para responder algo sobre um prato de feijoada, quando a sua mãe (“uma mulata linda e risonha”) intervém e revela para o coelho a cor da pele da menina é apenas “artes de uma avó preta que ela tinha”. O coelho então encontra uma linda coelha preta para casar e eles têm inúmeros coelhinhos, incluindo uma linda coelhinha preta cuja madrinha é a menina.

Em *Menina bonita do laço de fita*, Ana Maria Machado lida com este “segredo” de uma maneira lúdica, mas, num nível mais profundo, a brincadeira pode revelar a natureza complexa da questão de raça, cor da pele, e origem familiar, já que, por muitos anos, este assunto era evitado entre brasileiros, especialmente entre brancos e negros⁴. O coelho quer saber por que a menina é tão pretinha e ela mesma não sabe por que até que sua mãe intervém e fala sobre a sua avó negra, que faz parte do livro apenas pelas ilustrações de fotos da família. Quando eu li este livro com os meus alunos de graduação (numa classe de Literatura infanto-juvenil), alguns de meus alunos, particularmente os afro-americanos, questionaram o fato de que a menina não sabia como responder esta pergunta sobre a cor de sua pele e eu tenho pensado muito nesta questão. Uma de minhas tentativas de resposta é a sugestão de que a menina talvez seja jovem demais para compreender completamente questões de raça, etnia, cor da pele e história familiar que o livro aborda de uma maneira lúdica e que pode tornar-se uma boa ferramenta de ensino para crianças bem pequenas.

A trajetória deste livro na sua tradução do português para o espanhol (na Venezuela) e então para o inglês, enfatiza a ideia de um “segredo” ainda mais,

³ A tradução para o inglês elimina as referências a xixi e cocô que se encontram no texto em português e em espanhol (e, mais tarde, também no francês). Na versão em inglês, o coelho simplesmente “vai ao banheiro,” o que é um desserviço para as crianças leitoras do livro, dado que elas riem muito e apreciam muitíssimo estas referências às necessidades fisiológicas. Ao escrever a minha dissertação doutoral, eu entrevistei a tradutora Elena Iribarren por *email* e ela disse-me que “outras alternativas foram propostas, ligadas às palavras cocô [*poop* ou *going poop*] e xixi [*pee* ou *peeing*]. Mas quando ela discuti estas palavras com os editores da Kane/Miller, eles sentiram que ‘ir ao banheiro’ [*going to the bathroom*] era claro e direto e, como me lembro da minha infância [Iribarren cresceu nos Estados Unidos] esta era a expressão mais usada em inglês”. (FEITOSA, 2008 328, minha tradução para o português)

⁴ Sobre este assunto, ver o capítulo “O mito da democracia racial” de Emília Viotti da Costa.

já que a palavra segredo não está presente em duas frases-chaves das edições brasileiras do livro: a frase no qual o “segredo” é revelado pela mãe da menina e a última frase do livro. Contudo, a palavra segredo aparece como uma palavra-chave nas versões em espanhol e em inglês destas duas frases. Talvez isto tenha acontecido porque o segredo é um elemento-chave desta história e os tradutores quiseram enfatizá-lo. A frase na qual a mãe da bela menina revela o segredo é simplesmente: “Artes de uma avó preta que ela tinha...” em português. Em espanhol, a frase torna-se: “Ningún secreto. Encantos de una abuela negra que ella tenía.” E em inglês: “What secret? Why, she looks just like her black grandmother” (“Que segredo? Ela é muito parecida com a sua avó negra”). A última frase do livro em português, quando perguntam para a coelhinha preta sobre o seu segredo para ser tão pretinha (“Coelha bonita do laço de fita, qual é teu segredo pra ser tão pretinha?”), ela simplesmente responde: “Conselhos da mãe da minha madrinha...” No espanhol, esta frase torna-se: “Ningún secreto. Encantos de mi madre que ahora son míos.” E na versão em inglês: “I look just like my mother. *That’s our secret.*” (“Eu me pareço exatamente com a minha mãe, este é o *nosso* segredo”). A madrinha, a menina bonita do laço de fita e a sua mãe são “apagadas” do final do livro nas versões em espanhol e em inglês e substituídas por uma ênfase no relacionamento entre a coelhinha e sua própria mãe.

E o conselho da mãe da menina que foi a revelação do segredo agora não é mais “nenhum segredo” no final, já que a resposta é simplesmente essa: geralmente as relações de parentesco é que são responsáveis por nossa aparência física.

~ Um segredo educativo

No livro *O mistério da ilha: Mandingas da ilha Quilomba* há um local secreto e misterioso, uma ilha que aparece no meio do mar. Neste livro, segredo tem estes significados: “o que se oculta à vista e ao conhecimento” e “lugar retirado e oculto; recesso, esconderijo” (Houaiss 2.535). Carlos, o protagonista, é um menino branco que está acostumado a dar ordens e a ser obedecido, especialmente por seu “amigo” negro Chico, filho de um dos empregados de seu pai. Uma bela manhã, quando Chico está planejando soltar sua pipa,

Carlos manda que o menino vá velejar com ele. Este passeio ensina a Carlos uma lição porque coisas extraordinárias começam a acontecer com ele, as “mandingas” do título do livro. Mandinga é uma palavra afro-brasileira que quer dizer encantamento ou bruxaria, também definida pelo *Dicionário Houaiss* como “embaraço, dificuldade que, por inexplicável, parece obra de feitiçaria” (Houaiss, p. 1.831).

Durante a sua viagem, Carlos é humilhado por uma sequência de eventos que se desenrolam depois que uma neblina misteriosa cerca o barco dos meninos, uma ilha previamente desconhecida aparece e o barco fica preso num banco de areia, forçando-os a nadar para a praia. Primeiro, Carlos inexplicavelmente perde suas roupas e ele prontamente força Chico a dar-lhe as dele. Em seguida, as calças de Chico desaparecem de seu corpo e ele é forçado a cobrir-se com um saco de estopa velho e áspero, depois que Chico o surpreende, recusando-se terminantemente a entregar-lhe seu calção de banho. Depois disso, quando Chico encontra deliciosas frutas na ilha, elas magicamente caem das mãos de Carlos e são roubadas por um macaquinho, e assim ele não consegue comê-las e permanece com fome. Os meninos têm um sentimento distinto de que o lugar é encantado, ou tem mandinga. É neste ponto de suas aventuras na ilha – quando Chico se sente encantado pela beleza, abundância e fartura do local que parece ser particularmente caloroso em recebê-lo – enquanto Carlos sente-se progressivamente frustrado e raivoso com sua situação embaraçosa e sua fome – que uma menina aparece

Luana, que é como ela se apresenta a eles, tem pele escura, cabelo preto trançado e decorado com conchas, um longo vestido florido, e um riso e uma voz agradáveis. Chico fica fascinado por sua beleza e pensa que ela parece uma princesa africana (semelhantemente à *Menina bonita do laço de fita* com suas tranças). Luana os leva para uma vila onde eles são convidados a participar de uma refeição, não sem ajudar primeiro na preparação – uma tarefa sobre a qual Carlos não fica muito feliz a na qual ele novamente quase falha, quase deixando cair o pote de barro pesado no qual ele deve carregar água. As casas da vila chamam-se quitungos, e ela tem um local onde tapioca e farinha de mandioca são feitas. Todos estão trabalhando e contribuindo. Durante a refeição, o avô de Luana explica que a ilha se chama Quilomba e não se encontra em nenhum

mapa. Quilombo, obviamente, é a palavra usada para descrever as comunidades de escravos fugitivos no Brasil e é a história destas comunidades que o velho explica para Chico e Carlos, com o objetivo que ela sirva de lição para Carlos. A ilha, supostamente, é “a terra dos sonhos dos quilombos” (49), o local para onde aqueles que morreram lutando por sua liberdade e que subsequentemente desapareceram revelaram em sonhos para outros escravos.

Quando o velho conta a história desta ilha maravilhosa onde “todo mundo é livre de verdade, quer dizer, todo mundo é dono do seu trabalho” (49) e contribui para o bem-estar de todos, Carlos argumenta que a escravidão acabou e que eles podem voltar. O homem, contudo, pergunta impacientemente: “Pra quê? Aqui é que cada um trabalha pra todo mundo, mas ninguém é dono do trabalho dos outros.” (50) Carlos replica que é o mesmo “lá,” mas o homem permanece em silêncio. É neste momento que Luana ajuda Carlos e os leitores a entenderem o segredo da ilha e a principal “lição” que Carlos precisa aprender. O mistério ou a mandinga (encantamento) da ilha e seus efeitos em Carlos estão centrados na ideia de que as coisas que se conseguem com o trabalho de outras pessoas, da maneira que costumava ser durante a época da escravidão, não podem ser apreciadas por aqueles que não contribuíram para que elas fossem feitas. Foi por isso que as roupas de Carlos e as frutas coletadas por Chico desapareceram. As únicas coisas que Carlos pôde apreciar naquela ilha eram resultado de seu próprio trabalho, como, por exemplo, a sua “roupa” de saco que ele tinha amarrado por si mesmo, a fruta que ele pegou e a refeição que ele ajudou a preparar tendo carregado água.

Este livro sutilmente denuncia a exploração do trabalho alheio, usando a estrutura da escravidão africana no Brasil como modelo e o comportamento da personagem principal do livro, Carlos, que espera que seu “subordinado” Chico bem como a empregada da família façam todo o trabalho para ele e que sejam submissos. A ilha secreta e misteriosa é um local idílico, com uma comunidade negra utópica (semelhante às comunidades de escravos fugidos do passado), que apresenta um grande contraste com a maneira que Carlos (e provavelmente seu pai) se comporta e, felizmente, o menino reconhece isto no final e põe em prática as verdades que o avô de Luana tinha revelado a ele.

~ Um segredo do outro mundo

Em *Do outro mundo*, o segredo é revelado de uma maneira mais assustadora por um fantasma que vem partilhar a sua história para aliviar sua mente e poder descansar em paz. A escravidão é apresentada com clareza, em todo o seu horror e miséria, e isto reflete-se na tristeza e dor no coração que tomam conta das crianças quando elas escutam uma narrativa pessoal da escravidão.

A história é narrada por um menino, Mariano, que, depois descobrimos, tinha prometido contá-la como uma obrigação para com uma “amiga”. Ele é um contador de histórias relutante, primeiramente cheio de dúvidas sobre a sua própria capacidade de cumprir a tarefa, mas que se torna cada vez mais confiante ao narrar a história. O melhor amigo de Mariano, Léo, e sua irmã Elisa, juntamente com outra amiga chamada Terê, mergulham em uma aventura, quando a mãe de Mariano decide juntar-se à mãe de Léo e Elisa para transformar a antiga casa e fazenda da avó deles em uma pousada. O local tinha sido uma enorme e próspera fazenda de café no passado. Havia um velho edifício em ruínas na parte de trás da casa que tinha sido reconstruído e se tornado um anexo da pousada, com quartos de visita, e as crianças dormiram lá por várias noites antes da pousada ser aberta ao público. É lá que Mariano e Elisa escutam barulhos misteriosos: choro, gemidos e mobília se movendo.

Algumas semanas depois, numa noite tempestuosa, quando a eletricidade acaba e eles acendem uma vela, que tinham encontrado nas ruínas, uma menina aparece e fala com eles por alguns momentos. O nome dela é Rosário, ela é negra e está usando um turbante e uma roupa do século XIX, mas rapidamente desaparece no ar, pedindo que eles a chamem novamente. As crianças ficam apavoradas, mas fascinadas pelo mistério e pela aventura secreta que estão experimentando. Depois de várias tentativas de chamá-la novamente, que falharam e discordâncias entre eles causadas pelo medo do sobrenatural, finalmente conseguem trazer Rosário de volta do outro mundo para que ela possa contar sua história e partilhar seu terrível segredo. Este segredo é uma revelação sobre aquele edifício, que tinha sido a senzala antigamente, e sobre a morte dos escravos nas mãos do rico e cruel proprietário, Senhor Peçanha.

Enquanto Rosário lhes conta sua história terrível, todos eles choram e sofrem juntos. Mariano descreve o seu choro e sofrimento nesta narração:

“Imediatamente reconheci os soluços e gemidos que tínhamos ouvido antes, na escuridão. E entendi do que se tratava. Dor entranhada nas paredes da senzala, transpirando em lágrimas que escorriam pela alma, como se gritasse para que aquela memória não se perdesse e nada daquilo jamais pudesse voltar a se repetir.” (76)

No seu terceiro encontro com as crianças (quando ela revela o que aconteceu quando ela morreu), Rosário pede a eles para descobrirem o que aconteceu com o seu irmão Amaro e ordena que Mariano escreva a sua história. As palavras de despedida de Rosário, antes dela desaparecer para sempre foram: “Não esqueça. Agora você é um escravo da sua promessa. Preto no branco.” Mariano responde, “E dava pra esquecer?” (93). E então ele escreve a história, que supostamente é o livro que estamos lendo, e, no final, as investigações das crianças as levam a descobrir mais segredos sobre aquele local e o relacionamento de Léo e Elisa com Rosário quando a avó deles, dona Carlota, lhes conta a história de Amaro e de como a família deles acabou sendo dona daquele pedaço de terra. O seu bisavô Amaro era na verdade irmão de Rosário, e ele herdou a fazenda da filha do proprietário rico porque ele era o único sobrevivente do massacre dos antigos escravos. Portanto, Elisa e Léo são descendentes diretos de escravos.

O livro termina com as crianças e suas famílias juntas conversando sobre o livro que Mariano escreveu (e em cuja história só Carlota, a avó de Léo e Elisa, acredita completamente) e dando o nome para a pousada de Mata Livre, que era o nome que o menino escravo Amaro dera para a mata no fundo da propriedade e da senzala. Incidentalmente, o castiçal da filha do fazendeiro, que ela dera para Rosário no passado e que Elisa tinha encontrado durante a história, tinha sido fabricado por uma companhia inglesa com o mesmo nome (em inglês): Freewood. Ao conversarem sobre o nome, que foi uma sugestão de Mariano, ele diz que ele não tinha pensado sobre o candelabro, mas

“...pensei foi no nome que Amaro dava para a mata. E combina com o lugar, porque ainda tem uma matinha que a gente quer preservar.

– E muita liberdade que a gente também quer preservar – completou o Léo.” (117)

Ana Maria Machado enfatiza neste livro a necessidade de nunca esquecer e quando as crianças falam sobre a história de Rosário, comparam o que ocorreu com os escravos africanos do Brasil no decorrer de quase 300 anos ao Holocausto. Outro assunto que eles discutem em relação à responsabilidade do Mariano de contar a história, é que ele foi escolhido porque ele é branco, enquanto Léo e Elisa são afrodescendentes.

Do outro mundo é o livro mais “educacional” dos quatro livros analisados neste trabalho. O jovem narrador explica para o leitor a crueldade da escravidão no Brasil, provendo um contexto histórico e esclarecendo os elementos culturais. A tradução para o inglês de Luísa Baeta também reteve referências culturais específicas ao Brasil e incluiu uma História do Brasil de três páginas no final do livro para contextualização, seguida de um curto glossário. Como o título revela, o outro lado é “outro mundo,” e o segredo é o mistério que é revelado pelas crianças no seu encontro secreto com sua amiga-fantasma, Rosário. O livro em si torna-se a revelação do segredo, através do qual Mariano cumpre a sua promessa e conta a história de Rosário tornando-se uma ferramenta poderosa contra o esquecimento da crueldade da escravidão.

Segredos revelados

O desejo de aprender e explorar as questões levantadas pela a diáspora africana motiva todos os protagonistas destas histórias. Bino, em *Do outro lado tem segredos* e o coelho em *Menina bonita do laço de fita* buscaram ativamente a revelação dos segredos. Contudo, esta descoberta dos segredos nem sempre é voluntária e ativamente procurada pelas personagens. No caso de Carlos, em *O mistério da ilha*, e Mariano e seus amigos, em *Do outro mundo*,

a experiência educacional foi trazida a eles pelas circunstâncias, com um toque do fantástico e do sobrenatural. A despeito de seu encontro inesperado com um mistério, Mariano e seus amigos, assim como Bino e o Coelho, rapidamente interessaram-se em descobrir o segredo e tornaram-se ativamente envolvidos na revelação do mesmo. Finalmente, família, vínculos de parentesco e a identificação com os ancestrais de alguém são temas que permeiam estes livros, com exceção de *O mistério da ilha*. Para Bino, Menina Bonita, Mariano, Elisa, Léo, e Terê, vínculos de parentesco tornam-se elementos-chaves na revelação dos segredos: é através de sua avó e de seu irmão que Bino aprende sobre a África, em *Menina bonita do laço de fita*, a mãe da menina revela a conexão dela com sua avó; e Léo e Elisa descobrem a seu vínculo familiar com Amaro, irmão de Rosário.

Vários aspectos da diáspora africana no Brasil são explorados nestes livros a partir de pontos de vista variados: a crueldade da separação de um número enorme, incontável, de pessoas da sua terra de origem; as manifestações culturais que ligam o povo brasileiro à África; a miscigenação que ocorreu e produziu pessoas de diferentes cores de pele; as questões trabalhistas da época da escravidão que ainda são prevalentes na sociedade brasileira e que podem ser percebidas no preconceito enfrentado por afrodescendentes que se mostram aparentemente submissos; uma visão utópica da experiência do *quilombo* e o que ela nos pode ensinar; e as maneiras nas quais os escravos foram tratados pelos seus proprietários em plantações de café, principalmente nos últimos anos da escravidão no país. Elementos da cultura afro-brasileira são explorados no vocabulário destes livros com o uso de palavras como mandinga e quilombo, e através de manifestações folclóricas tais como as Congadas. Através destes livros de Ana Maria Machado, os leitores são conscientizados das piores consequências possíveis da escravidão, do tratamento desumano e do massacre sofrido pelos escravos africanos no Brasil. Finalmente, a autora apresenta aos leitores um chamado urgente contra o esquecimento destas atrocidades e a injustiça dos preconceitos raciais.

~ Obras citadas

- COSTA, Emília Viotti da. “O mito da democracia racial”. In *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6.^a ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. (Cap. 9, p. 365-384).
- FEITOSA, Lilian P. W. “Constructing an Identity: Afro-Brazilian Children’s Literature.” *Sankofa: A Journal of African Children’s and Young Adult Literature* 2 (2003): 51-60.
- FEITOSA, Lilian P. W. *Brazilian Women Writers in English: Translation of Culture and Gender in Works by Clarice Lispector, Carolina Maria de Jesus and Ana Maria Machado*. Dissertação de Doutorado, University of Massachusetts Amherst, 2008.
- HOUAISS, Antônio, e Mauro de Salles Villar. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MACHADO, Ana Maria. *Contracorrente: Conversas sobre leitura e política*. São Paulo: Ática, 1999.
- _____. *Do outro lado tem segredos*. 2. ed. Ilus. Gerson Conforto. 1979. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.
- _____. *Do outro mundo*. Ilus. Lúcia Brandão. São Paulo: Ática, 2002. As *From Another World*, trans. Luisa Baeta, illus. Lúcia Brandão. Toronto: Groundwood/Douglas & McIntyre, 2005.
- _____. *Menina bonita do laço de fita*. Ilus. Walter Ono. São Paulo: Melhoramentos, 1986.
- _____. *Menina bonita do laço de fita*. Ilus. Claudius. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. *Niña Bonita*. Trans. Verónica Uribe. Ilus. Rosana Faría. Caracas: Ediciones Ekaré, 1994.
- _____. *Nina Bonita*. Trans. Elena Iribarren (do espanhol). Ilus. Rosana Faría. New York: Kane/Miller, 1996.
- _____. *O mistério da ilba: Mandingas da ilba Quilomba*. Ilus. Wilma Martins. Rio de Janeiro: Salamandra, 1993.
- _____. *Rêve noir d’un lapin blanc. (Menina bonita do laço de fita / Nina Bonita)*. Trans. Dominique Boisdron e Sylvie Gradel. Illus. Hélène Moreau. Vents d’ailleurs/Ici & Ailleurs: Châteauneuf-le-Rouge, France, 2002.
- “São Benedito.” <<http://www.catholic-forum.com/saint>>. 28 Mar. 2006.
- “São Benedito.” <<http://ositedossantos.vilabol.uol.com.br/saobenedito.html>?> 28 Mar. 2006.

O ano literário: 2012

ANDRÉ SEFFRIN

*Em memória de Lêdo Ivo,
que me sugeriu estes levantamentos anuais*

Três centenários de nascimento – Nelson Rodrigues, Lúcio Cardoso e Jorge Amado – motivaram em 2012 diversas reedições e a edição de alguns surpreendentes dispersos como *A vida como ela é... em 100 inéditos* e *Brasil em campo* (Nova Fronteira), de Nelson Rodrigues, o último com organização de Sonia Rodrigues, *Contos da ilha e do continente* (Civilização Brasileira), de Lúcio Cardoso, organização de Valéria Lamego, e *Toda a saudade do mundo: a correspondência de Jorge Amado e Zélia Gattai – do exílio europeu à construção da casa do Rio Vermelho – 1948-1967* (Companhia das Letras), organização de João Jorge Amado. De Cardoso tivemos também os *Diários* (Civilização Brasileira) organizados por Écio Macedo Ribeiro, relato íntimo com duas edições anteriores, em 1960 e 1970, ambas fragmentadas. Esta nova edição ampliada – e até prova em contrário, completa – tem cerca de 700 páginas e se não é em extensão a nossa maior obra no gênero (Ascendino Leite foi mais prolífico) certamente é o mais intenso de nossos diários íntimos, similar

Crítico e ensaísta, atua em jornais e revistas e escreveu dezenas de apresentações e prefácios para edições de autores brasileiros, entre clássicos e contemporâneos. Organizou cerca de 20 livros, entre os quais *Poesia completa e prosa de Manuel Bandeira* (Nova Aguilar, 2009).

às confissões de Maura Lopes Cançado, Walmir Ayala e Eustáquio Gomes, autores de acentuada tragicidade ainda hoje sem analistas a sua altura. Que significam, afinal, esses torturantes registros diários? A indagação poderia ter sido formulada por Lúcio Cardoso, que viveu com ferocidade suas obsessões intelectuais, quase sempre sombrio e agônico em suas anotações.

Na senda dos diários literários é indispensável ainda lembrar o recém-lançado *Menos vivi do que fei palavras* (Castiçal/Penalux), de Nilto Maciel, em quem são visíveis muitos caracteres do Graciliano Ramos de *Memórias do cárcere*, talvez sua maior influência. Uma influência que, contraditoriamente, parece na mesma medida fortalecê-lo e enfraquecê-lo, pois a precisão de determinados registros é contrabalançada não poucas vezes por cacoetes estilísticos visivelmente miméticos. Contudo, são páginas carregadas da angústia de um escritor que é exemplar da sua classe, assombrado pelo tempo restrito e pelos conflitos oriundos da mais obsessiva e febril movimentação criativa. Sim, ele pode e deve ser lido na companhia daqueles que o antecederam em nossa bastante acanhada paisagem dos diários literários, sejam eles “íntimos” ou “de leituras”, de escritores em geral de obra consolidada como Sérgio Milliet, Roberto Alvim Correia, Paulo Hecker Filho, Temístocles Linhares, Emil de Castro, Hildeberto Barbosa Filho, e os anteriormente referidos Ascendino Leite, Lúcio Cardoso, Maura Lopes Cançado, Walmir Ayala e Eustáquio Gomes.

Foram no entanto bem mais numerosos, no período, os livros de memórias, as autobiografias, as reuniões de depoimentos e correspondências – *Retratos antigos* (UFMG), de Elisa Lispector, organização de Nádía Batella Gotlib, *O espírito da prosa: uma autobiografia literária* (Record), de Cristovão Tezza, *Ficcionais: escritores revelam o ato de forjar seus mundos* (Companhia Editora de Pernambuco-CEPE), organização de Schneider Carpeggiani, *Livro das horas* (Record), de Nélide Piñon, *Onde está tudo aquilo agora? – minha vida na política* (Companhia das Letras), de Fernando Gabeira, *Confissões* (Companhia das Letras), de Darcy Ribeiro, *Navegação de cabotagem* (Companhia das Letras), de Jorge Amado, *Minha formação* (Editora 34), de Joaquim Nabuco, e *Um reino à beira do rio* (José Olympio), de Rachel Jardim, os quatro últimos em nova edição. Falam por si mesmas as reedições de *Bau de ossos*, *Balão cativo* e *Chão de ferro* (Companhia das Letras), de Pedro Nava, *Itinerário*

de *Pasárgada* (Global), de Manuel Bandeira, organização de Carlos Newton Júnior, e *Espelho do príncipe* (Nova Fronteira), de Alberto da Costa e Silva, autores indiscutivelmente clássicos no gênero. Assim chegamos às *Cartas de Murilo Mendes a correspondentes europeus* (Fundação Casa de Rui Barbosa), organização de Júlio Castañon Guimarães, *Cyro & Drummond: correspondência de Cyro dos Anjos e Carlos Drummond de Andrade* (Globo/Biblioteca Azul), organização de Wander Melo Miranda e Roberto Said, *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência* (Companhia das Letras), organização de Pedro Meira Monteiro, *Carta a Otto ou um coração em agosto* (Instituto Moreira Salles), de Paulo Mendes Campos, *Nelson Rodrigues por ele mesmo* (Nova Fronteira), de Nelson Rodrigues, organização de Sonia Rodrigues, *Garranchos: textos inéditos* (Record), de Graciliano Ramos, organização de Thiago Mío Salla, coleção de crônicas, discursos e cartas do autor de *Vidas secas*, *Relações internacionais em Euclides da Cunha* (Nankin/Instituto Cultural ESPM), de Marleine Paula Marcondes e Ferreira de Toledo, ensaio acompanhado de cartas do autor de *Os Sertões*, e o quarto tomo da *Correspondência de Machado de Assis – 1901-1904* (ABL), coordenação de Sergio Paulo Rouanet, organização de Irene Moutinho e Sílvia Eleutério.

É verdade que as publicações de poesia continuam a desafiar as estatísticas em termos não só de quantidade como de qualidade, a começar por *Mirantes* (7Letras), de Roberval Pereyr, talvez o melhor livro do autor e com certeza um dos melhores do ano, candidato forte aos prêmios da hora, assim como *Formas do nada* (Companhia das Letras), de Paulo Henriques Britto, *Égloga da maçã* (Ateliê), de Affonso Ávila, *Memória líquida* (Confraria do Vento), de Majela Colares, *Sentimental* (Companhia das Letras), de Eucanaã Ferraz, *Terno novo* (7Letras), de André Luiz Pinto, *Elegia ao novo mundo e outros poemas* (7Letras), de Narlan Matos, *De viva voz* (Thesaurus), de Anderson Braga Horta, *A mesma coisa* (Topbooks), de Felipe Fortuna, *Coração à solta* (Les Arêtes), de Astrid Cabral, em edição bilíngue francês/português, *O amor e depois* (Iluminuras), de Mariana Ianelli, e *Porventura* (Record), de Antonio Cicero.

Uma lista que não pode terminar sem *Os 25 poemas da triste alegria* (Cosac Nainfy), de Carlos Drummond de Andrade (descobertos por Antonio Carlos Secchin, autor do prefácio), *Fúria azul: antielegias* (Ateliê), de Carlos Nejar, *Poesias nunca*

publicadas (Record), de Caio Fernando Abreu, organização de Letícia da Costa Chaplin e Márcia Ivana de Lima e Silva, *A voz do ventríloquo* (Edith), de Ademir Assunção, *Outro dia de folia* (Patuá), de Eduardo Lacerda, *Quando não estou por perto* (7Letras), de Annita Costa Malufé, *Um útero é do tamanho de um punho* (Cosac Naify), de Angélica Freitas, *Três ensaios de fala* (7Letras), de Leila Danziger, *Meio seio* (Língua Geral), de Nicolas Behr, *Diário da montanha* (Manati), de Roseana Murray, *Partimos de manhã* (Instituto Estadual do Livro/Companhia Rio-grandense de Artes Gráficas), de Nei Duclós, *Memória dos porcos* (7Letras), de Ronaldo Costa Fernandes, *Teu pai com uma pistola* (Confraria do Vento), de Thiago Mattos, *Vário som* (Patuá), de Elisa Andrade Buzzo, *Cataminas pomba & outros rios* (Dobra), de Ronaldo Werneck, *Atacama* (7Letras), de Maria Cecília Brandi, *Sob a face neutra* (Funarte), de Marco Catalão, *Pier* (Editora 34), de Sérgio Alcides, *Pedra só* (Escrituras), de José Inácio Vieira de Melo, *O azul versus o cinza/O cinza versus o azul* (Patuá), de Marco Aqueiva, *Mattinata* (Sol Negro/Nephelibata), de Fernando Monteiro, *Caderno inquieto* (Dobra), de Tarso de Melo, *A idade das chuvas* (Patuá), de André Ricardo Aguiar, *Janela para o mar* (Caminho de Dentro), de Alcides Buss, *Lenhador de samambaias* (Instituto Estadual do Livro/Companhia Rio-grandense de Artes Gráficas), de José Weis, *Deste lugar* (Ateliê), de Paulo Franchetti, *Hemorragia* (Incluir), de Jorge Henrique Bastos, *Poemas tirados de notícias de jornal* (MóBILE), de Ramon Mello, *A cicatriz de Marilyn Monroe* (Iluminuras), de Contador Borges, *Para um corpo preso no guindaste* (Patuá), de Julia Mendes, *Ciclo do amante substituível* (7Letras), de Ricardo Domeneck, *Orfanato portátil e Garagem lírica* (Annablume), de Marcelo Montenegro, *Use o assento para flutuar* (Patuá), de Leo Gonçalves, *Totens* (Iluminuras), de Sérgio Medeiros, *A eternidade dos dias* (Multifoco), de Luiz Otávio Oliani, *Caminhos do fruto* (Instituto Estadual do Livro/Companhia Rio-grandense de Artes Gráficas), de César Pereira, *Alumbramentos* (Iluminuras), de Maria Lúcia Dal Farra, *Domitila* (Nova Alexandria), de Álvaro Alves de Faria, *Raymundo Curupira, o Caypora* (Tordesilhas), de Glauco Mattoso, *Um rio nos olhos* (Via Litterarum), de Aleilton Fonseca, em edição bilíngue francês/português, *Poesia reunida* (Pantemporâneo), de Eunice Arruda, *Poesia seleta* (Mondrongo), de Adelmo de Oliveira, organização de Gustavo Felicíssimo e Jorge de Souza Araújo, *Sombras* (Réptil), de Franco Terranova, *Poemas de amor e uma canção de areia* (edição

do autor), de Francisco Orban, *O sonhador insone: poesia 1994-2010* (Azougue), de Sergio Cohn, *De olbo na morte e antes* (Ateliê), de Fernando Fortes, *Antologia lírica* (Miró), de Paulo Bomfim, *Murundum* (Companhia das Letras), de Chacal, *A poesia sou eu: poesia reunida* (Imago), de Luís Augusto Cassas, em dois volumes, *Nem morrer é remédio: poesia reunida* (Ideia), de Hildeberto Barbosa Filho, *Sonetos elementais: uma antologia* (Caramurê), de Florisvaldo Mattos, e *A casa dos nove pinheiros* (Dobra), de Ruy Espinheira Filho, indiscutivelmente um dos grandes poetas brasileiros de hoje, que comemorou seus 70 anos com a nova edição ampliada de sua poesia reunida, *Estação infinita e outras estações* (Bertrand Brasil). Sem registro no levantamento anterior e lançados no final de 2011, *Bula pro nobis* (Solisluna), de Fernando da Rocha Peres, *Habitar teu nome* (Una), de Marize Castro, *A flor da pele* (Secult), de Dulcinéa Paraense, organização de Lília Silvestre Chaves, *Essência poética: poesia de toda a vida* (GRD), de Sérgio Mattos, e a antologia *501 poetrix: para ler antes do amanhecer* (Livro.com), organização de Goulart Gomes.

Não é sem motivo que em 2012 sucessivas reedições atestam a permanência e por vezes a hegemonia de determinados autores paradigmáticos, preponderando em geral algumas figuras capitais do século 20 – *Claro enigma*, *A rosa do povo*, *José*, *Lição de coisas*, *As impurezas do branco*, *Antologia poética* (todos pela Companhia das Letras) e *Poesia 1930-62: edição crítica* (Cosac Naify), de Carlos Drummond de Andrade (o último organizado por Júlio Castañon Guimarães), *Viagem e Romancero da Inconfidência* (Global), de Cecília Meireles, *Novos poemas II* e *Novos poemas e cinco elegias* (Companhia das Letras), de Vinicius de Moraes, *Estrela da manhã e Estrela da tarde* (Global), de Manuel Bandeira, *A rua dos cataventos*, *Canções*, *O aprendiz de feiticeiro*/*Espelho mágico*, *Apontamentos de história sobrenatural* e *A vaca e o hipogrifo* (Alfaguara), de Mário Quintana, *Sosígenes Costa: melhores poemas* (Global), organização de Aleilton Fonseca, *Lero-lero* (Cosac Naify), de Cacaso, *O guesa* (Ponteio), de Sousândrade, organização de Luíza Lobo, *Talvez poesia* (Global), do bissexto Gilberto Freyre, em edição ampliada, a antologia *O rio* (Alfaguara), de João Cabral de Melo Neto, o épico *Muraida* (Valer), de Henrique João Wilkens, e as antologias temáticas *Balaio: alguns poetas da geração 60 & arredores* (Letras Contemporâneas), organização de Carlos Felipe Moisés, e *Amar, verbo atemporal: 100 poemas de amor* (Rocco), organização de Celina Portocarrero.

Na confluência entre poesia e conto, podemos começar com *Região: ficções etc.* (Companhia das Letras), de Zulmira Ribeiro Tavares, *Frufru Rataplã Dolores* (L&PM), de Dalton Trevisan, *Olhos de barro* (Patuá), de José Geraldo Neres, *Delírio de Damasco* (Cultura e Barbárie), de Veronica Stigger, e *Contos infáveis* (Nova Alexandria), de Carlos Nejar, proximidade que muitas vezes se mantém em vários outros contistas – *Páginas sem glória: dois contos e uma novela* (Companhia das Letras), de Sérgio Sant’Anna, *A ponte e outros contos* (Galo Branco), de Emil de Castro, *Aquela água toda* (Cosac Naify), de João Anzanello Carrascoza, *A verdadeira história do alfabeto e alguns verbetes de um dicionário* (Companhia das Letras), de Noemi Jaffé, *As 17 cores do branco* (Galera Record), de Luiz Raul Machado, *Essa coisa brilhante que é a chuva* (Record), de Cíntia Moscovich, *O dueto dos gatos e outros duetos* (Global), de João Carlos Marinho, *Copacabana dreams* (Cosac Naify), de Natércia Pontes, *Exercícios espirituais para insônia e incerteza* (Instituto Estadual do Livro/Companhia Rio-grandense de Artes Gráficas), de Lourenço Cazarré, *Ossos de princesas* (Dobra), de Beatriz Grimaldi, *As marcas da cidade* (Caramurê), de Aleilton Fonseca, *Descobrimentos* (Devir), de João Batista Melo, *Não fadarei, não mais fadarás* (KBR) e *Agnus dei* (KBR), de Eduardo Borsato, *Shazam!* (7Letras), de Jorge Viveiros de Castro, *O amor é um lugar estranho* (Grua), de Luís Roberto Amabile, *Paixão por Alcione* (Giostri), de Geraldo Edson de Andrade, *Passagem do Aqueronte* (Kafka), de Severo Brudzinski, *A arte de afinar o silêncio* (Ponteio), de Mariel Reis, *Nunca mais voltaremos para casa* (Dobra), de Emanuel Medeiros Vieira, *O tempo em estado sólido* (Grua), de Tércia Montenegro, *Cheiro de chocolate e outras histórias* (Nova Alexandria), de Roniwalter Jatobá, *Las meninas* (Ponteio), de Carlos Nascimento Silva, *Contos de solidão e silêncios* (Bestiário), de Guilherme Cassel, *Manhãs adiadas* (Dobra), de Eltânia André, *Diga toda a verdade – em modo oblíquo* (Rocco), de Carmen L. Oliveira, *Histórias de amor e nem tanto* (Dobra), de Mario Rui Feliciani, *Garzon 10 e outras histórias* (José Olympio) de Maria Christina Lins do Rego Veras, *As primeiras pessoas* (Oito e Meio), de Cesar Cardoso, *Deus no labirinto* (Baluarte), de Ricardo Labuto Gondim, coleção de contos e ensaios de ânimo filosófico, e, último porém primeiro, os *Contos reunidos* (Cosac Naify) de João Antonio, com a edição fac-similar, avulsa, do manuscrito *Vocabulário das ruas recolhido por João Antônio*.

Nesses livros e também em reedições como a de *Caramujos zumbis* (Caramuru), de Adeline Souza, se evidencia a extraordinária vitalidade da narrativa curta, que contou ainda com muitas outras reedições – *No andar do tempo* (Cosac Naify), de Iberê Camargo, *Contos de aprendiz* e *Contos plausíveis* (Companhia das Letras), de Carlos Drummond de Andrade, *Circuito fechado* (Globo), de Ricardo Ramos, *Moça lua e outras lendas* (Nova Fronteira), de Walmir Ayala, *Contos gauchescos e lendas do sul* (L&PM), de João Simões Lopes Neto, organização de Luís Augusto Fischer, *Velórios* (Confraria dos Bibliófilos do Brasil), de Rodrigo Melo Franco de Andrade, *Brás, Bexiga e Barra Funda* (Papagaio), de Antônio de Alcântara Machado, organização de João Valentino Alfredo – e antologias temáticas tais como *Oito contos amazônicos* (Confraria dos Bibliófilos do Brasil), de Inglês de Sousa, *Um coração ardente* e *O segredo e outras histórias de descoberta* (Companhia das Letras), de Lygia Fagundes Telles, *Ninguém morre duas vezes: histórias do detetive Leite* (Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Prefeitura Municipal/Unesp), de Luiz Lopes Coelho, *Mário de Andrade: seus contos preferidos* (Tinta Negra) e *Sabe com quem está falando? – contos sobre corrupção e poder* (Língua Geral), ambos em organização de Luiz Ruffato, *Geração subzero: 20 autores congelados pela crítica, mas adorados pelos leitores* (Record), organização de Felipe Pena, *O livro branco* (Record), organização de Henrique Rodrigues, *Granta: os melhores jovens escritores brasileiros* (Alfaguara), e *O rei, o Rio e suas histórias* (7Letras), de Conceição Albuquerque, Esther Largman, Geny Vilas-Novas, Hélio Brasil, Maria Joana Rodrigues Colin, Mariana de Oliveira e Silvana Vargas.

Narrativas mais extensas, sejam elas experimentais ou ainda e sempre vinculadas ao modelo tradicional de romance, não raro permanecem com força imprevisível – *Figura na sombra* (L&PM), de Luiz Antonio de Assis Brasil, *A máquina de madeira* (Companhia das Letras), de Miguel Sanches Neto, *O céu dos suicidas* (Alfaguara), de Ricardo Lísias, *Solidão continental* (Record), de João Gilberto Noll, *O homem que sabia a hora de morrer* (Escrituras), de Adeline Souza, *Sozinho no deserto extremo* (Prumo), de Luiz Bras (pseudônimo de Nelson de Oliveira), *O tigre na sombra* (Record), de Lya Luft, *Barba ensopada de sangue* (Companhia das Letras), de Daniel Galera, *O sonâmbulo amador* (Alfaguara), de José Luiz Passos, *O cavaleiro da terra de ninguém: vida e tempos de Cristóvão Pereira de Abreu* (Prumo), de Silval Medina,

Moenda de silêncios: encontros & desencantos na metrópole (Dobra), de Ronaldo Cagiano e Whisner Fraga, *O primeiro dia da segunda morte* (7Letras), de Mara Bergamaschi, *Fantasma* (Companhia das Letras), de Luiz Alfredo Garcia-Roza, *O inventário de Julio Reis* (Record), de Fernando Molica, *Sagrada família* (Alfaguara), de Zuenir Ventura, *Lotte & Zweig* (Leya), de Deonísio da Silva, *Caderno de ruminções* (Alfaguara), de Francisco J. C. Dantas, *A rainha do calçadão, opus 14* (Global), de Esdras do Nascimento, *O casarão da rua do Rosário* (Bertrand Brasil), de Menalton Braff, *O que deu para fazer em matéria de história de amor* (Companhia das Letras), de Elvira Vigna, *Estive lá fora* (Alfaguara), de Ronaldo Correia de Brito, *Catracas púrpuras* (Funarte), de Pablo de Carvalho, *Mar azul* (Rocco), de Paloma Vidal, *Cansaço, a longa estação* (Boitempo), de Luiz Bernardo Pericás, *Um lugar para se perder* (Dobra), de Alexandre Staut, *O pelo negro do medo* (Record), de Sergio Abranches, *Big jato* (Companhia das Letras), de Xico Sá, *Amarração* (Circuito) e *Caroço* (Azougue), de Renato Rezende, *Gringo* (Record), de Airton Ortiz, *As duas mortes de Osama Bin Laden* (Pavana/Alaúde), de A. C. Gilmore (pseudônimo de Álvaro Cardoso Gomes), *Divina dama* (UFMG), de Leticia Malard, *As manbas do povo* (Ibis Libris), de Odir Ramos da Costa, *Quiçá* (Record), de Luisa Geisler, *Documentário* (Funarte), de Tiago Novaes, *Marília de Dirceu* (Gutenberg), de Stäel Gontijo (adaptação da obra do biógrafo Alexandre Ibañez), *Memorial dos corpos sutis* (Caramurê), de Aleilton Fonseca, *Era meu esse rosto* (Record), de Marcia Tiburi, *Só por hoje* (Rocco), de Julio Ludemir, *Nove contra o 9* (Objetiva), de José Roberto Torero e Marcus Aurelius Pimenta, *Carbono pautado: memórias de um auxiliar de escritório* (Record), de Rodrigo de Souza Leão, *Claros sussurros de celestes ventos* (Bertrand Brasil), de Joel Rufino dos Santos, *Deus foi almoçar* (Planeta), de Ferréz, *A solução patafísica* (Livre Expressão), de Paulo Amador, *Pauliceia de mil dentes* (Prumo), de Maria José Silveira, *Desesperadamente vivo* (Buqui), de Ney Amaral, *O mendigo que sabia de cor os adágios de Erasmo de Rotterdam* (Record), de Evandro Affonso Ferreira, *Neptuno* (Record), de Leticia Wierzchowski, *Desde que o samba é samba* (Companhia das Letras), de Paulo Lins, *Valentia* (Grua), de Deborah Kietzmann Goldemberg, *O incrível geneticista chinês* (Record), de Angela Dutra de Menezes, *Martins e Caetano: quando o teatro começou a ser brasileiro* (Funarte), de Ivan Fernandes, *Guia de ruas sem saída* (Edith), de Joca Reiners Terron, ilustrações de André Ducci, *Favelost*

(Martins Fontes), de Fausto Fawcett, um híbrido de narrativa ou narrativas futurológicas, e *O homem que não sabia contar histórias* (Record), de Rodrigo Barbosa, que estreia no gênero. Cabem ainda aqui mais quatro títulos publicados em fins de 2011 – *Ronda: oratório malungo* (7Letras), de Ordep Serra, *A vida obscena de Anton Blau* (Editora 34), de Maria Cecília Gomes dos Reis, *O rei da cidade* (Andarilho), de Jorge Luiz Linzmeier, e *Don Solidon* (Casarão do Verbo), de Hélio Pólvora, hoje um dos nossos poucos escritores essenciais.

Romances reeditados ou em nova tiragem foram igualmente abundantes no período – *Esau e Jacó* e *Quincas Borba* (Penguin/Companhia das Letras), de Machado de Assis, *Clara dos Anjos* (Penguin/Companhia das Letras), de Lima Barreto, *Vêrão dos infieis* (Móbile), de Dinah Silveira de Queiroz, *Olhai os lírios do campo* (Companhia das Letras), de Erico Verissimo, *Mar morto, Capitães da areia, Gabriela, cravo e canela, O compadre de Ogum* (Companhia das Letras) e *A descoberta da América pelos turcos* (Confraria dos Bibliófilos do Brasil), de Jorge Amado, *Água-mãe* (José Olympio), de José Lins do Rego, *O feijão e o sonho* (Global), de Orígenes Lessa, *A nova terra e À beira do corpo* (Leitura), de Walmir Ayala, *Onde andarás Dulce Veiga?* (Saraiva), de Caio Fernando Abreu, *Dardará* (Nankin), de O. C. Louzada Filho, *Tropical sol da liberdade* (Alfaguara), de Ana Maria Machado, *Os olhos da treva* (Companhia Editora de Pernambuco-CEPE), de Gilvan Lemos, *Vila Real* (Alfaguara), de João Ubaldo Ribeiro, *Órfãos do Eldorado* (Companhia das Letras), de Milton Hatoum, *Parabélum* (Armazém da Cultura), de Gilmar de Carvalho, *Cascalho* (É Realizações), de Herberto Sales, *São Sebastião blues* (7Letras), de Myriam Campello, *Caminhando na chuva* (Leya), de Charles Kiefer, *Riverão sussuarana* (UFSC), de Glauber Rocha, *Samba-enredo* (Record), de João Almino, *O bruxo do Contestado* (Record), de Godofredo de Oliveira Neto, *Lúcia* (Annablume), de Gustavo Bernardo, *O dia dos cachorros* (Bagaço), de Aldo Lopes de Araújo, em edição revista, *A testemunha silenciosa* (Companhia das Letras), duas novelas de Otto Lara Resende, e *Um cavaleiro da segunda decadência* (Bagaço), a tetralogia de Hermilo Borba Filho.

Na crônica, além das coletâneas já mencionadas do centenário e torrencial Nelson Rodrigues, completam o quadro os *Diálogos impossíveis* (Objetiva), de Luis Fernando Verissimo, *A vida gritando nos cantos* (Nova Fronteira), de Caio Fernando

Abreu, *Clarice na cabeceira: jornalismo* (Rocco), de Clarice Lispector, organização de Aparecida Maria Nunes, *A poesia das coisas simples* (Companhia das Letras), de Moacyr Scliar, organização de Regina Zilberman, *Diário da corte* (Três Estrelas), de Paulo Francis, organização de Nelson de Sá, *Beleza interior: uma viagem poética pelo Rio Grande do Sul* (Arquipélago) e *Ai meu Deus, ai meu Jesus* (Bertrand Brasil), de Fabrício Carpinejar, *As verdades que ela não diz* (Foz), de Marcelo Rubens Paiva, *No osso: crônicas selecionadas* (Cais Pharoux), de Alexandre Brandão, *A última madrugada* (Leya), de João Paulo Cuenca, *Minhas amigas: retratos afetivos* (Objetiva), de Joaquim Ferreira dos Santos, *Sermão das entranhas* (Livre Expressão), de Marco A. Guerra, e as antologias *Maria Julieta Drummond de Andrade: melhores crônicas* (Global), organização de Marcos Pasche, *Registro* (Unicamp), de Olavo Bilac, organização de Álvaro Santos Simões Jr., *Crônicas para ler na escola* (Objetiva), de Zuenir Ventura, *O melhor da Senhor: uma senhora revista* (Imprensa Oficial de São Paulo), organização de Ruy Castro, e reedições – de *Fala, amendoeira* e *A bolsa & a vida* (Companhia das Letras), de Carlos Drummond de Andrade, e *A vida como ela é* (Nova Fronteira), do sempre bem lembrado Nelson Rodrigues.

O ensaísmo de cunho eminentemente literário começa por *Tempo reencontrado: ensaios sobre arte e literatura* (Editora 34/Instituto Moreira Salles), de Alexandre Eulalio, organização de Carlos Augusto Calil, *Sobre crítica e críticos* (Companhia Editora de Pernambuco-CEPE), de Álvaro Lins, organização de Eduardo Cesar Maia, *Casais Monteiro: uma antologia* (Unesp), organização de Rui Moreira Leite, *Peregrinações amazônicas: história, mitologia, literatura* (LetraSelvagem), de Fábio Lucas, *A ficção e o poema* (Companhia das Letras), de Luiz Costa Lima, *A tradução literária* (Civilização Brasileira), de Paulo Henriques Britto, *Machado, Euclides & outros monstros* (B4), de Alexei Bueno, *O arlequim da paulicéia: imagens de São Paulo na poesia de Mário de Andrade* (Geração Editorial/UEFS), de Aleilton Fonseca, *Paisagens interiores e outros ensaios* (B4), de Manuel da Costa Pinto, *Jano, janeiro* (UFMG), de Silvano Santiago, *Sobre ler, escrever e outros diálogos* (Autêntica), de Bartolomeu Campos de Queirós, organização de Júlio de Abreu, *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas* (Companhia das Letras), de Roberto Schwarz, *O ouro de Goiás: 1978-2012* (Kelps), de Franklin Jorge, *Uns potiguares: escritos sobre as letras norte-rio-grandenses e outras* (Sarau das Letras), de Nelson Patriota, *Vanguardas em retrocesso: ensaios de história social e intelectual do modernismo*

latino-americano (Companhia das Letras), de Sergio Miceli, *Samuel Rawet: dos tormentos à existência* (Thesaurus), de Luiz Reis, *Lúcio Cardoso em corpo e escrita* (EdUERJ), de Beatriz Damasceno, *Miragens peregrinas: sertão e nação em Euclides da Cunha e Ariano Suassuna* (Edusp), de Maria Thereza Didier, *Jorge Amado de todas as cores* (Casarão do Verbo/Fundação Pedro Calmon), de Edilene Dias Matos e outros, *Muita retórica – pouca literatura: de Alencar a Graça Aranha* (Vide), de Rodrigo Gurgel, *Macário ou o drama romântico em Álvares de Azevedo* (UFMG), de Andréa Sirihal Werkema, *Leituras de Macunaíma: primeira onda – 1928-1936* (Edusp), de José de Paula Ramos Jr., *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil* (Companhia das Letras), de André Botelho, *1922: a semana que não terminou* (Companhia das Letras), de Marcos Augusto Gonçalves, *A comicidade da desilusão: humor nas tragédias cariocas de Nelson Rodrigues* (UnB), de Fernando Marques, *Teixeira e Sousa entre seus contemporâneos: vida, obra, recepção e textos selecionados* (Imprensa Oficial do Estado do Rio de Janeiro), de Hebe Cristina da Silva, *Clarice Lispector: uma literatura pensante* (Civilização Brasileira), de Evando Nascimento, *Extratextos I: Clarice Lispector, personagens reescritos* (Oficina Raquel), organização de Luís Maffei e Mayara R. Guimarães, *Arnaldo canibal Antunes* (nVersos), de Alessandra Santos, *Leminski: o poeta da diferença* (Edusp), de Elisabeth Rocha Leite, *As feridas de um leitor* (Bertrand Brasil), de José Castello, *De pedra e de carne: artigos sobre autores vivos e outros nem tanto* (Confraria do Vento), de Marcos Pasche, *Crítica em tempos de violência* (Edusp/Fapesp), de Jaime Guinsburg, *Crítica literária e os críticos criadores no Brasil* (EdUERJ), de José Luiz Jobim, *Com Roland Barthes* (Martins Fontes), de Leyla Perrone-Moisés, *Passagens* (Edusp/Fapesp), de Luis S. Krausz, *Tradição e ruptura: o pacto da transgressão na literatura moderna* (Opção), de Carlos Felipe Moisés, *Brecht e o teatro épico* (Perspectiva), de Anatol Rosenfeld, organização de Nancy Fernandes, *Sábato Magaldi e as heresias do teatro* (Perspectiva), de Maria de Fátima da Silva Assunção, *Poesia e filosofia* (Civilização Brasileira), de Antonio Cicero, *Navegar pelas letras: as literaturas de língua portuguesa* (Civilização Brasileira), livro confuso e desfiado de Edna Bueno, Lucília Soares e Ninfa Parreiras, *Da estepe a caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)* (Edusp), de Bruno Barretto Gomide, a edição fac-similar do jornal *As Variedades ou Ensaios de Literatura* (Secretaria de Cultura/Fundação Pedro Calmon), comemorativa dos duzentos anos dessa publicação, acompanhada no mesmo estojo pelo volume de ensaios *Sobre a revista*

As Variedades, de Renato Berbert de Castro, Helio Vianna, Cybelle de Ipanema e Luis Guilherme Pontes Tavares, e *Carlos Drummond de Andrade: Cadernos de Literatura Brasileira* (Instituto Moreira Salles) – alguns, embora datados de 2011, divulgados no ano seguinte. Ainda aqui, as reedições de *Verso universo em Drummond* (É Realizações), de José Guilherme Merquior, *No tempo do niilismo e outros ensaios* (Loyola), de Benedito Nunes, *Da inutilidade da poesia* (7Letras/UEFS), de Antonio Brasileiro, *Análise estrutural do romance brasileiro* (Unesp), de Afonso Romano de Sant’Anna, *A unidade primordial da lírica moderna* (7Letras/UEFS), de Roberval Pereyr, *A criação literária: poesia e prosa e História da literatura brasileira: das origens ao romantismo* (Cultrix), de Massaud Moisés, *Ensaio e anseios críticos* (Unicamp), de Paulo Leminski, e *Alguns aspectos da teoria da poesia concreta* (Unicamp), de Paulo Franchetti, os quatro últimos em edições revistas e atualizadas.

A essa altura, e nesse contexto, não podemos deixar de fora ensaios biográficos como *Marighella: o guerrilheiro que incendiou o mundo* (Companhia das Letras), de Mário Magalhães, *Benjamim Aarão: entre anjos e cangaceiros* (Escrituras), de Frederico Pernambucano de Mello, *José Bonifácio* (Companhia das Letras), de Miriam Dolhnikoff, *Getúlio: 1882-1930* (Companhia das Letras), de Lira Neto, *Irineu Marinho: imprensa e cidade* (Globo Livros), de Maria Alice Rezende de Carvalho, *Dolores Duran: a noite e as canções de uma mulher fascinante* (Record), de Rodrigo Faour, e livros que avançam pelo território da crônica histórica ou do ensaio-reportagem, a exemplo de *1943: Roosevelt e Vargas em Natal* (Bússola), de Roberto Muiyler, *Carcereiros* (Companhia das Letras), de Drauzio Varella, *Herança de sangue: um faroeste brasileiro* (Companhia das Letras), de Ivan Sant’Anna, *Imigrante ideal – o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil: 1941-1945* (Civilização Brasileira), de Fábio Koifman, *Como se faz um bispo: segundo o alto e o baixo clero* (Civilização Brasileira), de J. D. Vital, *Chaplin e outros ensaios* (Topbooks), de Carlos Heitor Cony, *Memórias de um sobrevivente* (Nova Fronteira), de Arnaldo Niskier, *Uma casa de palavras: vinte e cinco anos depois* (Fundação Casa de Jorge Amado), de Myriam Fraga, *Centenário de Vivaldi Moreira: fortuna biográfica* (Imprensa Oficial de Minas Gerais), *JK e a ditadura* (Objetiva), de Carlos Heitor Cony, em edição refundida, *A razão armada* (Garamond), de Cândido Mendes, *O país dos petralhas II: o inimigo agora é o mesmo* (Record), de Reinaldo Azevedo, e, lançado em fins de

2011, o *Breviário de Antonio Conselheiro* (EDUFBA), com estudos de Fernando da Rocha Peres e Walnice Nogueira Galvão. Em edições revistas e/ou reformuladas, *Entre sem bater: a vida de Apparício Torelly, o Barão de Itararé* (Casa da Palavra), de Cláudio Figueiredo, *O velho Graça: uma biografia de Graciliano Ramos* (Boitempo), de Dênis de Moraes, *Os sapatos de Orfeu: a biografia de Drummond* (Globo/Biblioteca Azul), de José Maria Cançado, e *O desatino da rapaziada: jornalistas e escritores em Minas Gerais* (Companhia das Letras), de Humberto Werneck.

Este inventário, que se estenderia por várias páginas, espaço de que não dispomos, deve ao menos ainda comportar títulos indispensáveis como *Imagens da África* (Penguin/Companhia das Letras), organização de Alberto da Costa e Silva, *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista* (Companhia das Letras), de Sidney Chalhoub, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África* (Companhia das Letras), de Manuela Carneiro da Cunha, em edição revista e ampliada, *Espada, cobiça e fé: as origens do Brasil* (Civilização Brasileira), de Francisco Weffort, *Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no cário* (Unesp), de José Ramos Tinhorão, *Três vezes Zumbi* (Três Estrelas), de Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira, *Às armas, cidadãos!: panfletos manuscritos da independência do Brasil – 1820-1823* (Companhia das Letras), organização de José Murilo de Carvalho, Lúcia Bastos e Marcello Basile, *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos 16, 17 e 18* (Unesp), de Jean Marcel Carvalho França, *Religiosidade no Brasil* (Edusp), organização de João Baptista Borges Pereira, *O baço da cana: os engenhos de açúcar do Brasil holandês* (Companhia das Letras), de Evaldo Cabral de Mello, *A carne e o sangue: a Imperatriz D. Leopoldina, D. Pedro I e Domitila, a Marquesa de Santos* (Rocco), de Mary del Priori, *História do jornalismo* (Civilização Brasileira), de José Marques de Melo, *História da imprensa paulista* (Três Estrelas), de Oscar Pilagallo, *Diário Carioca: o jornal que mudou a imprensa brasileira* (Fundação Biblioteca Nacional), de Cecília Costa, *História do teatro brasileiro: v. 1* (Perspectiva), organização de Jacob Guinsburg e José Roberto Faria, *A cidade no Brasil* (Editora 34), de Antonio Risério, *A imagem do índio: discursos e representações* (Universidade Federal da Grande Dourados), de Rita de Cássia Pacheco Limberti, e nessa linha tantos outros ensaios históricos, antropológicos e similares, como a nova edição de *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (Companhia das Letras), de Paulo Prado, desta vez em edição coordenada por Carlos Augusto

Calil, ou mesmo livros enciclopédicos ou técnicos, guias de leitores especializados e pesquisadores, tais como o *Dicionário do folclore brasileiro* (Global), de Luís da Câmara Cascudo, em nova edição, *As melhores frases de Casa-grande & senzala: a obra-prima de Gilberto Freyre* (Global), organização de Fátima Quintas, *ABC de José Lins do Rego* (José Olympio), de Bernardo Borges Buarque de Hollanda, *ABC de Rachel de Queiroz* (José Olympio), de Lilian Fontes, *Lima Barreto: uma autobiografia literária* (Editora 34), organização de Antonio Arnoni Prado, *O homem cordial* (Penguin/Companhia das Letras), de Sérgio Buarque de Holanda, organização de Lília Moritz Schwarcz e André Botelho, *Manual de consulta: nova ortografia da língua portuguesa* (Record), de Domicílio Proença Filho, *Guia do acervo do Arquivo-Museu de Literatura Brasileira* (Fundação Casa de Rui Barbosa), coordenação de Eliane Vasconcellos e Laura Regina Xavier, *Dicionário de apelidos dos escritores da literatura brasileira* (Appris), de Claudio Cezar Henriques, e *Dicionário biográfico ilustrado de personalidades da história do Brasil* (G. Ermakoff), organização de George Ermakoff.

No campo específico das artes visuais e sua história, não podemos ignorar *Crítica de arte na revista Habitat* (Edusp), de José Geraldo Vieira, organização de José Armando Pereira da Silva, *Escritos sobre arte e modernismo brasileiro* (Prata Design), de Marta Rossetti Batista, organização de Ana Paula de Camargo Lima, *O que resta: arte e crítica de arte* (Companhia das Letras), de Lorenzo Mammì, *Um modernismo que veio depois* (Alameda), de Tadeu Chiarelli, *Uma galeria para o Império: a Coleção Escola Brasileira e as origens do Museu Nacional de Belas Artes* (Edusp/Fapesp), de Leticia Squeeff, e *Brasília: antologia crítica* (Cosac Naify), organização de Alberto Xavier e Julio Katinsky.

Entre as edições de teatro, sempre bastante escassas, é preciso não esquecer as *Obras incompletas* (Giostri), de Flavio Marinho, *Sexo, champanhe e tchau* (Oito e Meio), de Mônica Montone, *O apocalipse segundo Santo Ernesto de la Higuera: morte e ressurreição de Che Guevara* (Palmarinca), de Julio Zanotta, *O homem como invenção de si mesmo* (José Olympio), de Ferreira Gullar, e *Antologia do teatro brasileiro: século XIX – comédia* (Companhia das Letras), organização de Alexandre Mate e Pedro M. Schwarcz.

E aqui termina outra extensa, porém incompleta, lista de impressos, exatamente nos alvares do livro eletrônico, quando mais uma vez em si mesmo a realidade o transforma.