

STUDIA IBERYSTYCZNE

15

Representações da violência / Vergílio Ferreira revisitado

2016



eds.

Gabriel Borowski
Natalia Czopek
Anna Rzepka

Redaktor naczelny / Editora-chefe / Editor-in-chief

ANNA SAWICKA

Komitet Redakcyjny / Conselho de Redação / Editorial Board

ROSANNA KRZYSZKOWSKA-PAWLIK (Literatura i kultura Hiszpanii / Literatura e cultura da Espanha / Spanish literature and culture); EWA NAWROCKA (Literatura i kultura Ameryki Łacińskiej / Literatura e cultura da América Latina / Latin American literature and culture); XAVIER FARRÉ VIDAL (Literatury i kultury mniejszościowe / Literaturas e culturas minoritárias / Minority literatures and cultures); EWA STALA (Językoznawstwo iberyjskie / Linguística ibérica / Iberian linguistics); ANNA RZEPKA (Literatura i kultura obszaru języka portugalskiego / Literatura e cultura da lusofonia / Literature and culture of Portuguese-speaking countries)

Sekretarz / Secretária / Secretary

ROZALYA SASOR

Rada Naukowa / Comissão Científica / Board of Advisors

BEATA BACZYŃSKA, Uniwersytet Wrocławski (Polska / Polónia); MAREK BARAN, Uniwersytet Łódzki (Polska / Polónia); JERZY BRZOZOWSKI, Uniwersytet Jagielloński (Polska / Polónia); ARTURO CASAS, Universidade de Santiago de Compostela (Hiszpania / Espanha); UBALDO CEREZO RUBIO, Universidad de Alcalá (Hiszpania / Espanha); JUAN DE DIOS LUQUE DURÁN, Universidad de Granada (Hiszpania / Espanha); SILVIA KAUL DE MARLANGEON, Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentyna / Argentina); MARGARITA LLITERAS, Universidad de Valladolid (Hiszpania / Espanha); GILLES LUQUET, Université Paris III, La Sorbonne Nouvelle (Francja / França); WIACZESŁAW NOWIKOW, Uniwersytet Łódzki (Polska / Polónia); ANTONIO PAMIES BERTRÁN, Universidad de Granada (Hiszpania / Espanha); JANUSZ PAWLIK, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu (Polska / Polónia); RAMON PINYOL, Universitat de Vic (Hiszpania / Espanha); BOGDAN PIOTROWSKI, Universidad de la Sabana (Kolumbia / Colômbia); KLAUS PÖRTL, Johannes Gutenberg Universität Mainz (Niemcy / Alemanha); EMILIO RIDRUEJO, Universidad de Valladolid (Hiszpania / Espanha); ELŻBIETA SKŁODOWSKA, Washington University in Saint Louis (USA / EUA); FRANCISCO TORRES MONREAL, Universidad de Murcia (Hiszpania / Espanha); ALEXANDRE VEIGA, Universidade de Santiago de Compostela (Hiszpania / Espanha); JOAN RAMON VENY MESQUIDA, Universitat de Lleida (Hiszpania / Espanha); JOANNA WILK-RACIEŃSKA, Uniwersytet Śląski (Polska / Polónia)

STUDIA IBERYSTYCZNE

15
2016

Representações da violência / Vergílio Ferreira revisitado

**Representations of violence / Vergílio Ferreira revisited
Reprezentacje przemocy / Vergílio Ferreira - nowe odczytania**

**eds.
Gabriel Borowski
Natalia Czopek
Anna Rzepka**

Kraków

© Copyright by Instytut Filologii Romańskiej
Uniwersytetu Jagiellońskiego and individual authors, 2016

Correção linguística:
Bartosz Dondelewski

Redação: Edyta Wygonik-Barzyk
Correção de provas: Edyta Wygonik-Barzyk
Composição: Studio ANATTA

Design da capa: Igor Stanisławski

Capa sobre obra de Euclides Eustáquio Lima (Kiki Lima),
Mulheres animadas, 2011. Cortesia do autor.

A publicação é subsidiada pela Faculdade de Filologia
da Universidade Jaguelónica.

Publicado em forma de e-book junto com as 100 cópias em papel.

A versão principal é a versão em formato digital.

ISSN 2082-8594

Edição e distribuição:
Księgarnia Akademicka sp. z o.o.
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Livraria digital:
www.akademicka.pl

Índice

Representações da violência nas culturas coloniais e pós-coloniais de língua portuguesa e espanhola

Marta Banasiak, <i>Matizando a violência: as representações das relações coloniais na obra de João Paulo Borges Coelho</i> . . .	7
Karel Dolinski, <i>Avaliação da política urbana na luta contra a exclusão social, com exemplos das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo</i>	19
Caio Cesar Esteves de Souza, <i>Legitimação da Violência do Estado Pombalino na Poesia Atribuída a Alvarenga Peixoto</i>	31
Jana Fabová, <i>Violência linguística como uma forma de legalização do português como língua oficial do Brasil</i>	43
Guilherme Figueiredo, <i>Representações da violência no cinema de Pedro Costa</i>	55
Luís Mascarenhas Gaivão, <i>Oratura como afirmação, combate e hibridação nas geografias iberófonas: o caso angolano de Manuel Rui</i>	65
Ute Hermanns, <i>Como reagir contra os Estados de repressão? A violência nos textos de Ignácio de Loyola Brandão</i>	81
Magdalena Łazarek, Weronika Maj, <i>Feminicídio/Feminicídio. Problem przemocy względem kobiet w krajach Ameryki Łacińskiej</i>	95

Eda Nagayama, <i>Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come – Cidade de Deus e a identidade brasileira de inferioridade</i>	109
Sofia Santos, <i>Acicatar o Regime: O “Depoimento de uma Angolana”, em O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor, de Luiz Pacheco</i>	121
Rodrigo Leonardo de Sousa Oliveira, <i>O Bandoleirismo nas antigas capitanias de Minas Gerais e de Pernambuco (América Portuguesa, século XVIII)</i>	135

Vergílio Ferreira revisitado

Gabriel Borowski, <i>(Des)Aparição: Vergílio Ferreira na Polônia</i>	149
Jerzy Brzozowski, <i>O dilema metafísico da Aparição</i>	159
Ricardo Rato Rodrigues, <i>Mudança: a dimensão política da obra de Vergílio Ferreira como estratégia contra o trauma</i>	173

**Representações da violência
nas culturas coloniais e pós-coloniais
de língua portuguesa e espanhola**

Marta Banasiak
Universidade de Lisboa/FCT
banan158@hotmail.com

Matizando a violência: as representações das relações coloniais na obra de João Paulo Borges Coelho

Resumo:

O presente artigo analisa o processo de recuperação das relações sociais durante o período colonial na obra do escritor moçambicano João Paulo Borges Coelho. Esse processo é visto como um plano de preenchimento do espaço vazio da memória coletiva da nação moçambicana que se deu através duma violenta rutura com o passado operada pelas políticas da pós-independência.

Palavras-chave: Moçambique, memória, relações sociais, colonialismo, pós-colonialismo

Abstract:

Tones of Violence: representing colonial relations in the work of João Paulo Borges Coelho

This article analyses the process of recuperation of social relations during the colonial period in the work of a Mozambican writer João Paulo Borges Coelho. The process is seen as a project of filling an empty space in the collective memory of Mozambican nation that has emerged due to a violent rupture with the past triggered off by the post-independence politics.

Keywords: Mozambique, Memory, Social relations, Colonial, Post Colonial

[A] sociedade é um assunto demasiado sério para ser deixado aos políticos.

João Paulo Borges Coelho

A escolha da literatura como campo privilegiado para uma análise de relações de poder, sob uma perspectiva pós-colonial, é reduzida, mas não necessariamente redutora. Pois é, sem dúvida, através da literatura que muitas dessas relações são expostas, defendidas e atacadas de um modo por vezes difícil ou até mesmo impossível por outros meios.

Paulo de Medeiros, “Apontamentos para conceptualizar uma Europa pós-colonial”

No ensaio cujo excerto dá o mote à presente comunicação, Paulo de Medeiros alerta para um certo “pecado por omissão” que tem sido cometido com frequência pelos estudos pós-coloniais:

Um dos problemas mais flagrantes dos estudos pós-coloniais, no entanto, pouca ou nenhuma atenção tem recebido: embora um dos pressupostos da teoria pós-colonial seja o desmantelamento de falsas dicotomias entre metrópole e colónia, com o intuito de (re)valorizar a produção cultural dos territórios colonizados, na realidade essas dicotomias acabaram por ser reificadas através de um processo de culpabilização dos poderes coloniais e uma admiração excessiva por tudo que parece opor-se-lhe. (...) Quer através da demonização desse passado imperialista (aliás ainda bastante recente), quer através das tentativas de relativizar a importância da Europa na construção do mundo moderno, grande parte da teoria pós-colonial ignora a complexidade das relações coloniais, a multiplicidade de experiências coloniais e a sua diversidade temporal e geográfica. (Medeiros, em: Sanches, 2006: 340)

Ou seja, a narrativa pós-colonial, muitas vezes e até ao presente, quando se ocupa do passado colonial cai na armadilha simplista da oposição colonizado vs. colonizador, “construída pelos regimes coloniais e reproduzida pelas narrativas anticoloniais” (Castelo et al., 2012: 19). Atitude que impede a aceitação e, por conseguinte,

a incorporação da complexidade das relações coloniais como um elemento incontornável de formação identitária nas sociedades pós-coloniais, já que essa complexidade tende a ser representada como uma parte da história cuja presença se evita na memória contemporânea, a não ser que seja somente através da memória da opressão exercida pelo elemento europeu.

Nesta perspectiva, o caso moçambicano não se mostra diferente. A maioria das narrativas sobre a época colonial que surgem depois de 1975 não foge à dicotomia, ignorando o fato de que, como apontam os autores de um volume de ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique, intitulado *Os Outros da Colonização*, “[os] «outros» vários que aquele binómio esconde ou exclui eram presença comum em situação colonial, estavam de alguma forma em contacto, interagiram, pese embora dentro das relações de poder de geometria variável” (Castelo et al., 2012: 19).

Isto acontece precisamente em consequência da mencionada reprodução do binómio simplista pelas narrativas anticoloniais, já que de certa forma as narrativas pós-coloniais, ou melhor, as da pós-independência, constituem a sua continuação. Olhando o panorama da prosa moçambicana contemporânea podemos facilmente notar algumas tendências gerais que prevalecem durante toda a época da independência. O mais frequente a acontecer é os autores assumirem o papel de “voz do povo”, quer dizer, a voz de alguma coletividade, seja ela os moçambicanos em geral ou uma coletividade mais específica como por exemplo, as mulheres, os idosos etc., denunciando os problemas dessa coletividade, eventualmente apresentando propostas para a sua solução. Esta tendência é muito visível por exemplo na obra da Paulina Chiziane, que se tornou a portavoza da mulher moçambicana, ou também na escrita de Mia Couto, que frequentemente fala, por exemplo, em defesa dos idosos abandonados. Outra tendência bastante frequente na literatura moçambicana é aquela que podemos identificar como um regresso à chamada “ancestralidade africana”, uma volta às origens, ou, eventualmente, um realismo animista.

Tendo estas duas tendências como pano de fundo, fáceis de perceber tanto no contexto da afirmação cultural e identitária do africano

como no contexto das dificuldades e “doenças” contemporâneas duma sociedade emergente, o tempo colonial, inclusive o seu período final, surge como uma idade das trevas, um tempo obscuro, parte da história que, sendo classificada como época de opressão, não deve ser mencionada sob outra perspectiva. No entanto, como constataam os autores de *Os Outros da Colonização*:

Tudo indica, enfim, que este período que vimos denominando como tardo-colonial foi particularmente dinâmico e em grande medida responsável pela diversidade moçambicana que sucede à independência do país. É o tardo-colonialismo produtor de alteridades, de grupos que nos oferecem uma visão multifacetada do que foi este período, que o distancia da retórica luso-tropical do regime vencido, mas certamente propõe problemas para aqueles que, vencedores, se apropriaram do poder em Moçambique. (Castelo et al, 2012: 24)

Neste panorama singulariza-se a voz literária de João Paulo Borges Coelho, historiador de profissão, cuja obra, como tentaremos demonstrar, tende a “iluminar as trevas”, talvez com o intuito de devolver a Moçambique e à sua sociedade a parte da história e da memória que lhe pertence com toda a sua complexidade e diversidade; ou então com o intuito de denunciar uma rutura na memória social criada pelo poder da pós-independência, uma rutura que para aqueles que não viveram a experiência colonial se torna um abismo, *no man’s land* da memória coletiva. O próprio autor numa entrevista dada a Sheila Khan afirma:

Para mim, é chocante a ruptura que a independência operou, é um bocado chocante esta postura da tábua rasa. Há aqui um processo que é perverso, e eu não culpo, não se trata de culpar a FRELIMO nisso, trata-se de tentar entender, porque a questão da memória interessa-me do ponto de vista literário, enquanto produtor, do ponto de vista histórico, enquanto historiador (...) [A]qui não há cinzentos, isto é tudo um elo de contrastes, o passado colonial não existe, existe nas zonas libertadas, que a FRELIMO traz para dentro. Agora, se nós olharmos de uma outra perspectiva, oitenta por cento ou mais da população moçambicana, em 75, não tinha

experiência direta da guerra, a guerra estava confinada às zonas do norte. Há aqui oitenta por cento de moçambicanos que ficaram sem passado, porque o passado não existe. [...] grande parte dos meus alunos já não tem experiência colonial, e pior do que isso, não tem experiência e não tem memória social, no sentido não da memória directa, mas da memória colectiva. (Khan, 2007: 3-4)

Desta forma, nos universos narrativos que constrói, João Paulo Borges Coelho procura reconstruir as memórias individuais dum tempo apagado. Dedicando-se na obra ficcional às técnicas da micro-história, recupera os diversos mundos do tempo colonial com todos os seus meandros, contrastes e contradições que “se organizam em torno de uma atitude de igualdade e de justiça humana face à premência de lançar âncoras em uma História dos «calados», nomeando-se as margens, os silêncios, as fragilidades de todos aqueles que testemunharam os ciclos, as transições, as mudanças desta nação em construção que é Moçambique.” (Khan, 2008: 134). Tudo isto dentro dum projeto de ética e mundividência que embora comente a sociedade moçambicana, não prescinde de ser uma voz individual e autónoma, de um escritor, historiador e cidadão.

Nunca se despiando do histórico, João Paulo Borges Coelho vem buscando e (re)criando nas suas narrativas as vozes subjetivas dos indivíduos das mais variadas camadas sociais e étnicas, fazendo com que possam construir diálogos entre si e também com as várias narrativas oficiais da nação, criando um espaço mais amplo para a reescrita da memória alternativa e desestabilizando ao mesmo tempo a hegemonia da memória oficial. Tomemos como exemplo o seu segundo romance, *As visitas do Dr. Valdez*, publicado em 2003.

As visitas do Dr. Valdez narra a estória das duas envelhecidas irmãs, Amélia e Caetana, que na véspera da independência abandonam a sua ilha natal, Ibo, e, acompanhadas por um jovem criado, Vicente, mudam-se para a cidade da Beira, mais segura nesses tempos perturbados de transição.

O enredo desenvolve-se em volta dum jogo com o passado em que Vicente, sob o olhar crítico e desconfiante de Sá Caetana, veste

a pele do falecido Dr. Valdez, médico e amigo de Sá Amélia, que na altura já se encontra fragilizada física e mentalmente. Estas visitas são ao mesmo tempo o anúncio da inversão da ordem antiga e o pretexto para voltar às memórias dos tempos antigos no norte do país chamado Moçambique. As analepses, por sua vez, desempenham não só uma simples função descritiva relativamente ao passado, mas, principalmente, servem ao leitor como uma chave para a decodificação das ações e dos movimentos ensaiados durante as três visitas. Já neste recurso fica clara a sugestão duma continuidade entre o colonial e o pós-colonial em termos sociais, isto é, sugere-se que o passado, ao influenciar o presente seja por concordância, seja por oposição, influencia também o futuro. Continuidade em vez de rutura.

Através do olhar retrospectivo, tanto das personagens quanto do narrador, desenha-se perante os olhos do leitor o microcosmos colonial da ilha de Ibo na primeira metade do século vinte. Como pilar deste mundo surge a figura de Anna Bessa, matriarca um pouco ausente, filha duma mariscadora e dum traficante português, herdeira das suas posses. Casada duas vezes, uma vez com um indiano, pai de Amélia e outra vez com um alemão, pai de Caetana, desaparecido no início da grande guerra. A este mosaico de etnicidades juntam-se os dois genros portugueses de Anna Bessa, o Major Ferreira, militar dessa mesma guerra que afugentou o segundo marido da matriarca, e que por causa dos negócios vai-se aventurar numa bigamia dividida entre casa e palhota; e o outro genro, o transmontano njungo Araújo, que procurando enriquecer passou pelas roças de São Tomé para vir a ser proprietário dum coqueiral no Ibo. E para completar o quadro, nas sombras da casa grande, os criados, isto é a família do Vicente que acompanha a família da Anna Bessa desde os tempos do pai desta, que nas retrospectivas é representada pelo Cosme Paulino, pai do jovem criado. Como numa capulana encontram-se e desencontram-se as cores e as linhas, neste tecido diegético destacam-se várias configurações de interdependências, afinidades e claramente também, desigualdades entre diferentes membros deste universo que inevitavelmente se vai desmoronando, pois, nas palavras do narrador:

Hierarquias velhas de muitos anos, que pareciam de pedra e cal, não passavam afinal de pequenos acasos transitórios dentro dos quais não cabia o menor vislumbre de lealdade ou reconhecimento. Os criados partiam mal adivinhavam a incerteza no rosto dos patrões. De facto, reconhecer o quê, o ódio ou a caridade? (Coelho, 2004: 70)

Na verdade, e não é de surpreender, as relações entre os senhores e os criados constituem o foco do enredo, onde a subordinação, ou melhor, a subjugação é inquestionável, pelo nenhum dos lados no tempo retratado nas analepses e, como veremos mais adiante, acaba por ser a força motriz da inversão nos tempos da transição. No entanto, o que se dá numa forma evolutiva a nível individual, a nível coletivo dos donos dos novos tempos acontece por via duma violência desnecessária, vinda da recusa bruta de todos os elementos que pertenciam ao passado colonial. Isto é mais visível na passagem que retrata a morte do velho Cosme Paulino, que estava a tomar conta do coqueiral abandonado pelas patroas. O criado é morto pelos guerrilheiros que se apoderam das antigas propriedades coloniais. Os guerrilheiros e o povo que, “Se haviam perdido alguma coisa era o resto de respeito que naquele lugar havia pelos brancos, a quem chamavam agora de colonos” (Coelho, 2004: 96).

Borges Coelho, como aliás é típico nas suas narrativas, problematiza o desentendimento entre o plano da fúria devastadora da ideologia político-social e as minuciosas e complicadas razões do indivíduo, que não chegam a dialogar:

Contasse Paulino o que sabia e a surpresa seria enorme. Venho de muito longe no tempo, lá onde vocês não pertenciam, diria. Este meu andar silencioso, como que andando por cima das coisas sem lhes tocar, não era para vos fazer mal. Aprendi-o por duas razões: para não riscar o imaculado chão das casas Grande e Pequena com os meus grossos pés descalços, e para não sujar o silêncio das tardes arrastadas que mama Ana Bessa passava olhando o mar e cantando baixinho. (Coelho, 2004: 99)

E mais adiante:

Tornaram a bater no velho. Faltava-lhes imaginação para se contentarem com a história verdadeira, que ele apenas entreabria naquele intróito.

Batiam-lhe sempre que recomeçava, tentando saciá-los com a verdade. Queriam que inventasse outro enredo mais conforme com os seus anseios. E tanto lhe bateram que Cosme Paulino acabou por suspender uma frase a meio, sem forças ou já desinteressado da sua continuação. E assim foi. (Coelho, 2004: 100)

O silenciamento do velho é claramente a metáfora do silenciamento da memória dum tempo histórico, que embora se tenha dirigido por regras injustas, merece ser ouvido e analisado. Não para ser desculpado, mas para ser entendido com todas as suas meandros, rizomas e ramos, para que a poeira possa ser limpa das memórias do passado e estas por sua vez colocadas no seu devido e ativo lugar. Na diegese do livro em análise, isto acontece através do confronto das memórias com o presente das duas velhas irmãs e do jovem criado.

Como já assinalado, as memórias, além de mostrarem as várias cores, linhas e nós no tecido colonial, constroem, como repara Nazir Can, “pontes de sentido que fazem o passado participar ativamente no presente, servindo ainda de modelo ou de antimitelo para a ação a ser adotada no futuro” (Can, 2014: 190).

Logo no início é da vontade em voltar ao passado por Sá Amélia e da vontade em agradar a velha patroa por parte de Vicente, uma vontade vinda das lealdades e obediências pertencentes ao passado, que surge a ideia de encenar as visitas do Dr. Valdez. A partir daí dá-se a primeira visita do, ainda um pouco intimidado, Valdez, durante a qual Vicente pela primeira vez ensaia a “igualdade” do futuro, que, no entanto, só lhe é permitida graças à máscara emprestada do passado:

Senta-se pela primeira vez naquele sofá que conhece tão bem por tantas vezes lhe ter sacudido o pó. Sentar-se ali tem um gosto especial que ele não sabe ainda definir, não só por ser mais macio para o rabo do que a esteira onde se senta a ouvir futebol português e simangemange nas tardes de domingo, ou a lata de petróleo que lhe serve de assento ao jantar. Sentar-se ali no sofá é gozar uma promiscuidade nova com um mundo que tão bem conhece, mas que até agora lhe estava vedado. (Coelho, 2004: 57-58)

No entanto os modos exagerados, para não dizer caricatos, que o Vicente representa fingindo-se o velho médico português, despertam também os primeiros sinais de uma assustadora autorreflexão vinda dum jogo de espelhos em que Sá Caetana se pergunta a si própria: “Meu Deus! Será que é assim que eu guardo Valdez na lembrança sem o saber? Ou será que é assim que Vicente nos vê a nós, os brancos todos?” (Coelho, 2004: 59).

E é também no passado que Vicente busca a força que faz o Valdez ressuscitado recusar o açúcar para o chá. Esse ato, visto como sinal de alto atrevimento pela Sá Caetana, é, porém, uma manifestação da dignidade humana que vem ultrapassando os limites artificiais das obediências antigas. Pois, como o narrador revela ao leitor, essa recusa tem origem numa traumática memória da infância em que Vicente assistiu à cruel punição de seu pai por ter comido o açúcar do patrão.

Esses primeiros passos no caminho de inversão da velha ordem fazem com que a segunda visita demore a chegar, pois Sá Caetana sente-se ameaçada pelo que possa vir:

Notava-lhe até alguma mudança de atitude desde essa primeira visita, um modo novo de a olhar que desafiava o respeito. Como se em vez de estar cumprindo as ordens fosse ele a fabricá-las. Era sobretudo o olhar que a incomodava. Olhar de desafio, olhar cúmplice, mesmo se nele não deixava de transparecer uma certa ingenuidade. (Coelho, 2004: 92)

E é precisamente nesta segunda visita que acontece o confronto verbal direto entre a patroa e o criado-doutor. A terceira, e a última, visita do Valdez traz, como escreve Can, “o complemento fundamental do desdobramento das máscaras e de olhares” (Can, 2014: 190), dando definitivamente voz ao subalterno. Vejamos a entrada de Vicente-Valdez:

Os mesmos calções brancos engomados por Vicente, as mesmas meias altas, a mesma pose de velho branco africano levemente derrotado, minado pela humidade e pela malária, e, contudo, não desistindo de alguma altivez. Agora uma altivez encimada e reforçada por uma máscara-elmo do mapiko que o doutor trazia posta, escondendo-lhe completamente

o rosto. Uma máscara com um velho bigode de algodão e a expressão de um sorriso congelado que há em todas as máscaras. (...). Procurou os olhos de Vicente e não os encontrou. Estavam escondidos atrás dos olhos do Dr. Valdez, que por sua vez se escondiam atrás da máscara. (Coelho, 2004: 139-140)

A transformação do Valdez em mapiko, um espírito maldoso da cultura makonde, preso entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e ao mesmo tempo a fusão entre o jovem criado e o velho colono escondidos os dois atrás dum elemento ancestral, ou, se quisermos précolonial, juntam-se numa força motriz de um futuro composto irrevogavelmente por três fases da história de Moçambique. Desta forma, destaca-se mais uma vez a necessidade de preencher as lacunas e ruturas, pois sem o conhecimento do passado e seus meandros, o elemento do futuro, neste caso o jovem Vicente, nunca poderia alcançar a voz.

Anunciada, pré-estabelecida a nova ordem, a narrativa das três personagens ligadas por uma história turbulenta acaba. Sá Amélia – Maméia – morre, ou então, como nas palavras de Sheila Khan: “Placidamente, reconhece que a narração de si se esgotou, pois calam-se nela as vozes que a guiaram ao longo da sua vida: por um lado, a do corpo físico na sua relação com o mundo dos objectos, e por outro, a dos sentimentos – testemunhos mnemónicos das suas lembranças” (Khan, 2008: 138).

Sá Caetana, na impossibilidade de manter as regras do passado e na incapacidade de se adaptar aos novos tempos, parte para a metrópole, no entanto já pressentindo a saudade da terra que era dela. “Será que há cardamomo em Portugal?” (Coelho, 2004: 213), pergunta-se a si própria.

E Vicente? Este, vai enfrentar o futuro levando consigo a memória dos vários passados. Será que os saiba usar?

Tantas portas para atravessar: o frenético som do mapiko iluminando-lhe os caminhos que é necessário percorrer para se fazer homem; Cosme Paulino, com paterna autoridade, ordenando-lhe que franqueie a porta da lealdade e da paciência; Sá Amélia, a enigmática

patroinha, ensinando-lhe a arte vaga das cumplicidades; o Dr. Valdez, por detrás dos seus alvos bigodes, explicando-lhe como se sente um homem branco; Jeremias e Sabonete mostrando-lhe que os homens têm vícios e alegrias, e alegrias nos vícios; Ganda, na sua dança mortífera, levando-o a descobrir a importância do desafio e do olhar; enfim, Maria Camba Françoise revelando-lhe o peso que tem o corpo e como nele se acende o lume do desejo (Coelho, 2004: 174).

Referências bibliográficas

- CAN, N. A. (2014), *Discurso e poder nos romances de João Paulo Borges Coelho*, Alcance, Maputo.
- CASTELO, C. (et al.) (2012), *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, ICS, Lisboa.
- COELHO BORGES, J. P. (2004), *As visitas do Dr. Valdez*, Caminho, Lisboa.
- MEDEIROS, P. de (2006), “Apontamentos para conceptualizar uma Europa pós-colonial”, em: Sanches Ribeiro, M. (org.), *Portugal não é um país pequeno*, Cotovia, Lisboa, pp. 339-356.
- KHAN, S. (2008), “Narrativas, rostos e manifestações do pós-colonialismo moçambicano nos romances de João Paulo Borges Coelho”, *Gragoata*, 24, Niterói, pp. 131-144.

Karel Dolinski
Uniwersytet Gdański
karel.dolinski@gmail.com

Avaliação da política urbana na luta contra a exclusão social, com exemplos das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo¹

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo aproximar o leitor da realidade da política urbana existente no território brasileiro, bem como realizar uma análise e avaliação das políticas urbanas que vêm sendo utilizadas contra a exclusão social nas duas das maiores cidades brasileiras: a primeira, São Paulo, a mais populosa da América do Sul, e em segundo a cidade cartão postal do país, o Rio de Janeiro

Palavras-chave: cidades, política urbana, geografia urbana, exclusão social, São Paulo, Rio de Janeiro.

Abstract:

An evaluation of the urban public policy concerning the social exclusion, with examples from the cities of Rio de Janeiro and São Paulo

The aim of this article is to analyze and evaluate the urban policies concerning the social exclusion. Analyzed policies have been introduced in the two biggest

¹ A pesquisa foi realizada no ano de 2016, no período antecedente as mudanças no cenário político brasileiro e a realização das Olimpíadas.

cities in Brazil: Sao Paulo, the most populated city in South America and Rio de Janeiro, the iconic city of this country.

Keywords: cities, urban policy, urban geography, urban exclusion, São Paulo, Rio de Janeiro.

Ao falarmos no Brasil, é impossível não chegarmos ao tópico referente às cidades existentes nesse país. Em questão populacional, a grande maioria das cidades brasileiras é de pequeno porte. Outras, entretanto, concentram uma população maior do que de muitos Estados. Uma das notáveis características da tardia e explosiva urbanização brasileira que ocorreu no século XX nos grandes centros, é sem dúvidas, a desigualdade urbanística no que diz respeito à utilização e à ocupação das áreas urbanas. Geralmente essa desigualdade é percebida através da ordenação habitacional das cidades brasileiras, onde primeiramente se encontra o centro da cidade (desenvolvido e com infraestrutura de qualidade) e em seguida, os bairros das classes alta e média e as periferias, local onde o fenômeno de exclusão social é escancarado a todos os espectadores. Nos últimos anos, pode-se afirmar que o Brasil passou por significativas mudanças no que diz respeito às questões urbanas: as esferas da participação popular e a realização de projetos destinados às comunidades excluídas territorialmente do sistema urbano anotaram um desenvolvimento que nunca antes havia ocorrido na história do País.

Exclusão social e as condições de moradia

O galopante processo de urbanização do Brasil que afetou diretamente as cidades brasileiras, trouxe consigo muitas irregularidades no que diz respeito às condições de habitação, aos serviços e ao lazer (del Priore, Venancio, 2010). Atualmente uma significativa parcela da população brasileira habita as regiões conhecidas popularmente

como favelas. Primeiramente, vê-se a necessidade de definição do termo favela no Brasil. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a fim de recolher seus dados referentes a esses locais, os definiu através do conceito de aglomerados subnormais. Segundo o IBGE, um aglomerado subnormal “é um conjunto constituído por 51 ou mais unidades habitacionais caracterizadas por ausência de título de propriedade e pelo menos uma das características: 1 – irregularidade das vias de circulação e do tamanho e forma dos lotes, 2 – carência de serviços públicos essenciais (como coleta de lixo, rede de esgoto, rede de água, energia elétrica e iluminação pública)” (IBGE, 2010). Os dados recolhidos em 2010 pelo Instituto trouxeram outra vez à tona um dos mais graves problemas urbanísticos do país: cerca de 11,6 milhões de pessoas, quase 6% da população brasileira, estavam alocados nos aglomerados subnormais. Aqui, é importante frisar que a parcela populacional a viver em situação irregular, em conjuntos com menos de 51 unidades habitacionais, não está incluída no resultado final da amostra que engloba os 11,6 milhões de brasileiros. Isso nos faz pensar que o número real de pessoas nos aglomerados subnormais não oficiais, pode ser maior. A exclusão social apresenta-se quando uma determinada pessoa ou elemento da sociedade sente-se ou é excluído de um dos contextos de referência. Deste contexto fazem parte cinco sistemas: social, econômico, institucional, territorial e simbólico (Costa, 1998). Ao analisarmos o perfil dos moradores dessas regiões, as estatísticas colhidas pelo IBGE no ano de 2010, escancaram a dura realidade dos indivíduos excluídos socialmente nos aglomerados subnormais. Ao ter como ponto de partida a definição de Costa, no que se refere à esfera econômica do problema, verifica-se que grande parcela dessa população (35%) em 2010 recebia menos da metade de um salário mínimo para viver, sendo que o mesmo valor para outras áreas analisadas era de cerca de 16%. É possível perceber aqui um dos descasos diante dessa fatia populacional, a ver que o direito de recebimento de um salário mínimo é previsto por Lei Federal (Constituição Federal, Cap. II, art. 7-IV) no Capítulo dos Direitos Sociais. As disparidades econômicas em relação as outras áreas analisadas, também podem ser vistas no que diz respeito à legalidade do

trabalho exercido, pois nos aglomerados subnormais, o trabalho sem registro é 10% maior do que em outras áreas. Os dados referentes aos habitantes com Ensino Superior completo ou em curso nos aglomerados subnormais também traz à tona a falha do sistema educacional brasileiro. No ano em questão, foi confirmado que apenas cerca de 2% da população dos aglomerados possuía algum tipo de formação superior, diferente de outras regiões onde o valor para este quesito chega próximo dos 16%. Outros pontos que podem também aqui ser levantados, são as taxas de mortalidade e homicídios, que geralmente são maiores nestas áreas se comparadas com áreas centrais. Todos estes índices mencionados, contribuem diretamente na queda da qualidade de vida das pessoas que presenciam tal realidade, implicando também no crescimento do processo de exclusão social.

Breve história da política urbana brasileira

Existem várias definições para o termo política urbana. Frequentemente tais definições estão ligadas à situação econômica e política do país em questão. Uma das mais simples definições, nos mostra que através de política urbana é possível entender todas as ações realizadas pelo poder público nos espaços urbanos (Blackman, 1995). A política urbana pode também ser entendida como um conjunto de decisões que incidem sobre os processos específicos de uma unidade urbana, decisões estas que são inseridas por agentes externos (Ferreira, 1973). A política urbana do Brasil ao longo da história, presenciou vários capítulos de insucesso e descuido. Como por exemplo, o programa *Casa Popular*, realizado em 1943 pelo Governo Federal que ao perceber o déficit de condições apropriadas aos novos moradores dos grandes centros decidiu implementá-lo. O Programa, entretanto, encerrou-se como um grande fracasso, pois as leis até então vigentes, eram ineficazes para resolver os problemas e as verbas destinadas eram insuficientes (Quinto Junior, 2013). Sem sombra de dúvidas, os movimentos sociais em defesa das pautas de igualdade social urbana, desempenharam um papel importantíssimo para a criação do

primeiro Orçamento Participativo regulamentado por lei em Porto Alegre 1989. Estes grupos também foram responsáveis pela fragmentação e inserção da pauta urbana na Constituição Brasileira.

O atual modelo de política urbana brasileira, considerado por muitos como um grande avanço na luta contra as desigualdades sociais existentes nas cidades do País, teve seu início oficial juntamente com a nova Constituição Federal Brasileira de 1988, cujo segundo capítulo trata da política urbana em dois artigos. Pode-se aqui ressaltar um dos pontos mais importantes do capítulo da política urbana brasileira, aquele que explica quais são os objetivos: “A política de desenvolvimento urbano, executada pelo Poder Público municipal, conforme diretrizes gerais fixadas em lei, tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes” (Constituição Federal, Cap. II, art. 182). A Constituição de 1988 prevê ainda, a formulação do *Plano Diretor* para cidades que possuam população superior a vinte mil habitantes, bem como define de primeiro momento, quais os deveres e as obrigações do Poder Público diante do desenvolvimento municipal. Vale ressaltar, que a Constituição Federal, no artigo seguinte (art. 183), define o uso do instrumento usucapião que pode ser considerado como uma ferramenta na luta contra a exclusão social.

A regulamentação do desenvolvimento urbano brasileiro já previsto por lei desde 1988 ganhou um reforço importante no ano de 2001 com a formulação do Estatuto da Cidade. Através da Lei Federal 10.257, de 10 de julho de 2001, o Estatuto da Cidade veio para regulamentar os dois artigos da política urbana já existentes na Constituição Federal (art. 182 e 183) e estabelecer as diretrizes gerais e dar outras providências. Outro reforço chegou no ano de 2003 com a criação do Ministério das Cidades, que reuniu as pautas da política urbana em quatro secretarias nacionais: a Secretaria Nacional de Habitação, Secretária de Saneamento, Secretária de Transporte e Mobilidade e a Secretária de Acessibilidade e Programas Urbanos. “A criação do Ministério das Cidades, em 2003, significou um ponto de partida importante para todos os segmentos envolvidos com as lutas urbanas, pois, pela primeira vez, tem-se um tratamento integrado de todas as

políticas urbanas, na medida em que se superou o recorte setorial da habitação, do saneamento, dos transportes e mobilidade urbana para integrá-los, levando em consideração o uso e a ocupação do solo. A estrutura do Ministério das Cidades foi apontada como uma novidade, não só no território brasileiro, mas em toda a América Latina. Sua importância aumenta quando se constata que, no passado recente, as marcas da política urbana foram ausência de planejamento e desarticulação” (Tonella, 2013: 33).

O exemplo de São Paulo

Com uma população com mais de 11 milhões de pessoas (estimativa 2015, IBGE) e com um índice de desenvolvimento humano (IDH) de 0,805, a cidade de São Paulo é a maior em número de habitantes da América do Sul e ocupa a décima quarta posição no ranking de desenvolvimento humano no Brasil. Apesar da posição relativamente alta ocupada pela cidade, é palco das maiores mostras de diferenças sociais entre as classes, ações e inações da política urbana. A cidade de São Paulo apresenta-se como um típico centro de desenvolvimento urbano da América do Sul, que conta com um centro bem desenvolvido — geralmente área comercial e ocupado pela camada populacional de alta classe — e com a periferia a desenvolver-se ao seu redor. Em questão de moradores nas áreas periféricas e desprovidas de muitas das ferramentas de bem-estar territorial e social, a cidade de São Paulo, no ano de 2010, contava com uma população de 1.280.400 pessoas a residir nos aglomerados subnormais. Com certeza este era um dos dados mais preocupantes, pois trazendo a realidade dos fatos, 1 a cada 10 paulistanos era proveniente dessas áreas. As disparidades urbanas decorrem por quase todos os bairros de São Paulo, entretanto, com maior densidade na zona sul no bairro Grajaú e zona leste no bairro de São Miguel. Tais desafios requerem da política urbana de São Paulo concentrar-se em três pontos principais: intervenções e reurbanizações de áreas irregulares, democratização do espaço urbano e o desenvolvimento do sistema de transportes. Alguns dos exemplos de

realização da política urbana com sucesso na cidade de São Paulo podem ser listados, como a reurbanização da comunidade Cantinho do Céu às margens da represa Billings no bairro de Grajaú. As ações começaram em 2008 e concentram-se na remoção dos moradores das áreas de risco e preservação ambiental e em sua realocação dentro da própria comunidade, esta por sua vez está passando por uma readequação urbana. As ações na comunidade Cantinho do Céu afetam diretamente cerca de 60 mil habitantes. As melhorias realizadas incluem: a criação de pista de skate, área infantil, área de bem-estar, academia de terceira idade, entre outros. Tais mudanças levaram a comunidade de Cantinho do Céu a tornar-se um ponto estratégico para aproveitar o tempo livre. As condições aqui ofertadas são iguais àquelas encontradas nos bairros mais ricos da cidade de São Paulo (Iniciativas Inspiradoras, 06 – Cantinho do Céu).

Outro exemplo onde a política urbana está trazendo bons resultados é na comunidade de Heliópolis. Aqui a estratégia utilizada pelo Poder Público desde o ano de 2010 foi a criação de novas moradias para a transferência dos moradores de zonas que serão posteriormente utilizadas para criação de parques ou centros sociais e escolas. Um dos símbolos desta operação é a criação dos prédios chamados redondinhos, que são moradias construídas em prédios com o formato cilíndrico (SEHAB. Plano Urbanístico Heliópolis). Os projetos desenvolvidos afetam e melhoram a vida de cerca de 65 mil habitantes.

Os bons exemplos das ações urbanas aqui, são seguidos dos velhos problemas que ainda restam sem soluções na cidade. Um dos maiores, talvez ainda seja o que diz respeito à área da Cracolândia², onde mesmo tendo sido tomadas algumas providências pelo poder público municipal, o problema mostra-se muito mais complexo e exigirá muito mais ações e soluções da política urbana local.

² A Cracolândia é uma área de exclusão social na região central da cidade de São Paulo, onde há uma grande concentração de usuários de crack (palavra que dá origem ao nome Cracolândia) e outros entorpecentes. É uma área vulnerável ao tráfico de drogas, violência, exploração sexual e infantil.

O Rio e a sua simbologia nas questões urbanas

A cidade do Rio de Janeiro, um dos cartões postais do Brasil, é também um ícone no que diz respeito às questões da desigualdade urbana. É a cidade campeã em número de pessoas locadas nos aglomerados subnormais. Para se ter uma ideia, no ano de 2010 segundo os dados do IBGE, a cidade do Rio de Janeiro contava com 6.320.446 habitantes, dos quais cerca de 1,4 milhões habitavam os aglomerados subnormais. Atualmente a política urbana do Rio de Janeiro está direcionada às três questões seguintes: requalificação urbana, planejamento municipal de habitação e ajuste da política urbana de acordo com os grandes eventos. As requalificações aqui realizadas assemelham-se muito com as realizadas na cidade de São Paulo. Muitos programas municipais foram criados com o fim de atender as necessidades da população das áreas mais carentes da cidade e um dos exemplos mais conhecidos talvez seja o programa *Morar Carioca*. Este programa foi um dos responsáveis pelos primeiros passos de inclusão social através da urbanização de favelas (Leitão, Delacave, 2013). Entretanto, ao contrário dos programas realizados em São Paulo onde o número de remoções com alocações em outras áreas é menor, o livro *SMH 2016: Remoções no Rio de Janeiro olímpico* mostra que entre os anos de 2010 e 2015 cerca de 65 mil moradores das áreas beneficiadas por esses programas foram removidas para outras áreas periféricas da cidade. Este número atualmente, provavelmente com o decorrer da reta final dos preparativos para as Olimpíadas 2016, pode figurar maior. Outro ponto aqui a ser levantado é a ineficácia da política urbana diante da crescente especulação imobiliária nas áreas que tenham sido reintroduzidas ao meio social. Como citado nos meios de comunicação Globoradio³ e Jornal do Brasil⁴, alguns moradores, após receberem urbanizações ao redor

³ Especulação imobiliária faz moradores se mudarem de favelas da Zona Sul do Rio: <http://cbn.globoradio.globo.com/rio-de-janeiro/2014/04/17/ESPECULACAO-IMOBILIARIA-FAZ-MORADORES-SE-MUDAREM-DE-FAVELAS-DA-ZONA-SUL-DO-RIO.htm#ixzz4HIyLZj62>.

⁴ Especulação imobiliária sobe do asfalto para a favela: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2014/03/18/especulacao-imobiliaria-sobe-do-asfalto-para-a-favela/>.

de suas moradias, deixam este ambiente em troca de valores das grandes imobiliárias. A fragilidade dos princípios da política urbana local aparece, quando perante a cidade são postas grandes realizações a fim de atender a demanda dos grandes eventos. Nestes casos, por muitas vezes o que presenciamos é o ferimento de um dos principais objetivos da política urbana brasileira: “ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes” (Constituição Federal, Cap. II, art. 182). Durante a preparação para estes grandes eventos, ocorrem graves denúncias que dizem respeito à quebra dos direitos dos cidadãos previstos nas leis nacionais. Parte da exclusão social nestes casos está ligada à remoção forçada dos moradores, já mencionada, ao isolamento de partes da cidade as quais a camada menos favorecida não terá acesso e à defesa do interesse dos investidores privados da área urbana (Olimpíada Rio 2016, Jogos da Exclusão, 2015).

Em relação à ineficiência da política urbana local em atender a todas as demandas contra a luta da exclusão social, a cidade do Rio de Janeiro é também um grande exemplo no que diz respeito ao número de organizações e instituições não governamentais que realizam o papel destinado ao Estado.

Conclusões

Pode-se dizer que a política urbana brasileira ainda caminha a passos lentos, entretanto, a preocupação pelo gerenciamento das questões urbanas no Brasil é uma realidade. A introdução do tema como um capítulo da Constituição Federal, a criação da lei federal no ano de 2001 (Estatuto da Cidade) e a criação do Ministério das Cidades no ano de 2003 e sua preservação no momento atual brasileiro, são a prova dessa afirmação. Com base nas cidades aqui analisadas, pode-se constatar que ambas seguem a legislação brasileira de política urbana no que diz respeito à formulação do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano, entretanto, o desenvolvimento das funções sociais e o bem-estar da população, muitas vezes não estão em primeiro plano como

o objetivo de realização do plano diretor. Nos dois casos urbanos aqui analisados, os projetos mostrados afetam diretamente mais de 120 mil habitantes na cidade de São Paulo e possivelmente um número similar no Rio de Janeiro. A reversão da situação de inclusão social está marcada principalmente na cidade do Rio de Janeiro no que diz respeito à remoção forçada dos coletivos populacionais sem qualquer forma de negociação por parte deles. Estas remoções aconteceram de modo acentuado durante os preparativos para a Copa do Mundo 2014 e mais atualmente nos preparativos dos jogos olímpicos. Vale ressaltar que nas duas cidades aqui expostas as ONGs (Organizações Não Governamentais) e outras organizações não estatais desenvolvem um papel importante na luta contra a exclusão social nas comunidades.

Referências bibliográficas

- BLACKMAN, T., (1995), Urban policy in practice. p. cm. Urban policy– Great Britain. 2. Municipal government – Great Britain. [on-line] https://books.google.pl/books?id=732v9_-9fEAC&printsec=frontcover&hl=pl#v=onepage&q&f=false – 1.06.2016.
- Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988. [on-line] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm – 05.08.2016.
- COSTA, A. Bruto (1998), Exclusão Social. Lisboa: Gravidia.
- DEL PRIORE, M., VENANCIO R., (2010). Uma breve história do Brasil. Editora Planeta, São Paulo.
- FERREIRA, M. V., (1973). Sobre as decisões de política urbana: esboço de uma matriz de análise. *Análise Social*. Segunda Série, Vol. 10, No. 37, 149-15. [on-line] <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224071423B1jLJ4yv1Sc28ZF6.pdf> – 13.08.2016.
- IBGE, Aglomerados Subnormais, Informações Territoriais (2010). [on-line] <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/0000015164811202013480105748802.pdf> – 13.08.2016.
- Iniciativas Inspiradoras, 06 – Cantinho do Céu, Soluções para Cidades. [on-line] <http://www.solucoesparacidades.com.br/wp-content/uploads/>

- 2013/08/AF_Inic%20Insp06_SP_PARQUE%20CANTINHO%20DO%20CEU_Web.pdf – 05.08.2016.
- Lei 10.257, de 10 de julho de 2001. [on-line] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10257.htm – 05.08.2016.
- LEITÃO, G., DELACAVE, J., (2013) O programa Morar Carioca: novos rumos na urbanização das favelas cariocas? O Social em Questão – Ano XVI – nº 29, pp. 265-284, [on-line] <http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/11artigo29.pdf> – 14.08.2016.
- Olimpíada Rio 2016, jogos da exclusão. Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Rio de Janeiro. Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, novembro de 2015. [on-line] https://br.boell.org/sites/default/files/dossiecomiterio2015_-_portugues.pdf – 10.08.2016.
- QUINTO JUNIOR, L. P., (2013). “A contribuição da cultura técnica do planejamento urbano no Brasil numa perspectiva comparada com a gênese da gestão urbana na Europa”. em: Pereira E M., *A urbanização brasileira: conceitos, diálogos e praticas*. 2 ed. Chapecó: Argos, pp. 47-78.
- SEHAB. Plano Urbanístico Heliópolis. São Paulo: SEHAB, 2010. [on-line] <http://www.sisgeenco.com.br/sistema/urbfavelas/anais2016/ARQUIVOS/GT4-57-190-20161013093408.pdf> – 1.06.2017.
- TONELLA, C., (2013). Políticas Urbanas no Brasil: marcos legais, sujeitos e instituições. Revista Sociedade e Estado – Volume 28 Número 1 – Janeiro/Abril [on-line] <http://www.scielo.br/pdf/se/v28n1/03.pdf> – 14.08.2016.

Caio Cesar Esteves de Souza
Universidade de São Paulo
caio.esteves.souza@usp.br

Legitimação da Violência do Estado Pombalino na Poesia Atribuída a Alvarenga Peixoto¹

Resumo:

Neste texto, discutiremos como a temática da violência é apresentada nos poemas atribuídos a Alvarenga Peixoto, mostrando como uma aparente incongruência no tratamento desse tema – que poderia ser deformada em hipocrisia por uma crítica romântica biografista ou nacionalista – é, na verdade, evidência da coesão e da coerência desse discurso em relação aos pressupostos letrados de seu tempo. Para isso, analisaremos sua famosa ode ao Marquês de Pombal cotejando-a com outros quatro poemas nos quais esse tema é recorrente.

Palavras-chave: Alvarenga Peixoto; Século XVIII; Violência; Antigo Estado; Poesia colonial

¹ Este texto apresenta resultados do Estágio de Pesquisa no Exterior, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e realizado na Universidade Nova de Lisboa, sob supervisão do Prof. Dr. Gustavo Rubim. O estágio é parte do projeto de mestrado em Literatura Brasileira “Alvarenga Peixoto e(m) seu tempo”, também financiado pela FAPESP e orientado pelo Prof. Dr. João Adolfo Hansen, na Universidade de São Paulo.

Abstract:**The validation of Violence from the Pombaline State as portrayed in the poetry ascribed to Alvarenga Peixoto**

This paper presents a discussion about the way the theme of violence is represented in the poetry attributed to Alvarenga Peixoto, in order to demonstrate its coherency and cohesion in relation to literate and political assumptions of the late 18th century. During the discussion, his famous Ode to Marquis of Pombal will be analyzed and related to other four poems in which this theme is recurrent.

Keywords: Alvarenga Peixoto; 18th century; Violence; Ancien Régime; Colonial Poetry.

A Jaime Ginzburg

O *corpus* poético atribuído a Alvarenga Peixoto é muito limitado, com pouco mais de trinta poemas, em sua maioria sonetos encomiásticos, cuja função predominante é “a instrução dos ouvintes, por meio de exaltação, no homenageado, [d]as virtudes civis de bom governo, de fidelidade e de comportamento ético decoroso” (Teixeira, 2001: 21). Como os conceitos de bom governo, virtudes civis e decoro ético já não são mais os mesmos, o interesse do público leigo ou acadêmico por essa poesia vem diminuindo consideravelmente com o passar dos anos. Esse desinteresse passa a produzir essa poesia como “paroxismo da subserviência” (Bosi, 2007: 77), ou simplesmente como bajulação desinteressante, por ser “quase inteiramente voltada para a ficcionalização do presente e, como tal, d[ar] pouca ou nenhuma importância a expressão de estados emotivos” (Teixeira, *op. cit.*: 20), considerados fundamentais para a poesia posterior ao romantismo.

Lembramos, aqui, o comentário que Hansen e Moreira fazem ao discutirem a abordagem de Robert S. Dombroski ao filólogo italiano Sebastiano Timpanaro:

(...) Dombroski salienta a necessidade sentida pelo estudioso italiano de distanciar-se de seu objeto de estudo. Sempre se lê o passado a partir de

um presente e fazê-lo sem se dar conta de que nos séculos XVI e XVII, por exemplo, «poesia» e «poeta» não significavam o que significam no mundo contemporâneo, equivale a não reconhecer o passado como um segmento «outro» da duração. (Hansen et Moreira, 2013: 46)

Tendo essa questão em vista, partimos do pressuposto de que os poemas analisados neste artigo veiculam valores éticos e políticos que não constituem uma identidade com os valores em voga no mundo contemporâneo. Buscaremos compreendê-los enquanto uma alteridade histórica, porque, como alega Robert S. Dombroski, “to read the past in function of the present is to disregard its relevance as history” (*apud* Hansen et Moreira, *op. cit.*: 47).

O soneto que abre a edição de Manuel Rodrigues Lapa da poesia atribuída a Alvarenga Peixoto é descrito como “nada mais (...) do que um exercício literário inspirado na história de Roma: as lutas entre Otávio e Antônio” (Lapa, 1960: sem numeração), e tem como *incipit* o verso “Nas asas do valor, em Ácio vinha”. De fato, o poema trabalha o tema histórico do fim do segundo triunvirato, mencionando a relação entre Marco Antônio e Cleópatra, a batalha de Ácio e o suicídio de Antônio. O que nos interessa, aqui, é a forma como o fim da guerra é retratado nos dois tercetos: “O fatal estandarte a Guerra enrole, / cesse entre espôsas e entre mães o susto, / descanse um pouco de Quirino a prole; // Que Jove eterno, piedoso e justo, / antes que Roma e Roma se desole, / nomeia vice-deus ao grande Augusto.” O fim da guerra, e início da paz ao povo romano, é associado à vitória de Otávio, transformado em Augusto. Em outras palavras, a paz e a tranquilidade é atingida quando ocorre o fim da República romana, e o Império se estabelece, por nomeação divina, movida pela ação humana. A figura de um governante “vice-deus” é, assim, exaltada como promotora da paz.

O poema estabelece de forma implícita um paralelo entre o regime do Império Romano, e a lógica do pacto de sujeição da monarquia absolutista católica, segundo a qual haveria uma tripartição unificadora da lei (lei eterna, lei natural e lei humana) que levaria à composição de um corpo místico do Estado, regido por um rei absoluto cujas

ações seriam legítimas porque levariam em conta o “bem comum” e a sindérese da Luz da Graça divina, que o aconselha ao bem e desaconselha ao mal². Nos dois casos, o poder do governante advém de ações humanas – um, por meio da guerra; outro, por suposta sujeição voluntária do povo –, mas é legitimado por ações divinas, seja pela aplicação da sindérese da Luz da Graça, ou por nomeação direta de Jove. O que queremos mostrar com esse breve paralelo é que, mesmo em um exercício poético aparentemente fora do debate político acerca do Antigo Estado português, essa concepção teológico-política permeia o texto de forma estrutural.

O quarto poema da edição de Lapa, também um soneto, cujo *incipit* é “Por mais que os alvos cornos curve a Lũa”, é um exemplo bastante sutil de um raciocínio análogo ao do soneto analisado acima. O poema louva a beleza de Maria, superior à de Tétis, Diana (Cíntia) e até de Vênus. Após uma série de orações concessivas como “Por mais que a linda Citeréia nua / nos mostre o preço da gentil porfia;”, o poema diz “entra no campo tu, bela Maria, / entra no campo, que a vitória é tua.”. Então, passa a explicitar os efeitos da entrada de Maria na disputa entre as deusas que, envergonhadas, vão desistindo da competição, até que, no último terceto: “[Verás] Vênus ceder-te o pomo, namorada; / e, sem Tróia sentir o último dano, / verás de Juno a cólera vingada.”. Destacamos, aqui, dois pontos que consideramos fundamentais para nossa discussão. Em primeiro lugar, tanto esse poema como o anterior tratam a guerra como algo distópico, que deve ser evitado: no anterior, celebrava-se o fim da guerra com a vitória de Otávio; neste, o fim (ou a inexistência, a depender da perspectiva adotada) da guerra de Tróia apenas pela contemplação da beleza de Maria, que causa constrangimento a Ártemis e Tétis, e leva a deusa dos amores a se apaixonar por ela e a ceder o pomo que teria levado Juno a um estado de cólera e causado toda a guerra.

O segundo ponto que gostaríamos de discutir é o fato de que, nos dois poemas, a guerra apenas é evitada e a paz constituída a partir da

² Agradeço ao Prof. Dr. João Adolfo Hansen por essas informações acerca dos livros que compõem o *De legibus*, de Francisco Suárez (1612).

demonstração de superioridade inequívoca de um dos lados em disputa. A beleza de Maria é tal que nenhuma deusa quer passar pela humilhação de comparar-se a ela; da mesma forma, a força de Otávio leva ao suicídio de Marco Antônio e consequente fim da guerra. Em outras palavras, os poemas postulam que a paz advém da opressão (e consequente sujeição dos vencidos), e não da liberdade. A superioridade de Otávio à sua própria espécie, ao se tornar vice-deus, cessa o susto e leva descanso à “prole de Quirino”; paralelamente, a superioridade de Maria em relação às deusas – e, por extensão, em relação a todas as outras mortais – impede Tróia de sentir “o último dano”.

Chamamos atenção ao décimo quinto poema da edição de Rodrigues Lapa, soneto cujo *incipit* é “América sujeita, Ásia vencida”, feito nas comemorações da inauguração da Estátua Equestre de D. José I, no Terreiro do Paço em Lisboa, em 1775. Os dois primeiros quartetos têm muita relevância não apenas à nossa discussão aqui, mas para a compreensão do imaginário colonial luso-brasileiro do século XVIII.

América sujeita, Ásia vencida, / África escrava, Europa respeitosa; / restaurada mais rica e mais formosa, / a fundação de Ulisses destruída, //
São a base em que vemos erigida / a colossal estátua majestosa, / que d’el-rei à memória gloriosa / consagrou Lusitânia agradecida.

O texto deixa bastante claro que a glória lusitana e do monarca é produzida pela sujeição e opressão bárbara de outros povos. O que poderia surpreender o leitor atual é a constatação de que, sendo um poeta nascido no Rio de Janeiro, Alvarenga Peixoto celebre a inauguração de uma estátua real cuja base implica a sujeição de sua pátria³. Sobre isso, lembramos que os letrados coloniais “como poetas do Antigo Estado português, não fazem críticas negando seu presente ou propondo sua superação por uma nova ordem política, mas vituperam

³ Compreendida, aqui, como tópica oposta à tópica “nação”. Alvarenga Peixoto, como todos os nascidos no Rio de Janeiro desse tempo, era português (nação), natural do Rio de Janeiro (pátria). Não atribuímos qualquer sentimento romântico patriótico ao conceito de pátria neste texto.

abusos, fazendo o destinatário lembrar-se dos usos consagrados como justos pelo costume” (Hansen, 2005: 18). Com isso, notamos que, em seus poemas, Alvarenga Peixoto se percebe como um letrado português, que deve sujeição ao monarca justo que ergue seu império na sujeição, escravidão e opressão de outros povos. Isso também implica dizer que Alvarenga e outros poetas da época “não escrevem contra a ordem dominante, mas valorizam a hierarquia e os privilégios nobiliárquicos, o que se lê nas representações negativas que fazem da gente plebeia, pobre, vulgar e não-branca” (*ibidem*).

Essa ideia de que a vitória sobre a Ásia, a sujeição da América e a escravização da África formem a base na qual é erigida a consagração da “memória gloriosa” do rei é particularmente interessante se considerarmos que, no centro da base da estátua encontra-se um busto de Pombal, responsável pela reconstrução da cidade e, também, por erigir a estátua. É evidente que o busto lá está para alegorizar que Pombal é a base do império de D. José I. No poema, com toda a discrição possível, o mesmo é indicado nos dois tercetos: “Mas como a glória do monarca justo / é bem que àquele herói se comunique, / que a fama canta, que eterniza o busto, // Pombal junto a José eterno fique, / qual o famoso Agripa junto a Augusto, / como Sully ao pé do grande Henrique.”. Inicialmente, interessa-nos a comparação de José com Augusto, porque fortalece a verossimilhança do paralelo que propusemos ao analisar o primeiro soneto. Mas, além disso, é interessante notar uma tensão existente nesses dois tercetos, que acabam por destoar dos quartetos que os antecedem. Nos quartetos, tudo foi escrito para exaltar a imagem de D. José, supostamente o grande homenageado da estátua. Mas notamos que Alvarenga Peixoto – e, provavelmente, boa parte de seus contemporâneos – também interpreta o busto de Pombal como uma afirmação do poder do ministro, e busca justificá-lo por meio de autoridades históricas que legitimem esse tipo de destaque dado ao poder de Pombal em paralelo ao poder real, que deveria ser absoluto. Comparando-o com Sully e Agripa, compara também José com Henrique IV e Augusto, reforçando a autoridade do rei e, indiretamente, a sua sujeição. Dissemos que há uma tensão porque os dois quartetos já haviam deixado bastante clara a autoridade

do rei sobre os quatro continentes; portanto, buscar autoridades históricas para amplificar ainda mais o poder real parece uma tentativa de compensar o reconhecimento do protagonismo daquele “herói” eternizado no busto.

Antes de seguirmos ao outro poema, gostaríamos de explicitar algo que já foi dito no parágrafo anterior. Ao estabelecer a sujeição da América, a derrota da Ásia, a escravidão da África, o respeito adquirido pela Europa e a reconstrução de Lisboa como as bases dessa estátua, o poema também coloca todos esses feitos em paralelo com Pombal, que está no centro dessa base. Pombal passa, assim, a ser figurado aqui como o responsável pela manutenção dessa majestade lusitana/européia sobre os outros povos, deixando claro que quem reina é José, mas o Estado é Pombal.

Um último soneto merece ser comentado antes de discutirmos a Ode a que nos referimos no resumo. Trata-se do quinto poema da edição de Lapa, cujo *incipit* é “Entro pelo Uruguai: vejo a cultura”. O poema foi publicado em 1769, acompanhando a edição do épico *Uruguai*, de José Basílio da Gama, e é construído segundo os preceitos do gênero epidítico louvando a grande ação cantada por Basílio, mas também louvando a ação de cantá-la. Como se sabe, o *Uruguai* canta a repressão realizada pela coroa portuguesa contra a resistência dos jesuítas que ocupavam a terra dos Sete Povos das Missões que, segundo o Tratado de Madrid, deveria passar do domínio espanhol ao lusitano. O poema épico se alinha ideologicamente às reformas pombalinas em seu anti-jesuitismo. Hansen afirma que

Na luta político-ideológica contra a companhia de Jesus e o pensamento escolástico dominantes em Portugal, a conservação do Estado visada pelas reformas exigia a defesa da ordem monárquica absolutista e contrariava pela base um princípio central do Iluminismo, a livre expressão das divergências. (Hansen, *op. cit.*: 23)

Tendo isso em vista, o soneto de Alvarenga Peixoto vai trabalhar com as duas instâncias de louvor (à ação, e ao poema) para amplificar a sua defesa da conservação da monarquia absolutista portuguesa. Louva o “engenho claro” de Basílio e, no segundo quarteto, diz: “Vejo

erguer-se a República perjura / sôbre alicerces de um domínio avaro”. Essa caracterização já demonstra que a república infringe simultaneamente regras de justiça e de justeza, pois quebra seu juramento de fidelidade à coroa lusitana (e também busca romper o estabelecido pelo Tratado de Madrid), além de não exercer domínio de maneira decorosa, mas de forma avara. Ao estabelecer isso, fica evidente que, ainda que aqueles homens sejam membros da Cia de Jesus e, assim, sejam autoridades – lembremos que o enredo de *Uraguai* se passa em 1757, e a expulsão dos jesuítas só se deu em 1759 –, suas autoridades perderam a legitimidade e, portanto, travar uma guerra com eles não apenas é legítimo, mas é necessário para a manutenção da saúde do corpo místico desse Estado.

No primeiro terceto, a violência aparece de forma euforizada: “Famoso Alcides, ao teu braço forte / toca vingar os cetros e os altares: / arranca a espada, descarrega o corte.”. Parece bastante evidente a mudança do tom entre os poemas anteriores, que euforizam o fim da guerra e a manutenção da paz, e este, que exige e louva a vingança por meio da guerra e da morte de muitas pessoas. Aqui notamos a aparente incongruência no tratamento da violência a que nos referimos no resumo. Para o leitor desatento ou desacostumado a lidar com esse tipo de poema, Alvarenga Peixoto soa como um hipócrita que, para conseguir ascender socialmente, defende em cada texto um posicionamento diferente para agradar a poderosos. Não temos como definir a relação desses poemas com a sociedade de corte de seu tempo, mas nos parece evidente que o posicionamento do poema em relação ao tema da violência segue o mesmo: o fim da guerra (ou seja, a paz) só se dá por meio da imposição de uma superioridade evidente de um dos lados na disputa, e respectiva sujeição da parte vencida; além disso, a paz advém da saúde do corpo místico de Estado e, por isso, cabem aos “heróis” – seja Pombal, seja Alcides – garantir, pela força, que essa saúde não seja prejudicada, para que o rei possa continuar governando tendo em vista o “bem comum”. Segundo esse posicionamento, a vingança contra os jesuítas que se recusam a se sujeitar à coroa portuguesa e ao tratado de Madrid é necessária e digna de louvor, porque enquanto houver essa recusa, é impossível haver paz.

Finalmente, a Ode ao Marquês de Pombal, décimo quarto poema na edição de Lapa, constrói o louvor ao marquês por meio da oposição de dois tipos de heroicidade: uma, conquistada pelos grandes feitos em batalhas; a outra, pela habilidade de administrar politicamente um grande império. Alvarenga atribui à segunda um estatuto hierarquicamente superior à primeira, afirmando que ela representa “a verdadeira heroicidade”, e “Não os heróis, que o gume ensanguentado / da cortadora espada, / em alto pelo mundo levantado, / trazem por estandarte / um dos furores de Marte”. O poema trabalha com a visão de uma terra arrasada (*locus horrendus*), causada por guerras e batalhas, como se nota no fim da primeira estrofe e início da segunda: “(...) fazem cair dos ares / os cedros corpulentos, / por ir rasgar o frio seio dos mares, / levando a tôda a terra, / tinta de sangue, envôlta em fumo, a guerra. // Ensanguentados rios, quantas vêzes / vistes os férteis vales / semeados de lanças e de arnêses?”. Em oposição a essa descrição, há a descrição de um lugar harmônico (*locus amoenus*) causado pela boa administração de Pombal, na terceira estrofe: “Grande Marquês, os Sátiros saltando / por entre verdes parras, / defendidas por ti de estranhas garras; / os trigos ondeando / nas fecundas searas; / os incensos fumando sôbre as aras, / à nascente cidade / mostram a verdadeira heroicidade.”

Essa oposição poderia gerar uma impressão errônea de que os dois tipos de heroicidade se negam mutuamente. Na verdade, o herói bélico se subordina ao herói governante, nessa ode, como fica evidente na sexta estrofe: “Que importam os exércitos armados, / no campo com respeito conservados, / se lá do gabinete a guerra fazes; e a teu arbítrio dás o tom às pazes? / que, sendo por mão destra manejada, / a política vence mais que a espada.”. O que é louvado, portanto, é o herói capaz de fazer uma guerra a partir de seu gabinete e, mais do que isso, capaz de determinar a hora em que deve haver paz, e de que forma essa paz deve se dar. No limite, esse herói é o representante do decoro mediano da racionalidade ilustrada em voga nesse tempo. Lembramos, mais uma vez, o excelente ensaio de Hansen: “A ilustração da poesia colonial desse tempo consiste fundamentalmente na apologia intelectual e moral do juízo, que prescreve e regula o meio-termo sensato do discurso poético” (Hansen, *op. cit.*: 15). Esse meio-termo sensato nos

parece estar, também, aplicado de maneira instrutiva no poema, e não apenas em sua mediania decorosa formal. O poema não louva Pombal por ser pacífico, ou por vencer guerras, mas por decretar as guerras e estabelecer a paz a partir de sua reflexão racional em seu gabinete. Isso significa que as decisões tomadas não são decididas por paixões, mas por motivos legítimos que visam o “bem comum”.

Em outro ponto do poema, Alvarenga questiona a serventia de um sistema de justiça em um Estado onde magistrados e tribunais possam ser declarados “patronos da insolência”, e as leis possam ser “por mãos sacrílegas frustradas”. Após propor essa situação, logo a desfaz, dizendo: “Mas vives tu, que para o bem do mundo / sobre tudo vigias, / cansando o teu espírito profundo, / as noites e os dias.” Aqui, Pombal é elevado a uma posição onisciente e onividente: sobre tudo, Pombal vigia e, com base nesse saber total, toma as suas decisões racionais. Anteriormente, o poema já havia afirmado que “frutos do teu suor, do teu trabalho, / são todas as emprêsas;”, o que também nos poderia permitir propor Pombal como um ser onipotente (se não pode fazer tudo o que quer, tudo quanto é feito é ele quem faz). Onipotente, onisciente e onividente, Pombal se aproxima muitíssimo da imagem divina, o que é ampliação poética para intensificar o louvor ao marquês, evidentemente. No entanto, essa ampliação não deve ser vista como mero recurso formal, pois implica um fator decisivo para esse poema: uma vez que todas as suas decisões são embasadas em um conhecimento total, na observância de todos os acontecimentos e na capacidade de manejar destramente a política, todas as ações de Pombal são, por extensão, legítimas.

A legitimação irrestrita das ações pombalinas poderia ser vista como indecorosa em uma monarquia absolutista. Portanto, para assegurar a sua lealdade ao rei D. José, Alvarenga Peixoto menciona, nos dois últimos versos (dos noventa que compõem a ode): “Vale mais do que um reino um tal vassalo: / graças ao grande rei que soube achá-lo.” O verso reestabelece o decoro, louvando duplamente D. José, e uma vez mais a Pombal, quando menciona a grandeza do rei em encontrar um funcionário como o marquês, e, também, quando o caracteriza como “vassalo”; mas, para enaltecer Pombal durante

a reafirmação do decoro, afirma que esse vassalo vale mais do que um grande reino, subvertendo retoricamente a ordem natural, segundo a qual um vassalo está sempre abaixo de seu reino. Também vale a pena apontar que Pombal, como braço direito do rei, ao ser elevado no paralelo com a imagem divina, acaba sendo indiretamente apontado como um instrumento da sindérese da Luz da Graça, de que falamos acima, aconselhando o rei ao bem e desaconselhando-o ao mal.

Com esses pequenos comentários analíticos de cinco poemas atribuídos a Alvarenga Peixoto, buscamos explicitar que a forma como a violência é discutida nesses poemas pressupõe códigos teológico-políticos que regulavam a sociedade de corte do Antigo Estado lusitano ainda no século XVIII. Isso quer dizer que reduzir esses poemas a pares analíticos binários de liberdade x opressão, guerra x paz etc. é uma atitude não apenas monótona, mas infrutífera. Em outras palavras, o que buscamos demonstrar é que, nos poemas de Alvarenga Peixoto, parece estar bastante claro que a paz só é possível de ser alcançada com a manutenção da saúde do corpo místico do Estado, acompanhada da demonstração inequívoca da superioridade estatal em relação a quaisquer obstáculos que se lhe oponham, que devem se render e se sujeitar para que a paz seja completa. Algumas vezes, a violência é forma eficaz para atingir esse efeito e, portanto, a sua legitimidade deve ser verificada e asseverada. Segundo esta leitura, a Ode a Pombal é, além de um exercício de louvor poético, uma atividade de legitimação das medidas pombalinas, até mesmo daquelas que levaram a guerras decretadas a partir de seu gabinete, porque todas visam – segundo os poemas – o “bem comum” e o fortalecimento do Estado lusitano e de seus domínios.

Referências bibliográficas

- BOSI, A. (2007), *História Concisa da Literatura Brasileira* (44 ed.), Cultrix, São Paulo.
- HANSEN, J. A. (2005), “Ilustração católica, pastoral árcade & civilização”, *Oficina do Inconfidência*, ano 4, nº 3, Ouro Preto, pp. 11-47.

- HANSEN, J. A., MOREIRA, M. (2013), *Para que todos entendais. Poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra. Letrados, Manuscritos, retórica, autoria, obra e público na Bahia dos séculos XVII e XVIII. Volume 5*, Autêntica, São Paulo.
- LAPA, Manuel Rodrigues (1960), *Vida e Obra de Alvarenga Peixoto*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.
- TEIXEIRA, I. P. (2001), “Alvarenga Peixoto”, em: *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*, Editorial VERBO, Lisboa / São Paulo, v. 4, pp. 19-23.

Jana Fabová
Univerzita Palackého v Olomouci
fabovjana@gmail.com

Violência linguística como uma forma de legalização do português como língua oficial do Brasil¹

Resumo:

Este artigo tem por objetivo descrever a situação linguística no Brasil enfatizando os pontos mais importantes da história, ou seja os grupos étnicos, as línguas faladas e as políticas linguísticas aplicadas. A colonização do Brasil representa uma situação cultural e linguística única. Este artigo faz um panorama socio-linguístico do Brasil desde o período do território multilíngue até o período do território politicamente monolíngue mas com multilinguismo localizado.

Palavras-chave: colonização do Brasil, violência linguística, políticas linguísticas, português, língua oficial

Abstract:

Linguistic violence as a form of legalization of Portuguese as official language of Brazil

This article aims to describe the linguistic situation in Brazil through the centuries emphasizing the most important points of history, ethnic groups, spoken languages in every century and the language policies which were applied. The

¹ Este artigo faz parte do projeto IGA_FF_2015_027 *Románské jazyky a literatury v kontaktu, kontextu a kontrastu* na Faculdade de Letras da Universidade Palacký em Olomouc.

discovery of Brazil and its colonization is a unique cultural and language situation. This article makes a sociolinguistic panorama of Brazil from the period of multilingual territory inhabited by indigenous tribes, who spoke hundreds of native languages, to the period of political monolingual territory, but with multilingualism located in certain parts of Brazil.

Keywords: colonization of Brazil, linguistic violence, language policy, Portuguese, official language

Introdução

No início do século XVI, após a descoberta do Brasil, muitos portugueses foram mandados àquela nova terra, principalmente aventureiros, historiadores, jesuítas e cronistas que quiseram descrever, explorar e colonizar o território. Um dos meios que pudesse facilitar a colonização foi divulgar o português. Desde o início os colonizadores portugueses estavam tentando cumprir esse objetivo mas demorou séculos até que conseguiram proclamar o português a língua nacional e mais tarde a língua oficial do país. As medidas tomadas pelos portugueses e mais tarde pelo governo brasileiro para fazer do Brasil um país de língua portuguesa não foram sempre pacíficas. Durante os primeiros séculos da colonização os escravos africanos foram forçados a falar português, mais tarde, principalmente durante o governo de Marquês de Pombal, os índios, que falavam línguas indígenas e língua geral ensinada por jesuítas, tiveram que usar só o português. A política da violência linguística continuou com a proibição de falar línguas dos imigrantes durante o governo do Getúlio Vargas. Essas políticas linguísticas tiveram um impacto significativo para que o Brasil se tornasse um país monolíngue.

1. Situação sociolinguística no Brasil no século XVI

1.1 Grupos étnicos

No século XVI ocorreu no Brasil um encontro de três grupos étnicos completamente diferentes, dos índios, portugueses e africanos. A coexistência cotidiana destes povos em um só território exigiu uma certa comunicação. Devido à rica variedade de línguas, podemos caracterizar esse século como o período do multilinguismo generalizado. A comunicação começou por meio de gestos e expressões faciais, que foram substituídos por diferentes línguas de intercomunicação.

1.2 Línguas faladas

No início da colonização se falavam mais de mil línguas indígenas, português e línguas africanas. Quanto às línguas indígenas na maioria se falavam línguas do tronco tupi, da família tupi guarani, principalmente a língua tupinambá, guarani e kokáma, do tronco macro-jê à qual pertencem só poucas línguas faladas em territórios indígenas, e das famílias linguísticas karib, aruák e tukano que são famílias isoladas sem o seu tronco próprio.² Durante os primeiros anos da colonização o tupinambá, que desempenhava o papel da língua mais falada, foi usado como língua veicular na colônia e serviu para a população indígena.

O português europeu, como língua nacional unida no século XIII, chegou com os primeiros colonizadores portugueses. Esta língua, mesmo unificada, caracterizava-se por uma diversidade dialetal uma vez que os colonizadores vieram de diferentes partes de Portugal. Essa diversidade dialetal não veio apenas dos dialetos geográficos, mas também dos dialetos sociais. Havia muita diferença entre o português

² Em 2003 três línguas indígenas foram co-oficializadas no município de São Gabriel da Cachoeira e são faladas até hoje, se trata das línguas nheengatu do tronco tupi e da família tupi guarani, tukano da família tukano e baniwa da família aruák.

dos portugueses que geriam a colônia e entre o português dos colonos. Naquela época apenas a minoria da população portuguesa era letrada, enquanto a maioria era analfabeta. Assim, durante os primeiros séculos coloniais, nasceu no território brasileiro uma mistura dos dialetos regionais do português europeu.

1.3 Línguas africanas e aplicação da primeira política linguística

Com o tráfico negreiro chegaram no Brasil umas duzentas línguas africanas, mas nenhuma delas foi falada na época devido à política linguística da Coroa portuguesa, que ordenou misturar escravos africanos entre si para evitar rebeliões e conflitos. Foi também por causa do fato de que a língua portuguesa foi um dos meios da colonização que os portugueses tiveram que impedir a chegada das línguas africanas no Brasil. Esta política começou já nos portos da África, onde os escravos foram misturados para não se entenderem e deixados por algumas semanas nos navios antes de procederem para o Brasil. Assim os portugueses conseguiram impedir o uso das línguas africanas porque durante esse tempo os escravos tiveram que inventar uma língua veicular para se comunicarem entre si (Mattos e Silva, 2004: 129).

1.4 Processo da aquisição do português pelos africanos

Quando os africanos chegaram e começaram a viver ao lado dos colonizadores, tiveram que se comunicar com eles, o que no caso deles significou aprender a falar a língua deles. Mas como não tiveram acesso à nenhuma normatização escolar, podiam aprender o português apenas na oralidade convivendo com os senhores portugueses. Desse contato prolongado surgiu o pidgin, ou seja, a língua de emergência com os traços da língua dominante, neste caso do português e do saber linguístico dos africanos, ou seja, com base nas suas línguas maternas. O pidgin africano foi uma língua simples, mas eficaz que desempenhava o papel da língua veicular entre os portugueses e africanos. Esta língua foi mais tarde complexificada e se tornou a língua materna para as gerações descendentes.

Neste século se falavam além das línguas indígenas também o português pidgin, surgido do contato entre os africanos os portugueses, e o português. Em relação ao status do português vindo da Europa, esse contribuiu ao multilinguismo brasileiro, mas não ganhou um papel importante entre a população. Serviu apenas como língua de intercomunicação para os colonizadores portugueses, e assim desempenhou o papel da língua do prestígio social somente para os brancos (Fiorin, Petter, 2008: 39).

2. Situação sociolingüística nos séculos XVII e XVIII

2.1 Grupos étnicos

Em comparação com o século XVI, no século XVII a população se tornou mais diversa ainda, enriqueceu com brancos brasileiros, ou seja, com os descendentes dos portugueses nascidos no Brasil, com negros brasileiros, os descendentes dos africanos nascidos no Brasil, e com mulatos, os descendentes dos portugueses e dos africanos. A presença dos portugueses diminuiu devido ao aumento da mestiçagem, os portugueses não podiam negar este predomínio e a importância das línguas indígenas.

2.2 Línguas faladas

Como neste século a colonização começou a se realizar numa escala maior, aumentou também a necessidade de uma linguagem comum. Apesar da ideia de difusão do português, foram sempre as línguas indígenas que desempenhavam o papel de meios de intercomunicação. A mestiçagem entre os portugueses e outros grupos étnicos formou um solo fértil para a formação de línguas gerais.³

³ O termo línguas gerais se refere às línguas que surgiram do contato do português europeu com as línguas indígenas (Houaiss, 1985: 22).

A base de catequese dos jesuítas foi aprender a usar as línguas da colônia, eles conseguiram gradualmente dominar as línguas locais usadas pelos índios. Adquiriram a língua indígena tupinambá, que foi designada por eles como a língua mais falada na costa do Brasil ou também como a língua brasílica. Mais tarde esta língua foi gramaticalizada pelos jesuítas, principalmente pelo Padre José de Anchieta. Assim foi criada a primeira língua geral que se tornou a língua veicular que serviu como língua de intercomunicação entre a população branca, negra e índia no Brasil.

A língua geral foi difundida muito rápido e se tornou a língua da colonização transmitida na forma oral. Quanto ao português, os europeus e brancos brasileiros, que adquiriram o português dos seus pais, foram únicos difusores do português mais próximo do português europeu no Brasil. Mas com cada geração dos brancos brasileiros o português se afastava gradualmente do português que tinha chegado com os primeiros colonizadores.

O português geral brasileiro,⁴ ou seja, o português mal aprendido por aloglotas,⁵ existia já desde o século XVII. Os difusores principais desta língua foram os escravos africanos. Quando chegaram no Brasil, tiveram que se comunicar de algum jeito, assim escolheram a língua dos senhores portugueses, mas alguns deles já tinham adquirido umas bases do português durante o tempo até terem chegado no Brasil. Então os africanos e os seus descendentes, que chegaram no início da colonização, aprenderam o português, ou seja, o português geral brasileiro. Com esta língua adquirida da forma imperfeita, quer dizer apenas na oralidade, os escravos se espalharam por todo o território brasileiro.

Mesmo que o português geral brasileiro fosse uma língua de comunicação, se usavam também línguas indígenas, línguas gerais,

⁴ O português adquirido imperfeitamente por negros e índios e transmitido aos seus descendentes. Assim o português geral brasileiro seria o antecessor histórico do que hoje se chama de português popular brasileiro (Mattos e Silva, 2004: 134).

⁵ Falantes que aprenderam a falar uma língua da maneira simplificada somente por ouvir.

línguas africanas e também línguas gerais africanas.⁶ Em princípio, a sociedade brasileira nos séculos XVII e XVIII foi unida pelas duas línguas principais usadas pela maioria dos falantes, pela língua geral e pelo português.

2.3 Política linguística pombalina

O elemento fundamental, que escolarizava, foram os jesuítas da Companhia de Jesus, mas o ensino do português não foi o objetivo principal, os alunos estudaram principalmente o latim, a retórica, a filosofia e a teologia moral. Foi esta falta da ênfase colocada no ensino da língua portuguesa, que levou o Marquês de Pombal a fazer reformas.

O ano 1759 foi o momento muito importante para a política linguística brasileira. O Marquês de Pombal mudou o futuro linguístico do Brasil, que poderia ter sido um país multilíngue ou de uma língua indígena e proclamou o português a língua oficial da colônia, obrigatoria na documentação oficial e no ensino. Esta reforma proibiu o uso de outras línguas, ou seja, principalmente das línguas gerais, em favor do português (Klíma, 2011: 53).

Quanto ao status do português, nesta época a língua dos colonizadores virou a base da língua geral, ganhou o status da língua nacional junto com a língua geral e também se tornou a língua oficial da colônia. Assim o multilinguismo generalizado passou a ser o multilinguismo localizado só em algumas partes onde havia populações indígenas sobreviventes conservando as suas línguas e culturas, principalmente na Amazônia e na parte central-oeste do Brasil ou onde havia a grande concentração dos imigrantes como por exemplo no sul do Brasil. Assim podemos ver que no segundo século da colonização o português ganhou uma certa importância que ajudou a avançar na sua importância na sociedade brasileira.

⁶ São línguas que consistiram de traços comuns de línguas africanas misturadas com o português. Serviram para a população africana como línguas veiculares até aprenderem a falar português (Mattos e Silva, 2004: 116).

3. Situação sociohistórica nos séculos XIX e XX

3.1 Grupos étnicos

Em 1808 aconteceu a transferência da sede do Reino de Portugal para o Rio de Janeiro, que virou a nova capital do reino, contando com uma população de mais que 15 mil portugueses. A independência em 1822 abriu ainda mais o caminho para os imigrantes, que estavam à procura de novas oportunidades de trabalho. A partir de 1824, devido aos problemas econômicos na Europa, chegaram os alemães, austríacos, ucranianos, poloneses e italianos que se estabeleceram principalmente no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina, no Paraná e em São Paulo. Os imigrantes começaram a desempenhar o papel da mão-de-obra muito necessária para o desenvolvimento do Brasil, trabalharam nas diversas áreas de negócios, nas fazendas de café, nas indústrias e na área da agricultura.

Com a mudança dos componentes da sociedade, mudou também a situação linguística. O corpo social enfraqueceu em dois elementos, ou seja, nos africanos e índios integrados, a população branca cresceu com a chegada dos imigrantes e com a política migratória do Império português transferido para o Brasil. Quanto aos europeus, estes foram a cada vez menos numerosos enquanto o número dos brancos brasileiros estava crescendo não só porque contaram os descendentes dos colonizadores, mas também porque contaram os imigrantes que começaram a chegar neste período, e também os seus descendentes. As línguas mais faladas no Brasil nesta época foram o português, como língua nacional e as línguas dos imigrantes.

Na primeira metade do século XX, em 1922, ocorreu a Semana de Arte Moderna de São Paulo. O objetivo principal deste evento foi o rompimento com a cultura do passado baseada nos modelos europeus e a criação de uma cultura nacional propriamente brasileira. Foi nesta época que surgiu a ideia de renovação da cultura brasileira também na área de língua. Os modernistas proclamaram o uso da língua que caracterizava a população nacional, quer dizer o uso do português brasileiro sem regulamentos próprios ao português europeu.

3.2 Línguas faladas nos Séculos XIX e XX

No século XIX com os imigrantes chegaram também muitas línguas de vários pontos do mundo. Junto com a Corte portuguesa chegaram muitos portugueses, que se espalharam pelo território todo, primeiro usaram e difundiram o português deles, mas com o tempo adotaram o português já falado no território brasileiro, o português geral brasileiro, que até então tinha sido difundido principalmente pelos africanos. Este português desempenhou o papel da segunda língua para os imigrantes. O português geral brasileiro passou a ser designado como português popular brasileiro.

No final do século XIX chegaram grandes levas de imigrantes alemães, austríacos e italianos para o sul do Brasil. Então foram principalmente o italiano e o alemão, que se falavam nessa parte do Brasil. Os imigrantes ficaram isolados da população local por quase cinquenta anos, formaram suas próprias comunidades onde se falavam só línguas deles. Só depois da invenção da televisão começou o processo da integração dos imigrantes na sociedade brasileira. A aquisição do português pelos imigrantes demorou muito tempo. As gerações mais velhas não sabiam falar português, falavam apenas suas línguas maternas, as gerações mais novas começaram a entrar em contato com o português só na escola.

3.3 Política linguística do Getúlio Vargas

O início do século XX foi marcado pelo processo de formação da identidade nacional. Qualquer influência externa, seja cultural ou linguística, poderia ter ameaçado este plano político. Por esta razão, os imigrantes e as suas línguas passaram pelos períodos difíceis, principalmente durante o governo nacionalista de Getúlio Vargas. Durante os anos 1937-1945 foi proibido falar línguas dos imigrantes e todas as escolas paroquiais que tinham fornecido a educação nestas línguas foram fechadas. O português foi a única língua que poderia ser falada. Todos os imigrantes foram obrigados a se adaptar a esta nova política linguística sob a ameaça de ser preso.

Depois de 1945, apesar do fim da proibição de falar outros idiomas, os imigrantes e suas línguas continuaram sendo discriminados. Esta discriminação ocorria principalmente nas escolas porque os imigrantes cometiam erros na pronúncia e foram ridicularizados e punidos. Muitos deles deixaram de frequentar a escola, tiveram trauma e não queriam se expressar em público. Os pais estavam tentando falar com os filhos em português, mas o português deles não tinha o nível suficiente (Filho, Moletta, 2012: 208).

Depois da Independência aumentou a consciência nacional e o desejo de ter uma língua própria, pois esta é uma das marcas fundamentais de uma nação independente. Mas apesar das tentativas nacionalistas e políticas linguísticas, a atribuição de algum status ao português brasileiro demorou muito. A primeira constituição, que incluiu a importância do status da língua foi a do ano 1934, quando o português brasileiro foi oficialmente proclamado a língua nacional. Nas constituições de 1946 e de 1967 nada mudou e o status da língua nacional foi conservado. Só em 1988 finalmente o português passou a desempenhar o status da língua oficial e também da língua nacional (Teyssier, 1982: 72).

Conclusão

A diversificação do território brasileiro nos ajuda a perceber a coexistência de vários grupos étnicos e a necessidade da aplicação de políticas linguísticas. Devido a estas políticas aplicadas já desde o século XVI, primeiro pela Coroa portuguesa e mais tarde pelo próprio governo brasileiro, o português chegou a ser proclamado a língua oficial do Brasil. Assim depois de quase cinco séculos desde o descobrimento do território brasileiro o objetivo dos colonizadores portugueses foi cumprido.

Referências bibliográficas

- CARDOSO, S. A. M., MOTA, J. A., MATTOS E SILVA, R. V. (2006), *Quinhentos anos de história lingüística do Brasil*, Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, Salvador.
- DALL'ALBA, J. L. (1983), *Imigração italiana em Santa Catarina*, Lunar-delli, Florianópolis.
- FILHO, A. S. P., MOLETTA, S. (2. ed.) (2012), *Italianos no Novo Mun-do: história, imigração, genealogia, heráldica*, Autores Paranaenses, Curitiba.
- FIORIN, J. L., PETTER, M. (2008), *África no Brasil. A formação da língua portuguesa*, Contexto, São Paulo.
- HOUAISS, A. (1985), *O Português no Brasil. Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira*, Unibrade, Rio de Janeiro.
- ILARI, R., BASSO, R. (2006), *O português da gente. A língua que estudamos, a língua que falamos*, Contexto, São Paulo.
- KLÍMA, J. (2011), *Dějiny Brazílie*, Lidové noviny, Praha.
- MATTOS E SILVA, R. V. (2004), *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*, Parábola, São Paulo.
- MELLO, H., ALTENHOFEN, C. V., RASO, T. (2011), *Os contatos lingüís-ticos no Brasil*, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- TEYSSIER, P. (1982), *História da língua portuguesa*, Sá da Costa, Lisboa.

Guilherme Figueiredo
*Bolseiro Fernão Mendes Pinto –
Centro de Língua Portuguesa/Camões, I.P. – Praga*
guilherme@institutocamoes-praga.cz

Representações da violência no cinema de Pedro Costa

Resumo:

O presente artigo procura refletir sobre a violenta realidade retratada pelo cineasta português Pedro Costa na trilogia *Cartas das Fontainhas*. Fontainhas, antigo bairro nos arredores de Lisboa, era o local onde residiam portugueses e cidadãos oriundos das antigas colônias de Portugal até à sua demolição, no fim do século transato. O bairro, que foi construído pelas mãos dos próprios moradores, era o lugar onde estes estabeleciam as suas relações, envoltos em pobreza, mas com um assinalável espírito de comunidade. Aquando da demolição, foram realojados em novos bairros sociais. Pedro Costa revela-nos, em narrativas documentais e ficcionais, a dura realidade dos habitantes do bairro, a demolição, e o bizarro processo da passagem daqueles para uma nova casa.

Palavras-chave: Pedro Costa, violência, fontainhas, bairro de lata, demolição

Abstract:

The representations of violence in the cinema of Pedro Costa

This article aims to reflect about the violent reality represented by the Portuguese film director Pedro Costa in the *Letters from Fontainhas* trilogy. Fontainhas, an old slum in the outskirts of Lisbon, was the place where the Portuguese and people from the former Portuguese colonies lived until its demolition, by the end of the last century. The slum, which was built by the hands of the inhabitants, was

the place where they established their relations, surrounded by poverty, but with an impressive community spirit. Due to the demolition they were relocated to new public housing. Pedro Costa reveals, in documental and fictional narratives, the hard reality of the Fontainhas inhabitants as well as the demolition and the bizarre transition to their new home.

Keywords: Pedro Costa, violence, fontainhas, slum, demolition

1. Inspirações

A trilogia das Fontainhas, que reúne os filmes *Ossos* (1997), *No Quarto da Vanda* (2000) e *Juventude em Marcha* (2006), começa quando Pedro Costa viaja para Cabo Verde para filmar *A Casa de Lava* (1994). Aqui contacta com cabo-verdianos que possuem familiares e amigos a residir no bairro das Fontainhas (Lisboa). Quando Costa se propõe a transportar cartas e demais bens entre eles imerge numa realidade inspiradora o suficiente para decidir embarcar numa nova viagem que acabaria por afetar o rumo do seu próprio cinema, ultrapassando-o, inclusive.

Foi concomitantemente um processo de encontro, “de sair de si mesmo” (Costa, Neyrat, Rector, 2012: 13), porventura “um destino, um traço”¹ que o levaria a conhecer Vanda e Ventura².

Porém, o confronto com o desconhecido advém de tempos anteriores, das influências musicais, cinematográficas e poéticas que o acompanharam desde a sua juventude. Desta forma, a trilogia será o culminar de anos de experiência com a câmara na mão, do cansaço relativo à ficção atrás de si e não em frente à objetiva e, acreditamos, o desejo de confrontar a realidade, apresentando um trabalho com um forte cunho pessoal e esteticamente afastado do que se fazia em Portugal, na altura, filmando a pobreza e a marginalização, contudo, sem pretender denunciar ou expor fosse o que fosse (*ibidem*: 19).

¹ Excerto de diálogo entre Nhurro e Vanda no filme *No Quarto da Vanda*.

² Vanda e Ventura são dois dos personagens que acompanham o realizador ao longo da trilogia das Fontainhas.

A problemática social, inspiradora pela dura e dramática realidade das camadas inferiores da sociedade, repetidamente influenciada por experiências pessoais, foi durante os anos 90 e na primeira década do século XXI igualmente explorada por outros realizadores, também eles, tal como Costa, oriundos da Escola Superior de Teatro e Cinema, como Teresa Villaverde ou João Canijo, como afirma Tiago Baptista, referindo que “os filmes portugueses destes anos escolheram como protagonistas jovens marginais, mães adolescentes ou imigrantes ilegais, e os seus argumentos abordaram diretamente questões como a pobreza, a doença, o desemprego, a violência doméstica, o tráfico humano ou a toxicodependência” (Baptista, 2008: 177). Hoje, a representação da violência perpetua-se no cinema português contemporâneo. Para tal basta assistirmos a filmes de João Salaviza, João Pedro Rodrigues ou João Viana, que dão seguimento à denúncia de realidades menos recordadas.

2. Comunidades africanas em Portugal, a construção do bairro e a marginalização

Devido à colonização portuguesa temos hoje em Portugal milhares de africanos residentes no país que foram à procura de uma nova vida. Muitos deles fugiram das guerras nos seus países, outros procuraram estar mais próximos das suas famílias, outros decidiram arriscar a dar o salto e procurar um novo porto de abrigo na antiga capital do império luso, aproveitando as possíveis oportunidades de trabalho, devido à grande vaga migratória de portugueses para o estrangeiro, antes de 1974, como nos revelam os investigadores Cristina Carita e Vasco Nuno Rosendo (1993: 142).

Segundo o Instituto Nacional de Estatística (2012: 5), os imigrantes dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), em 2011, representavam 24% do total de estrangeiros residentes em Portugal. Já o Observatório das Migrações revela que estes imigrantes residem maioritariamente na zona periférica de Lisboa. Têm também baixas habilitações literárias, um trabalho não qualificado e auferem,

em média, uma remuneração inferior à dos portugueses e de outros estrangeiros (não africanos) a residir no país (Observatório das Migrações, 2015).

A entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia em 1986 e a construção de infraestruturas permitiram, a uma parte dos imigrantes do sexo masculino oriundos dos PALOP encontrar trabalho na setor da construção, ao passo que as mulheres da mesma comunidade realizavam trabalhos de limpeza e outros serviços tidos como desqualificados³.

Era nos arredores das grandes cidades, sobretudo de Lisboa, que estes imigrantes encontravam habitação, designadamente em bairros de lata, muitas vezes construídos com as suas próprias mãos e com materiais comprados ou emprestados (Costa, *op. cit.*) das obras em que trabalhavam. Estes bairros eram onde os moradores estabeleciam relações sociais e onde se sentiam em segurança, apesar das suas frágeis construções. Foi este bairro das Fontainhas que Pedro Costa conheceu, habitou e decidiu filmar com os locais, protagonistas não-atores, onde a pobreza, a droga e a segregação se misturavam. Ao mesmo tempo “as cores, os sons, o crioulo” (Costa, *op. cit.*: 14) serviam de motivação a Pedro Costa para começar a contar a vida daquelas pessoas, onde elas seriam, ao mesmo tempo, argumentistas e protagonistas sem nunca o terem sido.

O bairro que é tão escuro no filme como na vida real (Costa, *op. cit.*: 75) e que esconde histórias de alcoolismo, de violência familiar, mas também de camaradagem, de união e de trabalho, é o local perfeito para representar, de forma natural, aquelas pessoas que receberam o realizador nas suas casas. A forma como Pedro Costa foi recebido pela população do bairro das Fontainhas deve-a primeiro a si, sobretudo aquando do segundo filme, *No Quarto da Vanda*, em que se recusa a invadir o espaço com uma megalómana equipa, fugindo à habitual azáfama de uma produção cinematográfica.

³ Referimo-nos a imigrantes oriundos dos PALOP com baixa escolaridade, a maioria, segundo o Observatório das Migrações (2015: 17).

3. Violência pelo cinema. De Ossos a Juventude em Marcha

A trilogia de Costa inicia e deixa em aberto um capítulo marcante na história do cinema português. Deve-o, em primeiro, à recusa da ilusão através da câmara. Rejeita estúdios de filmagem, guarda-roupas e argumentos vistos e revistos, dado que os três filmes são rodados quase integralmente nos bairros de lata ou sociais para onde vão morar os habitantes das Fontainhas. Os moradores são também protagonistas sem maquilhagem e criam o argumento do filme através das suas experiências, sobretudo no filme *No Quarto da Vanda* (Costa, *op. cit.*: 68). A fotografia e o som, apesar de serem arduamente editados, revelam uma vontade muito forte de representar ao máximo a realidade vivida por aqueles habitantes. Recorde-se também os planos duros e escuros que mortificam o bairro ou os sons reais das máquinas que destroem as casas, os funanás, ou ainda os choros, risos e discussões que continuamente vamos ouvindo ao longo dos três filmes.

Pedro Costa submerge-nos na dúvida – documentário ou ficção? – mas rapidamente emerge-nos com a certeza de que tal questão é irrelevante, mostrando que o pináculo se encontra na história daquelas pessoas. Reside aqui a genialidade do realizador, que é indiferente às categorias de género, mas crente na criação de uma arte muito singular.

3.1. Ossos

Os três filmes da trilogia apresentam formas de trabalhar e representações da violência distintas. Em *Ossos* estamos perante um filme em que a compreensão geral da narrativa é mais evidente, na medida em que conseguimos distinguir um argumento com início, meio e fim. A própria produção é, porventura, mais rica em termos de meios, onde são inclusive convidados a participar atores profissionais. Também a violenta história de um bebé à beira da morte, a família sonâmbula e a sociedade solitária são pontos devidamente marcados que permitem ao espectador diferenciar com maior nitidez esta dura realidade. João Bénard da Costa (*Ossos: suplementos*, 2010) lembra-nos que

os ossos são o que fica quando a carne se vai. E é exatamente neste domínio de rejeição da carne (entenda-se como prazer) em que se encontra o filme que, curiosamente, revela uma dureza óssea. Concordamos ainda com Bénard da Costa quando refere que no filme não nos conseguimos habituar “à estranheza daqueles corpos, daquelas pessoas” face à indiferença com quem a sociedade, no caso, os habitantes de Lisboa, têm em relação ao pai do bebé quando pede esmola no centro da cidade (*ibidem*). Uma das mais fortes representações da violência no filme encontra-se precisamente aqui: no desconhecimento ou na indiferença das pessoas em relação às condições de vida destes seres marginalizados.

A perda de identidade é outro elemento marcante no filme. Benárd da Costa chama os protagonistas do filme de mutantes (*ibidem*). E porque não híbridos? Os tipos de diálogos, a comunicação não-verbal, o movimento e postura das personagens, junto com os planos longos e duros da película, remetem-nos a uma perda de identidade, deixando-nos com a sensação que estas pessoas não pertencem a lugar algum, desvinculadas ao bairro, ao país e às próprias relações familiares.

Ossos é uma ode sobre a recusa ao acesso. Também o é à morte, uma constante na trilogia.

3.2. *No Quarto da Vanda*

Em *No Quarto da Vanda*, Costa rejeita equipas de produção e filma sozinho esta longa película de quase três horas. O realizador passa praticamente a viver no bairro, sem se tornar num habitante. Esta proximidade ao bairro e ao mesmo tempo o afastamento em relação às pessoas permitem-no criar uma obra que nos ajuda a perceber com mais evidência a “verdade interior de cada personagem” (Cruchinho, 2010: 39) e convida a refletir sobre a balança de valores na sociedade portuguesa.

Este filme é violento sem nunca o ser. Nele não há registo de qualquer sentimento agressivo ou violento entre os protagonistas, agora todos eles residentes nas Fontainhas. A violência aparece-nos com a fusão do soar misturado das retroescavadoras com a música

cabo-verdiana, pois a destruição do bairro dava-se ao mesmo tempo em que a comunidade ainda lá residia.

Os preparativos das pessoas que são obrigadas a partir. A procura de outra casa. As fachadas pintadas com um X a amarelo que indicava a próxima habitação a cair. Os diálogos entre as irmãs sobre a infância no bairro. O caos lá fora e a ordem em casa. Os corpos frágeis. Os buracos em vez de janelas. Os guetos escuros. A heroína e a morte.

Se Costa dizia que “a função primária do cinema é fazer-nos sentir que algo está errado”, (Costa, 2007: 3 apud Barroso & Ribas, 2008: 153) com *No Quarto da Vanda* contactamos com muitas irregularidades, onde destacamos a transição dos residentes das Fontainhas para outro bairro como se de objetos se tratasse, bem como a reflexão de Nhurro quando desabafa com Vanda sobre as suas vidas marginais rodeadas pelas drogas “não é a vida que a gente quer, parece que é a vida que a gente é obrigado a ter... parece que é um destino, um traço” (*No Quarto da Vanda*, 2010).

Contudo, ao invés de Ossos, em *No Quarto da Vanda* não sentimos a perda de identidade por parte dos intervenientes. Os improvisos dos protagonistas revelam, como diria o investigador Fausto Cruchinho, “o orgulho de serem cabo-verdianos”. O mesmo autor refere ainda que falarem crioulo e “comungarem na religião da heroína”, ajuda-os a integrar-se mais do que “qualquer política social do estado de um país que eles não conhecem a não ser pelo seu passado de país colonizador” (Cruchinho, *op. cit.*: 33).

A construção identitária desta comunidade produz-se através do hibridismo, da mistura resultante do contacto com outras culturas que, embora forçado, não esquece totalmente a sua identidade natural (Hall, Silva, Woodward, 2000). A identidade que se busca neste filme é a sobrevivência e a esperança de que um dia vivam num bairro com o “pitrolino e livre de drogas” (*No Quarto da Vanda*, 2010).

3.3. *Juventude em Marcha*

No último filme da trilogia Pedro Costa volta a envolver-se na dura realidade do bairro das Fontainhas. O filme mostra o processo de

realojamento dos residentes das Fontainhas para um bairro social repleto de apartamentos novos e espaçosos, mas que os novos habitantes não querem chamar casa, visto não terem sido construídos pelas suas próprias mãos.

Costa filma Ventura, protagonista do filme, um dos moradores do bairro e o seu processo de desvinculo a um passado e a adaptação a uma nova realidade. Voltamos a estar no domínio da apatia, da lentidão e da fúria. O contraste da escuridão do antigo bairro e da clareza do novo, remete à própria condição dos novos habitantes do bairro que vêm para um novo lugar, mas continuarão no escuro, à margem. Trata-se de uma mudança não apenas geográfica, mas também emotiva. Nas Fontainhas há um enraizamento emotivo, repleto de memórias que formam a identidade dos seus moradores.

A sensibilidade de Costa ao querer conhecer a fundo as condições daquelas pessoas leva-o a criar um dos momentos mais impressionantes do filme, quando Ventura volta à Fundação Calouste Gulbenkian, que tinha conhecido apenas na fase da construção, o seu lugar de trabalho. Agora Ventura senta-se numa obra de arte, um imponente e antigo sofá vermelho, a admirar o interior do espaço, as paredes, a sua arte.

Pedro Costa, no filme, pretende lançar também uma crítica ao Estado democrático português. Descrente da democracia, o realizador refere que se o 25 de abril tivesse, de facto, acontecido, estes cabo-verdianos não estariam ainda esquecidos e vivendo naquelas condições (Costa, op cit.: 71). Costa remete-nos aos inúmeros documentários sobre a revolução dos cravos, alertando-nos para a estranheza de normalmente não encontrarmos indivíduos negros. Ventura dizia-lhe que eles estavam escondidos, sem saber o que fazer, nem como seriam as suas vidas daí por diante (Ferreira, 2006). Costa encerra, assim, a trilogia com mais um ato político, sem nunca o apresentar diretamente.

O retrato, ainda que distorcido, da realidade das comunidades cabo-verdianas, em parte esquecida e ignorada pelos portugueses, é o resultado de anos de trabalho atrás da câmara, do contacto com as pessoas e das inspirações do realizador.

4. Considerações finais

Pedro Costa, com esta trilogia, traz-nos uma forma peculiar de fazer cinema em Portugal, pelo conciliar da sua produção, desde a equipa à própria edição, com o tema que pretendeu discutir. Este diálogo juntou três géneros distintos de filmar; três filmes que raspam o mesmo tema, mas que todos tão soberanamente se complementam entre si; e três conceitos que estão presentes em cada filme: a morte, a alienação e a marginalização. Porém, a trilogia é também marginal, fica no limite da circunferência, tal como os ex-habitantes das Fontainhas, que moram na margem, longe do centro. Contudo, ao contrário do bairro, esta obra não se encerrou em si mesma. Ventura continua protagonista e Vanda “a última vez que soube dela era caixa de supermercado em Frankfurt” (Costa, 2013).

Pedro Costa reage contra a ideia de violência com a violência da imagem⁴ e deixa-nos um trabalho cinematográfico, antropológico e político com uma obra que revela como foi feita, em parte, em Portugal, a integração dos imigrantes oriundos dos PALOP, para além do trabalho de desmistificação sobre um bairro antigo e um novo.

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, T. (2008), *A invenção do cinema português*, Tinta da China, Lisboa.
- BARROSO, B., RIBAS, D. (2008), “No cinema português: continuidades e rupturas em Pedro Costa”, *Devires*, 1, Belo Horizonte, pp. 136-159.
- BÉNARD DA COSTA, J. (2010), *Ossos: suplementos*, Criterion Collection [DVD].
- CARITA, C., ROSENDO, V. N. (1993), “Associativismo cabo-verdiano em Portugal, estudo de caso da Associação Cabo-verdiana de Lisboa”, *Sociologia, problemas e práticas*, Editora Mundos Sociais, Lisboa, pp. 135-152.

⁴ Adaptado de “Contra a ideia de violência a violência da ideia” título do álbum de Luís Cília, 1973.

- COSTA, P., NEYRAT, C., RECTOR, A. (sob a dir.) (2012), *Um melro dou-
rado, um ramo de flores, uma colher de prata*, Midas Filmes | Orfeu Ne-
gro, Lisboa.
- COSTA, P. (31 de julho de 2013), Masterclass. Uherské Hradiště, República
Checa: Letní filmová škola.
- CRUCHINHO, F. (2010), “Pedro Costa: relações de sangue”, *Portuguese
Cultural Studies*, 3, Coimbra, pp. 33-42.
- FERREIRA, F., Guarda a minha fala para sempre, entrevista a Pedro Costa,
Expresso-Actual, 25.11.2006.
- HALL, S., SILVA, T., WOODWARD, K. (2000), *Identidade e diferença:
a perspectiva dos Estudos Culturais*, Vozes, Petrópolis.
- Instituto Nacional de Estatística, (2012), “População estrangeira em Portu-
gal”, [on-line] [https://www.ine.pt/ngt_server/attachfileu.jsp?look_parent
Boui=150133806&att_display=n&att_download=y](https://www.ine.pt/ngt_server/attachfileu.jsp?look_parentBoui=150133806&att_display=n&att_download=y), 31.08.2016
- No Quarto da Vanda. (2000) Nova Iorque, Criterion Collection [DVD].
- Observatório das Migrações. (2015), “Imigração em números”, [on-line]
[http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179573/Estatisticas_de_
Bolso.pdf/91e36011-0c65-48bf-b8ec-1ca34a446f03](http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179573/Estatisticas_de_Bolso.pdf/91e36011-0c65-48bf-b8ec-1ca34a446f03), 31.08.2016

Luís Mascarenhas Gaivão
Universidade de Coimbra
lgaivao@sapo.pt

Oratura como afirmação, combate e hibridação nas geografias iberófonas: o caso angolano de Manuel Rui

Resumo:

O século XV abriu “novos” mundos a Portugal e Espanha e deu início ao colonialismo que viria, do século XVII em diante, a ser global. Com o iluminismo, encontram-se as bases da modernidade eurocêntrica que trazia no seu bojo o lado escuro do capitalismo e imperialismo: a África foram os europeus buscar milhões de escravos para realizarem a construção da América e nos dois continentes os epistemicídios culturais trouxeram perdas inomináveis. A oratura é uma arma utilizada, hoje em dia, pelos povos ex-colonizados da América Latina e África, para o resgate e afirmação de culturas e tradições. Em Angola, o escritor Manuel Rui é modelar nessa capacidade de retransformar o texto literário.

Palavras-chave: Oratura; colonialismo; epistemicídio; hibridação; Manuel Rui.

Abstract:

Oral literature as a mark of cultural diversity, combat and hybridization in Iberophone geographies – the Angolan writer Manuel Rui: a case study

The 15th century opened up “new” worlds to Portugal and Spain and saw the start of colonialism, which became global from the 17th century onwards. With Enlightenment, one can find the foundations of Eurocentric modernity that gave rise to the dark side of capitalism and imperialism: Europeans brought millions of slaves from Africa to carry out the construction of America and cultural

epistemicide caused unnamable losses on both continents. The orature (oral literature) is a weapon used nowadays by the former colonized peoples of Latin America and Africa for the rescue and strengthening of cultures and traditions. In Angola, the writer Manuel Rui is a model in that ability to retransform the literary text.

Keywords: Orature; colonialism; epistemicide; hybridization; Manuel Rui.

1. Contactos de culturas e/ou situações coloniais?

No século XV, Portugal e Espanha iniciam as descobertas/conquistas de novos continentes, dando início à primeira modernidade. Nos novos espaços, encontraram muitos povos e culturas, em diferentes graus de civilização.

África e América logo foram enredados numa teia colonial dirigida por Lisboa e Madrid, as capitais que se assenhorearam dum imenso poder, exercido com muita violência. A Igreja Católica participou ativamente nesta colonização administrativa, territorial, mercantil, militar e cultural, na chamada primeira globalização.

Dum lado e do outro do Atlântico a economia da colonização processou-se num movimento triangular que, partindo da Península Ibérica, explorou as produções de açúcar e as minas de metais preciosos na América do Sul, Central e Antilhas, com o contributo praticamente exclusivo dos escravos africanos, dado o carácter refratário das civilizações ameríndias a esse género de exploração. Milhões de escravos negros foram transportados, em condições indizíveis de desumanização, para o chamado “Novo Mundo”, epíteto que os europeus atribuíram ao continente “descoberto” por eles, não pelos indígenas.

No confronto de olhares civilizacionais decorrente desta conquista, a visão prevalecente foi a dos colonizadores, no caso, apetrechados com os instrumentos necessários: armas de fogo superiores, embarcações poderosas, uma invejável ciência náutica, o incentivo à cristianização dos não crentes, e, acima de tudo, uma autoconsideração cultural, filosófica, teológica e moral superior às epistemologias

naturalizadas dos povos africanos e ameríndios. Estes, na sua grande maioria, constituíam-se como povos de culturas ágrafas, em contraste com a escrita em português, castelhano ou latim com que a administração registava os factos político-sociais, históricos, culturais e a Igreja procedia à conversão religiosa e ao ensino.

Em resumo, para além do senhorio administrativo-económico e político-militar, foi levada a cabo uma porfiada tarefa de domínio (quando não apagamento) das culturas locais que dificilmente eram traduzidas e compreendidas.

O epistemicídio em causa veio a ter uma continuidade ainda mais rasurante das culturas diferentes quando, do século XVII em diante, na Europa central, o pensamento das luzes traz ao de cima a modernidade propriamente dita, o capitalismo e o colonialismo que decretavam a superioridade, não apenas do pensamento filosófico, mas da própria raça branca relativamente às outras, como, escreve Castro-Gómez, a propósito de Kant:

La tesis básica de Kant continúa siendo la misma: las cuatro razas no solo corresponden a diferencias entre grupos humanos marcadas por determinaciones externas (clima y geografía), sino que también, y sobre todo, corresponden a *diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos*, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza.

(...) En su *Physische Geographie*, Kant establece claramente que “La humanidad existe en su mayor perfección (*Vollkommenheit*) en la raza blanca. Los hindues amarillos poseen una menos cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos. (Castro-Gómez, 2005: 41)

Segundo tais conceitos, as culturas não eurocêntricas dificilmente se poderiam manter incólumes ao serem confrontadas e aculturadas pelo modernismo e colonialismo dos europeus. A questão do seu (quase) desaparecimento tornou-se um grave problema que criou uma fissura epistemológica entre o Norte e o Sul.

Como poderiam, então, esses povos colonizados e sem escrita, tentar resguardar as suas características culturais, as suas visões do

mundo e as suas epistemologias, a sua história, de modo a preservar a multiculturalidade?

Os ibéricos colonizadores e, sobretudo os crioulos independentistas, na América primeiro (século XIX) e África depois (século XX) embora impusessem a força da língua escrita, abriram, então, um processo de aproximação das duas línguas ibéricas a uma prudente inserção de registos das marcas linguístico-culturais e epistemológicas dos povos colonizados e locais.

Com este método, começou a tornar-se possível responder ao desafio ameaçador duma escrita exclusivamente colonizadora, dando lugar à emersão dos localismos, também linguísticos de forma progressiva.

2. Apropriação da escrita pelos povos de oratura

2.1. América Latina

As transculturações intensas no Atlântico Sul, assim poderemos apelidar os fenómenos de hibridações culturais que construíram e desenvolveram esta história das modernidades, têm levado muitos autores a refletir. Do lado da América Latina, os trabalhos de Fernando Ortiz, Ángel Rama, Ana Pizarro, Walter Dignolo, Néstor Canclini e muitos outros, são fundacionais. Desde logo, ao definirem a transculturação:

...el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que puede decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*. (Ortiz, 1978: 86)

Temos, pois, que nenhuma cultura se apresenta imune à transculturação, muito menos quando se situam em desníveis epistemológicos importantes e que atravessam espaços e tempos tão diversos.

Devido à situação colonial, as culturas consideradas periféricas encontram-se, supostamente, mais expostas à cedência relativamente às culturas metropolitanas, onde a “superioridade” por estas exercida sobre aquelas nunca deixou de proclamar que a escrita era e é considerada um avanço cultural e tecnológico. Porém, o uruguaio Ángel Rama chama a atenção para a dificuldade que a escrita encerra, e é essa a função da literatura e da história, em captar a realidade total das representações simbólicas, presentes nos novos universos continentais, como refere, relativamente aos povos ameríndios, ágrafos:

El atroz empobrecimiento que implica la escritura, los principios de gramatología con su sistema de signos gráficos despojados de voz y de piel, se testimonia en este salto que ha hecho ingresar a un indio a los sistemas culturales modernos. (Rama, 2004: 87)

Concentremo-nos, então, na perceção da grande dificuldade da tradução para a escrita daquelas culturas localizadas em extremos opostos de relação político-socio-cultural e exercidas com instrumentos desiguais de poder. O mesmo autor recomenda que se deve manter:

(...) una suerte de fidelidad al espíritu que se alcanza mediante la recuperación de las estructuras peculiares del imaginario latinoamericano, revitalizándolas en nuevas circunstancias históricas y no abandonándolas. Porque ellas son el más alto esfuerzo inventivo de los pueblos americanos, el sistema simbólico en el cual se expresa y se reconocen como miembros de una comunidad, de hecho la más alta construcción intelectual y artística de que son capaces los hombres. (Rama, 2004: 123)

Ana Pizarro, chilena, que reflete sobre o que decorreu no âmbito cultural no continente sul-americano, estabelece mesmo uma comparação entre as colonizações portuguesa, espanhola e outras, desde os primordiais encontros ali promovidos até hoje e é de opinião que surgiram várias culturas na América do Sul procedentes de *status* coloniais diversos que foram, depois, evoluindo e geraram muitas especificidades culturais relativamente às matrizes ibero-americanas ou outras:

Foi assim, e a partir desta situação, que se deu o aparecimento de nossas duas culturas nos termos que as constituíram – culturas construídas com um status colonial, em uma perspectiva de periferia – fazendo com que sua evolução tenha até hoje a complexidade de relações de convergência e divergência, reconhecimento e estranheza, assim como desenvolvimentos paralelos. Todos eles no espaço hegemônico de culturas metropolitanas que política ou simbolicamente se constituem em polos de referência para o processo de apropriação criativa: Espanha, Portugal, França, no passado, e, no século XX, os Estados Unidos.

(...) A América ambicionava nomear um espaço que, se tinha algum traço definitivo, era o de ser um território de superposições e cruzamentos, de interseções linguísticas, um espaço em vertiginoso movimento de construção cultural. (Pizarro, 2006: 105)

Com o argentino Walter Dignolo, podemos confirmar que estas diferentes modernidades construídas na América Latina se encontram vinculadas, na sua origem, a um padrão de colonialismo ocidental e que, após as independências dos Estados (primeira metade do século XIX), os herdeiros “crioulos” prorrogaram processos sociais, culturais e políticos semelhantes aos dos colonizadores.

Aníbal Quijano (2009), do Equador, nomeia esta mentalidade sul-americana de conservadorismo epistemológico, de “colonialidade de poder” que se relaciona com outras duas colonialidades, a “de saber” e a “de ser”, sendo que, por esse prisma, as independências políticas implementaram procedimentos de “colonialidade” pois mantiveram as hierarquias e as práticas e padrões do poder econômico e cultural, sem os alterar relativamente ao tempo colonial. Por isso, Dignolo declara que é preciso “descolonizar” o paradigma duma modernidade que é essencialmente composta por três dimensões complexas:

The rhetoric of modernity telling the triumphal narratives of Western civilization: the logic of coloniality, which is the hidden and darker side of the rhetoric of modernity and constitutive of it; and the grammar of decoloniality, which is the task in the present toward the future. (Dignolo, 2011: 85-86)

O argentino Néstor Canclini, por seu lado, escreve que, na América Latina, a modernidade se apresenta de modo desigual e plural, pois que a ideia de tradicional e moderno tem sido construída e interpretada de modos diversos pelos grupos sociais que interferem na construção dos mosaicos culturais. Estes teriam como característica comum, a hibridação cultural, por onde se misturam influências das metrópoles, das colônias, das hegemonias e das subalternidades, do culto e do popular, do tradicional e do moderno. Assim, ser culto moderno implica saber integrar o tradicional:

Ser culto, e incluso ser culto moderno, implica no tanto vincularse con un repertorio de objetos y mensajes exclusivamente modernos, sino saber incorporar el arte y la literatura de vanguardia, así como los avances tecnológicos, a matrices tradicionales de privilegio social y distinción simbólica. (Canclini, 2001: 86)

Para a interpretação das culturas da América Latina é imprescindível ter presente o caráter periférico/colonial daquelas sociedades que, desde o século XVI, ali constroem não uma, mas muitas modernidades híbridas.

Ainda, citando Canclini:

Pareciera entonces que, a diferencia de las lecturas empecinadas en tomar partido por la cultura tradicional o las vanguardias, habría que entender la sinuosa modernidad latinoamericana repensando los modernismos como intentos de intervenir en el cruce de un orden dominante semioligárquico, una economía capitalista semiindustrializada y movimientos sociales semitransformadores.

(...) cuando la transnacionalización de la economía y de la cultura nos vuelve “contemporáneos de todos los hombres” (Paz), y sin embargo no elimina las tradiciones nacionales, optar en forma excluyente entre dependencia o nacionalismo, entre modernización o tradicionalidad local, es una simplificación insostenible. (Canclini, 2001: 94)

O que ficou registado pretende, apenas, relativamente à América Latina, ajudar a demonstrar a complexidade resultante do encontro pluricultural e colonial entre paradigmas epistemológicos “abissais”

(Santos, 2009) e, no caso presente, observar o modo como as culturas consideradas tradicionais e sem escrita, souberam contornar essa desvantagem, agindo na sua retransformação, salvaguardando, desse modo, a tradição.

Será que, do outro lado do Atlântico, se passou um fenómeno semelhante?

2.2. África

África apenas despertou para as independências em pleno século XX, com uma história do colonialismo que perdurou mais 150 anos do que a americana e com especificidades acentuadas. O século XIX e a primeira metade do século XX trouxeram até ao continente o efeito imperialista/colonialista decorrente da Conferência de Berlim (1895). As potências europeias dividiram o território africano a regra e esquadro, sem o menor respeito por etnias, culturas ou nações, apenas visionando a exploração dos recursos naturais e o controlo violento das populações a quem era praticamente impedida a ascensão social.

Convém não esquecer os três séculos anteriores de escravagismo que, esvaziando a África de milhões de seres humanos – o brasileiro Alencastro (2012) fala, só do século XV ao XIX, em mais de 16 milhões, 10 milhões desembarcados na América e os restantes mortos em viagem, – a relegou para uma paragem intervalar no tempo e no espaço. A modernidade foi, aqui, muito diferida e diferente da americana.

É de importância capital o pensamento do camaronês Achille Mbembe que analisa o tempo colonial, como aquele em que o colonizador conseguiu esvaziar, em parte muito substancial, o discurso negro:

Quer se trate de literatura, de filosofia, de artes ou de política, o discurso negro foi então dominado por três acontecimentos – a escravatura, a colonização e o *apartheid*.

São a espécie de prisão na qual, ainda hoje em dia, este discurso se encontra. Uma certa inteligência tentou atribuir a estes acontecimentos

significados canónicos, dos quais, três, em particular, merecem ser evocados. Em primeiro lugar, como sugerimos nos capítulos precedentes, o da *separação de si mesmo*. Esta separação implicou uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito, estranho a si mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. (Mbembe, 2014: 139)

Esta *separação de si mesmo* estendeu-se, ainda, para outros domínios, o da expropriação material e o empobrecimento ontológico que conduziram à degradação:

A condição servil não terá unicamente mergulhado o sujeito negro na humilhação, no rebaixamento e num sofrimento inominável. No fundo, passou por uma morte civil caracterizada pela negação da dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio. (Mbembe, 2014: 140)

Como se vê, a ligação transcultural do negro (dispersão e exílio pela América, sobretudo) é um elemento constitutivo da modernidade e foi através do Atlântico que foi construída, através da escravatura colonial e racista, levando a que, também na América (e no mundo) o fundamental papel cultural do negro afro-latino seja, mais uma vez apagado, como na própria África.

Embora os epistemicídios ameríndio, africano e afro-americano tenham assumido proporções inimagináveis, todavia surgiram nas Caraíbas/Estados Unidos e em África (fim do século XIX e século XX) movimentos negros que tentavam recuperar as ligações com a ancestralidade esquecida, como o “pan-africanismo” e a “negritude” (esta na própria África), gerando um novo encontro do negro americano com os outros, os africanos:

Neste encontro, África desempenharia o papel de uma força plástica, quase poético-mítica – uma força que remeterá constantemente para um «antes de tempo» (o do rebaixamento); uma força que, esperemos, será capaz de transformar e assimilar o passado, de curar as mais terríveis feridas, de reparar as perdas, de fazer uma história nova com os acontecimentos antigos e, segundo as palavras de Nietzsche a propósito de outra coisa, «de reconstruir sobre o seu próprio fundo as formas quebradas». (Mbembe, 2014: 55)

A segunda identidade do negro, diz Mbembe, nasce desta busca duma participação plena na história duma «humanidade global».

Esta é, portanto, outra vertente da *razão negra* – aquela em que a escrita procura conjurar o demónio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega; aquela em que essa mesma escrita luta por evocar, salvar, activar e reactualizar a sua experiência originária (a tradição) e re-encontrar a verdade de si, já não fora de si, mas a partir do seu próprio território. (Mbembe, 2014: 61)

Com algumas divergências filosóficas relativamente à remediação entre os diversos pensadores, mas com um acordo conceptual por inteiro sobre os malefícios que a “estrutura colonizadora” (Mudimbe, 2013: 18) (eurocentrismo) produziu nas “sociedades, culturas e seres humanos marginais”, escreve este pensador congolês que:

(...) emergiu um sistema dicotómico e com este surgiu um grande número de oposições paradigmáticas: tradicional versus moderno; oral versus escrito e impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas.

(...) a desintegração social das sociedades africanas e o crescente proletariado urbano como resultado de uma desestabilização das organizações comuns através de um estabelecimento incoerente de novas ordens e instituições sociais.

(...) se a nível cultural e religioso, através das escolas, igrejas, imprensa e meios audiovisuais, o projecto colonizador difundiu novas atitudes que eram modelos contraditórios e profundamente complexos em termos de cultura, valores espirituais e no que respeita à sua transmissão, também fragmentou o esquema culturalmente unificado e religiosamente integrado de grande parte das tradições africanas. (Mudimbe, 2013: 18-19)

Muitos mais pensadores africanos tratam destas funestas consequências do epistemicídio colonial.

Em Angola é Manuel Rui o escritor que mais reflete e pratica o tema da inscrição da angolidade no texto literário, através de

uma escrita marcada pela oratura. Expor aqui o seu pensamento sobre o processo, é um contributo para a sua compreensão.

3. A oratura, segundo Manuel Rui

Quase todos os escritores e pensadores angolanos da nova geração inscrevem as marcas das várias culturas bantu na escrita em português e nas outras línguas nacionais. Boaventura Cardoso tece as considerações seguintes:

A dimensão sociológica de factos, protagonismos, dramas, tragédias do dia-a-dia; a filosofia banto do vitalismo, inspirada na força vital, transmitida por um ente supremo sobrenatural, superior aos seres humanos e à natureza, e na transmissão recíproca dessa força entre as pessoas e todas as coisas; a envolvimento da linguagem banto do maravilhoso e fantástico em nosso discurso ficcional – constituem, entre outras, as componentes-chave que enformam a identidade da nossa escrita angolana. (Cardoso, 2008: 18)

Para além dessa visão cosmogónica, chama igualmente a atenção para o processo de escrita angolano, propriamente dito:

Gostaríamos, no entanto, de frisar a linguagem gramaticalmente angolana, a sintaxe reinventada para surtir ritmos sincopados dos falares africanos, o recurso a linhas curvilíneas dos fios da história e a constante repetição de frases, o que é uma das componentes de fundo da narrativa afro-banto. (Cardoso, 2008: 18).

Manuel Rui, com mais de quarenta obras publicadas, que iniciou a carreira literária em 1967, é, desde o início, um expoente importante desta aplicação das marcas de oralidade.

Em 2008 é autor de um texto paradigmático em que relata o que terá sido o encontro dos navegadores portugueses com as populações do Reino do Congo (final do século XV). Desde então, refere, os congoleses e descendentes aplicam os processos que se seguem:

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado, ouvido e visto. (Rui, 2008: 27)

A vida corria normal no Reino do Congo. Cumpria-se a harmonia, o texto oral vinha acompanhado de espetáculo, música e dança, do gesto e do rito. Eis quando chegam os marinheiros e trazem outros costumes e cultura, a escrita e armas de fogo, e com isso, pretendem mandar nesse território feliz até então. Relata Rui:

A partir daí, comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projecto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito intentavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence. (Rui, 2008: 27)

Esses estranhos queriam desprezar e bombardear a identidade africana cuja forma de narrar e contar através da oratura era tão rica? Torna-se necessário expurgar da arma da escrita o que ela contém que, para os congoleses, fosse uma agressão. É preciso ir à luta, para recuperar o texto africano:

Mas agora sinto vontade de me apoderar do teu canhão, desmontá-lo peça a peça, refazê-lo e disparar não contra o teu texto não na intenção de o liquidar mas para exterminar dele a parte que me agride. Afinal assim identificando-me sempre eu até posso ajudar-te à busca de uma identidade em que sejas tu quando eu te olho em vez de seres o outro.

O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser outro, aliás como o outro

quer [assimilação colonial]. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita. A escrita. Finalmente apodero-me dela. (Rui, 2008: 27-28)

Manuel Rui marca decididamente a identidade e a cosmicidade de África, no texto escrito, e, seguidamente, ensina as regras de proceder, para que os elementos locais fiquem registados, muito embora possam não vir a ser entendidos por terceiros:

Vou passar o meu texto oral para a escrita? Não. É que a partir do momento em que eu o transferir para o espaço da folha branca, ele quase que morre. Não tem árvores. Não tem ritual. Não tem as crianças sentadas segundo o quadro comunitário estabelecido. Não tem som. Não tem dança. Não tem braços. Não tem olhos. Não tem bocas. O texto são bocas negras na escrita quase redundam num mutismo sobre a folha branca. O texto oral tem vezes que só pode ser falado por alguns de nós. E há palavras que só alguns de nós podem ouvir. No texto escrito posso liquidar este código aglutinador. Outra arma secreta para combater o outro e impedir que ele me descodifique para depois me destruir.

(...) No texto oral já disse não toco e não o deixo minar pela escrita arma que eu conquistei ao outro. Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento escrita um texto escrito meu. Da minha identidade. (Rui, 2008: 28)

Tiro, de outro texto meu, a propósito:

Nasce uma literatura enriquecida de outros significantes, alterada na morfologia e sintaxe, no ritmo, nos círculos de narrativas onde a natureza e o maravilhoso se misturam para recuperar e reconstruir histórias africanas de vida e pensamento, com tempos e locais de outras dimensões (...) (Gaivão, 2016: 31)

Uma literatura profundamente híbrida, onde ganha a palavra do mundo, e que se reconverte em instrumento de afirmação, de combate e vida, porque:

(...) o meu espaço e tempo foi agredido para o defender por vezes des-situo do espaço e tempo o tempo mais total. O mundo não sou eu só. O mundo somos nós e os outros. E quando a minha literatura transborda a minha identidade é arma de luta e deve ser acção de interferir no mundo total para que se conquiste então o mundo universal.

Escrever então é viver. Escrever assim é lutar.

(...) até que um dia «os portos do mundo sejam portos de todo o mundo». (Rui, 2008: 28)

Referem alguns pensadores africanos, entre eles o angolano Muamamasi (2011), que o tempo colonial foi um parêntesis na história do continente, sendo agora possível retomar muito do que foi perdido. Fazê-lo com a descolonialidade do pensamento é o trabalho em causa e a literatura africana pós-colonial vem-no praticando.

Na América Latina, o avanço temporal das autonomias relativamente a África, representa igualmente um avanço nos estudos culturais e na produção marcadamente híbrida das literaturas nacionais.

Muitos povos e culturas de três continentes se emaranharam numa história de antagonismos e violências, de centros e periferias, de colonizadores e colonizados, mas de que resultaram ricas transculturações e hibridações.

Nesses muitos territórios fronteiriços e diaspóricos vai-se acelerando o surgimento da “humanidade global”. Ela chegará quando o pensamento dos centros e das periferias se tornar limpo do preconceito histórico, descolonial.

Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, L. F. (2012), *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul: Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo.
- CANCLINI, N. G. (2001), *Culturas Híbridas, Estratégias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires.
- CARDOSO, B. (2008), “A Escrita Literária de um Contador Africano”, em: Padilha, L. C. e Ribeiro, M. C., *Lendo Angola*, Edições Afrontamento, Porto, pp. 17-25.

- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- GAIVÃO, L. M. (2016), “Pelo Sul se faz caminho: Angola, transculturação e Atlântico, na obra de Manuel Rui, tese de doutoramento”, [on-line] <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/29800/1/Pelo%20Sul%20se%20faz%20Caminho.pdf>, – 29.07.2016.
- MBEMBE, A. (2014), *Crítica da Razão Negra*, Antígona, Lisboa.
- MIGNOLO, W. D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham & London.
- MUANAMOSI, M. (2011), *Filosofia Africana...na Linha do Tempo*, Esfera do Caos, Lisboa.
- MUDIMBE, V. Y. (2013), *A Invenção da África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedagogo, Mangualde; Edições Mulemba, Luanda.
- ORTIZ, F. (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Ayacucho, Caracas.
- PIZARRO, A. (2006), *O Sul e os Trópicos: ensaios de cultura latino-americana*, EDUFF, Niterói.
- QUIJANO, A. (2009), “Colonialidade do Poder e Classificação Social”, em: Santos, B. S. e Meneses, M. P. (orgs), *Epistemologias do Sul*, CES/Almedina, Coimbra, pp. 73-117.
- RAMA, Á. (2004), *Transculturación Narrativa en América Latina*. Romero de Terreros, Buenos Aires, siglo XXI editores, s.a. de c.v., Madrid.
- RUI, M. (2008), “Eu e o Outro – o Invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto”, em: Ribeiro, M. C., e Padilha, L. C., (orgs), *Lendo Angola*. Edições Afrontamento, Porto, pp. 57-73.
- SANTOS, B. S. (2009), “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, em: Santos, B. S., e Meneses, M. P., *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra, pp. 23-71.

Ute Hermanns
Instituto Ibero-Americano, Berlim
utelai@zedat.fu-berlin.de

Como reagir contra os Estados de repressão?

A violência nos textos de Ignácio de Loyola Brandão

Resumo:

Ignácio de Loyola Brandão publicou em 1974 o romance *Zero* na Itália, traduzido por Antonio Tabucchi. Lançado no Brasil em 1976, o livro foi censurado. *Zero*, um retrato caleidoscópico da cidade de São Paulo nos anos 60 do século XX, se inspira nos grandes romances urbanos de montagem da literatura mundial e desenvolve uma narrativa particular. O romance reflete um clima social de violência. Este artigo tem o intuito de analisar o procedimento narrativo de Brandão. Em seus contos escritos posteriormente, como também em seu livro de memórias sobre Berlim, ele aprimora essa estratégia de escrita. O livro *O verde violentou o muro* começou a ser escrito na Alemanha e finalizado no Brasil, fala de uma Berlim que ainda vivia o clima tenso da Guerra Fria.

Palavras-chave: Escrita, história, ditadura militar, violência, censura

Abstract:

In 1974, Ignácio de Loyola Brandão released to the public his novel *Zero* in Italy, translated by Antonio Tabucchi. When published in 1976 in Brazil, the novel was submitted to censorship. *Zero*, a kaleidoscopic picture of the city of São Paulo in the sixties of the twentieth century is inspired by the big urban novels, experimental writing techniques and narrative collages, and develops a particular narrative. The novel reflects a social climate of violence. This article's purpose is to analyze Brandão's literary proceeding. In his short stories, published shortly after *Zero* as well as in his book of memories of Berlin, he becomes quite sophisticated

in his writing strategy. The novel *O verde violentou o muro* was started in Germany and concluded in Brazil, and speaks about a city of Berlin living still the tens climate of the Cold War.

Key words: Writing, history, military dictatorship, violence, censorship

Quando a Presidenta Dilma Rousseff é afastada do poder em 31 de agosto de 2016, Ignácio de Loyola Brandão¹ publica a crônica *Hora de dedetizar Brasília e a canalha* no Jornal *Estado de São Paulo*. E logo aponta para o fato de que as mídias

Deveriam alertar, igualmente, sobre a intolerância, o ódio entre as pessoas, o festival de cafajestice, de antiética, e a ausência moral dos políticos, contra os quais não há vacina de espécie alguma e ainda não nasceu o cientista que vai criá-la. (Brandão, 2016)

Com isso, remete ao fato de que ódio e moral dos políticos são epidemias que atacam a saúde da população igual a um vírus. A crônica mostra de forma investigativa como as demissões daqueles que cometeram „um mínimo deslize” representam um ato de violência e nos alertam para o fato de que o governo se intrometia no controle sanitário através dos fiscais em fardas amarelas.

Estes percorriam a cidade, entravam nas casas sem precisar de autorização, furavam tudo que era lata, mesmo se fosse de alguma serventia para as mulheres que administravam as casas. (Brandão, 2016)

Os denominados “antecessores dos fiscais da dengue” surgiram para controlar se os moradores tomam os cuidados necessários para evitar a dengue. Brandão descreve os caminhões que fumegavam as ruas. Sugere que fosse bom fumegar Brasília ou apanhar bombas de Flit, borrifadores de dedetecida, para „matar tudo o que era coisa

¹ Ignácio de Loyola Brandão nasceu em 1936 em Araraquara, São Paulo. É jornalista e autor. Em 2016 recebeu o Prêmio Machado de Assis da Academia Brasileira de Letras pela sua obra.

ruim” de Brasília, como os “desavorados” políticos sem orientação e rumo. Ele aconselha „apanhar os martelinhos e abrir buracos nas cabeças desses politiqueiros [...] O País nessa situação, e eles riem, desavorados.” Michel Temer, o atual presidente interino é mencionado: “E a gente sem saber se aquele homem que manda cartas e vaza pronunciamentos é um tolo ou só finge que é.”

Nesta crônica, o cidadão brasileiro comum é excluído do processo político. Brandão aponta para uma violência inerente na sociedade brasileira que já foi tema do seu conto “Os Homens que descobriam Cadeiras Proibidas” (Brandão, 1979: 11-13). “Os homens” entraram nas casas das pessoas sem bater porque “Não havia um estado de direito. Havia o estado, não o direito.” Os homens, ou seja, os policiais, vasculharam a casa. No final da visita eles mostram ao dono da casa uma cadeira, alegando que iriam levá-la à delegacia. Segue um bate-boca entre o dono da casa e um „dos melhores logísticos” dos policiais, que explica ao dono da casa: “As cadeiras não podem existir. O sim é para nós, o não para vocês. Nós somos o positivo, o povo o negativo” (Brandão, 1981: 13) O policial se acha na posição superior:

– E o Senhor é um rebelde. Sabe que não tem direito de fazer mais do que duas perguntas?” Esse no entanto diz que fez, mas não fez: „– Fiz, mas não fiz. Fiz e não obtive resposta. Uma pergunta sem resposta não é pergunta, é uma simples frase, até sem sentido.” O conto termina com a convocação para o distrito noventa e oito e a pergunta „– E se não houver distrito noventa e oito?” (Brandão, 1981: 13)

Esse comentário mágico-realista que nos outros contos da coletânea se intensifica, culmina, no conto *O Homem que procurava a máquina*. Nele, um terreno urbano se transforma em uma grande máquina. O narrador é o único que resiste a integrar-se ao novo mundo da máquina.

– O senhor está louco? A grande máquina não quebra. Não pode quebrar. Se isso acontecesse, que Deus nos livre, estaria tudo perdido. O mundo desmontaria. Esta cidade se acabaria, o país iria à bancarrota.

– O senhor acredita que a máquina não quebra nunca? Como pode acreditar?

– Não é simples crença. É fé. É uma força que me diz isso. Que diz a todos nós. (Brandão, 1981: 146)

O narrador se sente completamente fora deste novo modelo de vida:

Não sou eu que estou louco, é a cidade, esta gente. Quem sabe a empresa não é um grande hospício, onde todos se fingem empregados de uma grande máquina [...]. Não reconheço mais nada e não aceito o que está aí. Deve haver outros como eu, procurando saber. Como encontrá-los para me livrar desta angústia e solidão? Isto é solidão. Não entender o que se passa à sua volta. (Brandão, 1981: 146)

As crônicas escritas depois de *Zero* tratam de observar o processo de modernização e do milagre econômico nos anos 1970. A sociedade brasileira apresentava um clima de censura e violência.

Falar da violência também significava falar da memória coletiva. Sobre a memória coletiva de uma sociedade, o autor alemão Uwe Timm escreve que toda a sabedoria que norteia a ação é o tempo vivido. Essa sabedoria serve de orientação a ser passada para gerações futuras. Assim sendo, o autor destaca a memória comunicativa, que pode ser considerada a memória de curta duração. Ela abrange mais ou menos 80 anos, o que corresponde a três gerações e caminha dentro desse tempo de vida que é relacionado à conversa e à narração. A transformação em memória coletiva acontece através da escrita, de suportes sonoros ou visuais, da criação de monumentos, imagens e rituais.

Segundo Timm, a narração parte da vontade de relatar e do desespero sobre o vivido, levando à afirmação de si mesmo; a conversa, até a conversa muda ou silenciosa consigo mesmo, resulta no fato de captar tudo que preocupa, amedronta ou alegra o sujeito dentro de um discurso e um discurso contrário. É uma vivência apresentada e moldada de diferentes formas.

Finalmente, o esquecimento nos revela o significado, o nosso significado, porque apaga as coisas de menor importância. Timm explica: “Não existe começo sem memória. Não existe memória sem narração.

Somente pela narração é feito um começo, somente na memória o começo aparece como começo” (Timm, 2009: 64-88). Uwe Timm, autor de *À sombra do meu irmão* (Timm, 2014), relata sua história familiar muito complexa que abraça o nacional-socialismo na participação voluntária do irmão na guerra da Alemanha contra Rússia.

Pensando o Brasil no seu tempo de ditadura militar é possível partir das reflexões de Uwe Timm sobre a história. No Brasil acontece uma transformação em memória coletiva através da escrita, de suportes sonoros ou visuais, da criação de monumentos, imagens e rituais. Assim, Ignácio de Loyola Brandão parte de uma sensação inicial que ele aprimora aos poucos em seus romances para fornecer uma reflexão sobre a história que nos reconduza a determinados momentos narrados, antes vividos. O autor recria a memória de momentos históricos decisivos, tanto em sua vida como escrita. Partindo do seu próprio mal-estar ou emoção, o seu processo de escrita consiste em colecionar, agrupar, diferenciar ou afastar elementos que formam no final um caleidoscópio de um determinado momento histórico, que se torna importante para o coletivo dos leitores.

Brandão resolve compartilhar com os seus leitores as notícias que no Brasil, devido à censura, não foram divulgadas. Escreveu o romance *Zero* sobre uma sociedade desigual que se passa “Num país da América Latíndia, amanhã”, onde o “anti-herói” José, personagem principal, vive uma vida sob a repressão política até decidir entrar na guerrilha. Brandão colecionou as notícias que entram em *Zero* durante o seu trabalho no Jornal Última Hora em São Paulo, ou seja: a sua raiva pessoal o transformou e o levou a pensar em uma história cuja narrativa era estraçalhada, polifônica, desesperadora, montada em segmentos.

*Zero*² é protagonizado por José. Ele vive à margem da sociedade em uma metrópole e se junta à Rosa, com quem mantém uma relação amorosa dentro dos parâmetros que a sociedade impõe. Pobre e feio,

² O livro foi premiado em 1976 com o prêmio de “Melhor Ficção” pela Fundação Cultural do Distrito Federal e logo em seguida foi censurado pelo Ministério da Justiça como “atentatório à moral e aos bons costumes”. Até 1979 ficou fora do alcance do mercado do livro.

trabalha na limpeza de um cinema sujo como matador de ratos e tenta comprar uma casa que não consegue pagar, situada em uma cidade dominada pelas forças policiais. Nesta cidade grande não há liberdade. A cidade grande é situada na América Latíndia. O seu contexto social é marcado pela repressão religiosa e pela pobreza. Para se salvar, José decide juntar-se à guerrilha.

Assim como outros romances metropolitanos, como *Berlin Alexanderplatz* de Alfred Döblin e *Manhattan Transfer* de John dos Passos que usam a técnica da montagem que Brandão retoma, o romance *Zero* descreve São Paulo: um retrato estraçalhado da metrópole no final dos anos 60 e início dos anos 70.

Na montagem literária, Brandão problematiza o discurso jornalístico através da forma como concebe o *layout* das páginas e do uso de gêneros jornalísticos, tais como o romance novelístico. Das técnicas do cinema ele usa o plano geral e o plano aproximado (*close-up*).

O autor destaca-se pelo paralelismo das cenas que encontram o seu contrapeso no uso do estilo simultâneo e da criação de contrastes. As suas técnicas de escrita são alimentadas por outras mídias e conseguem retrair a realidade histórica de repressão e censura.

A respeito do procedimento técnico do romance, Walnice Galvão comenta:

Por expressar-se em signos que são cacos, vai detonar a costumeira harmonia da diagramação. Até os tipos usados contribuem para a impressão total, pois podem vir em cursivo ou itálico, em minúsculas ou sequências de maiúsculas. Trechos sem pontuação alternam-se com outros em que pequenos sintagmas são separados por barras oblíquas. As onomatopéias são frequentes, o excesso de ruído permeando as palavras. [...] O estilo tampouco é uniforme. Conforme o passo da narrativa, ocorrem paródias e pastiches, seja dos pronunciamentos militares, seja do jargão burocrático do profético/obscuro, do publicitário. Tamanha heterogeneidade não é gratuita. A composição visa a dar conta do caos, e como explicitar o caos a não ser caoticamente? (Brandão, 1996/2010: 7)

No conteúdo, o autor aproxima-se da sua intenção e redesenha a situação pré-histórica da América Latíndia, na qual se encontram

os protagonistas que podem ser compreendidos como parte de um todo. Eles podem chegar a dissipar a sua alienação ou mudá-la. Eles desejam atuar, o que não é possível devido às circunstâncias externas. Os temas que abordam a censura da imprensa, a tortura, a negação da tortura, a arbitrariedade da polícia, as leis que limitam a atuação do cidadão ou tornam a vida do cidadão transparente, ou seja, tudo que foi causado pela ditadura militar, abre um leque para novas concepções e responsabilidade social na literatura. A sua função era manter vivos os temas que foram eliminados da discussão pública.

Brandão situa o leitor dentro de uma paisagem com barulho de obras e construções ou a gritaria dos vendedores ambulantes.

Assim falando, *Zero* pode ser considerado o romance do momento “zero” da literatura brasileira, um romance que acaba de vez com a esperança de um Brasil potente e democrata. O romance condiz com a vanguarda cultural e arquitetônica do concretismo, do neo-concretismo e da nova capital Brasília. Como o filme *Macunaíma* de Joaquim Pedro de Andrade, *Zero* pode ser considerado uma obra neo-tropicalista que não contém utopias e visões coletivas em uma sociedade cada vez mais repressiva e capitalista.

A partir deste romance, o anti-herói na literatura brasileira toma conta do cenário literário brasileiro e exprime o desprezo, a raiva e a impotência dos intelectuais. Por parte da crítica, o texto de Brandão recebe o rótulo ‘realismo feroz’, ou seja, um realismo revelando o que há de grotesco pela ordem estabelecida.

No entanto, analisando a coletânea de contos *Cadeiras Proibidas*, a excursão do autor pelo mundo da fábula é inspirada pelo realismo mágico, da invenção de imagens, ruídos, frases.

Seis anos depois de *Zero*, Brandão recebe um convite do *Berliner Künstlerprogramm des DAAD*³ para ser escritor residente em Berlim nos anos 1982-1983. Começa a escrever um livro cujo valor histórico

³ O programa de Artistas de Berlim do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico convida autores, diretores de cinema e teatro, músicos e artistas plásticos anualmente para passar uma temporada em Berlim na qual podem se dedicar somente aos próprios projetos. A estada sempre está acompanhada por leituras, apresentações e debates para fortalecer o intercâmbio cultural de vários países.

hoje é singular. Não é uma mera apresentação da cidade de Berlim feita por um escritor que passa uma temporada em um outro país e quer abordar a sua experiência. São reflexões de um autor brasileiro acerca de uma Berlim rodeada pelo muro, que dialoga com o espírito e o pensamento de uma geração alemã que viveu aquele momento. Relata as vivências dos últimos anos da guerra fria, que significaram um corte virulento na vida do povo alemão que retoma as forças depois da Segunda Guerra Mundial.⁴ Um panorama amplo multifacetado da cidade que integra vozes de intelectuais, percursos, inscrições e descrições da cidade, enfim, Brandão monta um panorama fragmentado, refletindo, portanto, um momento histórico.

Enquanto *Zero* é uma coleção de notícias que o Brasil não conseguia obter por causa do regime militar, a edição mais recente do livro *O Verde violentou o Muro* quer deixar os seus leitores informados a respeito da Alemanha e do mergulho que o autor deu na realidade alemã. O que une a experiência do *Zero* e deste livro, é que ele aborda também um momento “zero” na história alemã: o fim da República Democrática Alemã após a queda do muro. Mas essa abordagem não consta no início do seu testemunho literário como será mostrado.

Esse livro, intitulado *O Verde violentou o Muro* surge de

Situações visões pensamentos anotações sonhos fantasias lembranças.

Registros de um brasileiro no cotidiano alemão.

Sem explicar, concluir.

Viver

fazendo relação com a própria realidade.

Mundo desenvolvido & subdesenvolvido.

Muro

Oh já-já-já

Oh sim-sim-sim

⁴ O tema é bastante atual porque acabou de ser lançado o filme de Jörg A. Ho-ppe, Klaus Maeck und Heiko Lange, intitulado *B-Lust & Sound in West-Berlin 1979-89* no Festival Internacional de Cinema em 2015 e também houve, no ano passado, uma exposição a respeito da vida em Berlim durante a divisão da cidade em ocidental e oriental.

Gostar implica ver e conviver com qualidades e defeitos do outro
aceitar o outro sem fechar os olhos
Existimos através de fragmentos visões situações-chaves pequenos
instantes detalhes esparsos & significativos.
De tempos em tempos juntamos
Reproduzo no que faço essa visão de vida.

Vazios entre os fragmentos.

Dentro desses vácuos pode vir coisa nova, permite-se deslocar algo do
próprio texto, leitor pode & deve colocar ali seu fragmento pessoal,
concorde-discorde. (Brandão, 2000: 7)

Ignácio de Loyola Brandão parte dos momentos vividos com emoção, ou por eles serem novos ou por possibilitarem comparações com a realidade brasileira. Ele classifica a realidade como subdesenvolvimento. Através de várias perguntas e indagações, reflexões, relatos de passeios e encontros, o autor deixa o leitor participar da sua aventura, como também desenvolve um caleidoscópio da fase em que percorria a cidade que resultou em seu depoimento histórico. Logo no início, familiariza o leitor com a sua situação em Berlim:

Por que Berlim?

Ainda perplexo, desadaptado, desajeitado, surpreso, começo meu novo livro. Foi para isso que me deram uma bolsa. Para escrever um livro. Trazia comigo o espanto de uma separação incompreendida. Tentava saber por quê. Para saber, teria de procurar a resposta também junto aos meus muitos amigos que vieram se separando neste último ano. Um país em crise, pessoas em crise. Em que medida as duas coordenadas se justapõem? A história estava à minha frente para ser destrinchada. Uma investigação em torno do relacionamento num país como o Brasil. Porque só o Brasil? Perguntas, perguntas. Respostas, nenhuma. E na Alemanha, como anda o relacionamento?, comecei a perguntar. (Brandão, 2000: 50)

O autor se deslocou do Brasil para a Alemanha, o que causa uma sensação de confusão e estranhamento. Na Alemanha, encara o momento de vida com uma mente aberta, disposto a conhecer melhor o novo lugar. Ele repensa a sua vida no Brasil, a situação do Brasil,

mas de repente também abre o seu olhar para o novo lugar onde se encontra: Vê que deve haver relacionamentos e problemas de relacionamentos na Alemanha também.

Além destes momentos decisivos iniciais, cabe dizer que *O Verde violentou o Muro* é um livro escrito e publicado em várias etapas. A primeira etapa começa em Berlim e resulta em um livrinho em alemão fazendo parte da coletânea LCB-Editionen *Oh-Ja-Ja-Ja*.⁵ É um livro de 50 páginas que contém uma dedicatória aos amigos que fez em Berlim. São pequenas situações que ilustram a vida do autor, suas indagações, a situação da cidade dividida, a Guerra Fria, as lanchonetes (*Imbissbuden*). É o tempo dos *punks*, das manifestações políticas, das ocupações das casas abandonadas, da revolta dos iranianos contra Khomeini. É o tempo de visitar os campos de concentração e refletir sobre eles. É o tempo de indagar o cotidiano alemão com seus avisos, proibições e observações.

Na capa do livro *Oh-JA-JA-JA* – o embrião de *O Verde violentou o Muro* consta:

Como se Brandão quisesse perseguir o pré-conceito dos seus amigos e colegas brasileiros e contradizê-lo, explorando essa cidade. Ele faz caminhadas durante dias, fuxica em antiquários, fica sentado em parques, durante horas, ele observa os transeuntes, os soldados no muro, a curiosidade dos turistas, os punks de Kreuzberg, as manifestações de protesto pela cidade, as compras longas no Kurfürstendamm nas tardes dos sábados. Ele anda com todas as linhas de ônibus, metrô e S-Bahn, andou nos rastros de Kafka em Steglitz, busca todas as ruas com nomes de poetas e pensadores alemães. Ele coleciona postais, fotos antigas, álbuns de fotografias, recortes de jornais. Vê todos os filmes, frequenta todos os teatros⁶. (Brandão, 1983)

⁵ Editado em 1983 na série LCB-Editionen, cujos fragmentos foram traduzidos para o alemão por Henry Thorau, tradutor, teatrólogo e professor de Literatura Portuguesa na Universität Trier.

⁶ (Tradução para o Português pela autora). Original: “So, als wolle Brandão dem Vorurteil seiner brasilianischen Freunde und Kollegen auf die Spur kommen und es wiederlegen, durchforschte er diese Stadt. Er unternimmt tageslange Streifzüge, wühlt in Trödeläden, sitzt stundenlang in Parks, beobachtet

Em seguida, Brandão publica a primeira edição de *O Verde violentou o Muro* pela editora Global no Brasil que é uma edição mais completa com comentários abrangentes sobre a sua estadia em Berlim. Após reunificação das Alemanhas, a 13ª edição do ano 2000 conta com uma introdução histórica sobre Berlim. Ele descreve a construção do muro e sua queda em 1989, momento esse que não consegue presenciar. "Invejei Rubem Fonseca, que se encontrava em Berlim na noite em que o muro caiu. Ali viveu algumas semanas e testemunhou aquele momento." (Brandão, 2000: 28). O slogan "Derrubem o muro" (Brandão, 2000: 24) não era exatamente o que se falava, mas Brandão compreendeu o sentimento do povo da República Democrata da Alemanha (RDA).

A edição revisada do *O Verde violentou o Muro* retrata a queda do muro como ponto de partida para mudanças. "Caiu o muro, nunca mais a cidade seria a mesma" (Brandão, 2000: 10).

A Berlim dos anos 1980 era uma cidade ilhada, subvencionada e mantida pela Alemanha Ocidental. É interessante notar que hoje, mais de 25 anos depois da queda do muro e 14 anos depois da primeira edição de *O Verde violentou o Muro*, realizou-se uma exposição intitulada "West: Berlin" do Stadtmuseum (Museu da cidade) Berlin no Ephraim-Palais, prédio situado na antiga Berlim-Oriental, que quer recuperar a "Ilha da Liberdade, a cidade modelo da Guerra Fria, o ponto de encontro do mundo, a capital dos alternativos, a forja criativa sem toque de recolher, fenômeno que foi mantido vivo através da presença dos aliados ocidentais e da energia dos habitantes.⁷

Passanten, die Soldaten an der Mauer, die Neugier der Touristen, die Punks in Kreuzberg, Demos durch die City, den Einkaufsbummel auf dem Kudamm am Samstagnachmittag. Erfährt mit allen Bus, U-Bahn- und S-Bahnlinien, er war auf den Spuren Kafkas in Steglitz, ersucht alle Straßen, die Namen deutscher Dichter und Denker tragen. Er sammelt Postkarten, alte Fotos, Bildbände, Zeitungsausschnitte. Er sieht alle Filme, war in allen Theatern" (Brandão, 1983).

⁷ "Insel der Freiheit, Frontstadt des Kalten Krieges, verlängerte Werkbank, Treffpunkt der Welt, Hauptstadt der Alternativen, Kreativschmiede ohne Sperrstunde – das alles und noch viel mehr war West-Berlin" in: Pressemitteilung (comunicado para a imprensa da) Dra. Franziska Nentwig, Diretora Geral do Stadtmuseum Berlin.

E os responsáveis acrescentam que essa exposição “West-Berlin | Eine Insel auf der Suche nach Festland” (Berlim – Ocidental | Uma ilha em procura de terra firme) é a primeira retrospectiva do gênero que tenta abordar o desenvolvimento político, econômico e cultural, mas sobretudo a atmosfera desta “cidade-metade” no período de 1945 a 1990. Ela convida o espectador para “uma viagem no tempo”, viagem emocional com associações e encontros inesperados, redescobertas e surpresas. Além disso, o tema continua atual como mostra o filme de Jörg A. Hoppe, Klaus Maeck und Heiko Lange, intitulado *B-Lust & Sound in West-Berlin 1979-89* no Festival Internacional de Cinema de Berlim em 2015.

Já o depoimento do autor brasileiro aponta claramente para o fato de que a queda do muro acabou com o relativo “provincianismo” da cidade:

Soavam os últimos acordes do baile sobre o vulcão? Agonizava a capital mundial alternativa? A ilha no mar vermelho unia-se ao continente? Daquela noite em diante Berlim passou a fazer parte do circuito normal das grandes metrópoles. O ar provinciano e tranquilo se diluiria, congestionamentos fariam parte do cotidiano, viriam a poluição, a industrialização exacerbada, a violência explícita. (Brandão, 2000: 11)

Brandão se entregou aos momentos prazerosos, como os passeios que lembravam o Brasil ou a sensações doravante incompreensíveis.

Nariz

Onde estão os cheiros? Folhagens, árvores, ruas molhadas, lixo, casas. Aquele cheiro particular que toda cidade tem (em Madrid é o de comida, em São Paulo é o metálico-poluição) O cheiro de Berlim. Não encontro. (Brandão, 2000: 73)

ou comenta a natureza:

Ah, as árvores berlinenses! Os bosques que se espalham, manchando o mapa da cidade com um verde intenso. Como a cidade resultou de várias comunidades rurais, cada distrito fez questão de conservar sua identidade, suas águas, seu verde. Isto para não se contar com a unidade que existe entre o alemão e a floresta, simbologia que vem desde os mitos da antiguidade e que se perpetua. A devastação tem sido grande no país, mas

também o movimento de conscientização cresce, se expande, cada pessoa tem lucidez em relação ao que representa essa devastação e o preço que cada um vai pagar por ela. Ainda hoje se faz o passeio dominical no bosque. (Brandão, 2000: 128)

Conclusão: Brandão nos apresenta em *O Verde violentou o Muro* o seu relato de viagem que é muito mais do que um relato de viagem. Começa como livrinho de impressões que ele amplia com demais descrições para o leitor (brasileiro) e que ele retrabalha cada vez que regressa à cidade, revisitando lugares. O autor indaga-se sobre autores, monumentos, trajetos de ônibus, encontros com artistas da cidade, cachorros que encham a cidade, *peep-shows*, filas, filmes, manchetes e as viagens que fez por Berlim. Brandão desenvolveu uma distopia de São Paulo no momento em que a última árvore de Santa Úrsula caiu, isso em 1981, com o seu romance *Não verás País nenhum*. A cidade torna-se quente, seca, mefítica. As pessoas vivem entre sucatas, fora das casas, sempre tentando fugir do sol ardente. O autor distorce lemas da ditadura militar como “Algumas orientações a respeito da organização que o Esquema estabeleceu na cidade, colocando ordem e progresso nas ruas” (Brandão, 2012: 39) ou intermitências que focalizam criticamente o desenvolvimento do centro de São Paulo (Brandão, 2012: 38). Constrói monumentos literários que se adequam ao trabalho de memória mencionado por Uwe Timm: “Não existe começo sem memória. Não existe memória sem narração. Somente pela narração é feito o começo, somente na memória o começo aparece como começo.” A memória da violência da sociedade brasileira continua vigente na narração de Brandão, o que em um plano maior se transforma em estratégia de documentar a vida em lugares marcados por interferências de ditaduras.

Bibliografia

- BRANDÃO, I.d.L. (3ª ed.) (1981), *Cadeiras Proibidas*, Editora Codecri, 1979, São Paulo.
- BRANDÃO, I.d.L. (1983), *Oh-JA-JA-JÁ*, LCB-Editionen, Berlin.

- BRANDÃO, I.d.L. (13ª ed.) (2000), *O Verde Violentou o Muro*, Global Editora 1996, São Paulo.
- BRANDÃO, I.d.L. (13ª ed.) (2010), *Zero*, Global, 1996, São Paulo.
- BRANDÃO, I.d.L. (27ª ed.) (2012), *Não verás país nenhum*, Global, São Paulo.
- BRANDÃO, I.d.L. (2012), *Solidão no fundo da agulha*, Livros Para Todos, São Paulo.
- BRANDÃO, I.d.L. (2016), „Hora de dedetizar Brasília e a canalha”, *O Estado de São Paulo, Cultura*, 14.05.2016, [on-line] <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,hora-de-dedetizar-brasilia-e-a-canalha,1856387,15.06.2016>.
- CABRERA INFANTE, G. (2011), *A ninfa incontestante*, tradução: Eduardo Brandão, Companhia das Letras, São Paulo.
- INGENSCHAY, D. (2004), „Rio de Janeiro – São Paulo – Berlin: literarische Großstadterfahrung und interkulturelle Differenz bei Ignácio de Loyola Brandão und anderen brasilianischen Autoren”, em: *Vielfalt und Heterogenität: Studien zu den Literaturen Angolas, Brasiliens, Mosambiks und Portugals*, DEE, Domus Ed. Europaea, Frankfurt a. Main, pp. 125-149.
- Instituto Moreira Salles (2001), “Ignácio de Loyola Brandão”, *Cadernos de Literatura Brasileira*, número 11, São Paulo.
- SALLES, C.A. (1990), *Uma criação em processo: Ignácio de Loyola Brandão e Não verás país nenhum*, Tese (Doutorado em Linguística) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Stadtmuseum Berlin (2014), *Berlin: West – Eine Insel auf der Suche nach Festland*, (<https://www.berlin.de/ausstellungen/archiv/3651243-3238788-westberlin.html>), visto em 15.06.2017.
- <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/13991>, visto em 15.06.2017.
- TIMM, U. (2009), *Von Anfang und Ende: Über die Lesbarkeit der Welt*, Kiepenheuer und Witsch, Köln.
- TIMM, U. (2014), *À sombra do meu irmão*, traduzido por Gerson Neumann e Willian Radünz, Editora Dublinense, Porto Alegre.

Filme:

- B-MOVIE: LUST & SOUND IN WEST-BERLIN 1979-89* (2015), Regie: HOPPE, J. A.;
- MAECK, K.; LANGE, H., 92 minutos.

Magdalena Łazarek
Uniwersytet Jagielloński
magda.lazarek1@gmail.com

Weronika Maj
Uniwersytet Jagielloński
www.majmaj@gmail.com

Feminicidio/Feminicídio

Problem przemocy względem kobiet w krajach Ameryki Łacińskiej

Abstract:

This article presents in brief materials referring to the phenomenon of the violence against women and femicide as well as the intent of understanding its causes in the area of Latin America. According to World Health Organization's report from 2012 even one third of the women worldwide fall victim to this kind of abuse. However, this index multiplies by 2 in the area encompassed by our study. The issue begins at home and ends with abductions and brutal rapes on the streets and in the suburbs, where the culprit is never brought to justice. The main idea of the research is the introduction of the problem, its causes, effects but also intents of its elimination made by different governmental and non-governmental organizations.

Keywords: femicide, Latin America, violence, sex discrimination, rights of women.

Czym tak naprawdę jest kobietobójstwo, czyli z języka hiszpańskiego *feminicidio*, a portugalskiego *feminicídio*? Termin ten opiera się na prawnej definicji przemocy wobec kobiet, którą sformułowano w Brazylii na Międzynarodowej Konwencji dotyczącej Ochrony, Karania i Wyłączenia Przemocy przeciwko Kobietom, zwaną również Konwencją z Belém do Pará z 1994 roku:

przemoc wobec kobiety oznacza każdy akt lub każde zachowanie związane z sytuacją kobiet, które powoduje śmierć, skrzywdzenie lub cierpienie fizyczne, seksualne lub psychiczne kobiety, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. (Romeva i Rueda, 2007)

W języku portugalskim istnieje rozróżnienie na *femicidio*, tj. zabójstwo kobiety, oraz *feminicídio*, czyli zabójstwo kobiety ze względu na płeć (Bianchini, Gomes, 2015). Oba terminy w języku polskim tłumaczone są jako *kobietobójstwo*, w niniejszej pracy jednak termin ten używany jest w drugim kontekście. W konwencji stwierdzono też, że kobiety powinny być traktowane na równi z mężczyznami, a agresja wobec nich jest naruszeniem ludzkiej godności. Napawa obawą konieczność ponownego przywołania w roku 1994 zagadnienia równości kobiet i mężczyzn, która była poruszana już podczas rewolucji w roku 1790. Według raportu Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) z 2012 roku problem dotyczy aż jednej trzeciej kobiet na świecie, z czego większość ofiar jest krzywdzona lub atakowana przez osoby im najbliższe, tj. własnych mężów lub partnerów (García-Moreno, Guedes, Knerr, 2012).

Kwestią problematyczną społeczeństw krajów łacińskich są nie tylko zaginięcia tysięcy kobiet i zabójstwa, ale też przyczyny tego stanu, m.in. bezkarność sprawców oraz brak świadomości ogółu niewłaściwości danej sytuacji. Konwencja, która zobowiązuje państwa ją podpisujące do ścigania oraz karania przestępców, jak również przeciwstawiania się wszelkim aktom przemocy względem kobiet, nie jest respektowana w wielu krajach Ameryki Południowej. Co więcej, społeczne zobojętnienie w tej kwestii sprawia, że w krajach tych zwyczajowo usprawiedliwia się tego typu akty agresji.

Można odnieść wrażenie, że na terytoriach, gdzie płęć żeńska cierpi rażącą dyskryminację, sytuacja ludności płci męskiej jest zadowalająca. Jest to jednak mylne odczucie. Za bell hooks można stwierdzić, że seksistowska i rasistowska opresja przenikają się, a ich charakter jest komplementarny. Autorka w swoich pracach podkreśla, że „również mężczyźni nie mają między sobą równej pozycji społecznej, że patriariat nie wyklucza istnienia przywilejów rasowych i klasowych oraz wyzysku, że nie wszyscy mężczyźni w równym stopniu czerpią z seksizmu” (hooks, 2013: 112). W miejscach, gdzie uciskane są kobiety, zazwyczaj również reszta społeczeństwa poddawana jest represjom, cierpi z przyczyn politycznych, ekonomicznych lub społecznych. Uciemienie mężczyzn ujawnia się tylko od czasu do czasu, natomiast opresja kobiet, trwająca nieprzerwanie, szczególnie w Afryce, Ameryce Południowej oraz Azji Południowej, jest ignorowana, a czasem również legalizowana pod pretekstem „zbrodni w afekcie”. Różnice biologiczne między płciami interpretowane są jak przyzwolenie na nierówność.

Statystyki światowe

Termin „przemoc fizyczna” występujący w raportach WHO obejmuje takie zachowania, jak policzkowanie, bicie, popychanie, duszenie, atak bronią, natomiast „przemocą seksualną” jest zmuszanie do stosunku lub zastraszanie konsekwencjami w przypadku odmowy. Statystyki i towarzyszące zjawisku liczby są bezwzględne. Z raportów opartych na badaniach w latach 1983-2010 wynika, że 37% kobiet w Afryce, na Bliskim Wschodzie oraz w Azji Południowo-Wschodniej w którymś momencie swojego życia było ofiarą przemocy ze strony partnera. W Ameryce Środkowej i Południowej wskaźnik ten wynosi 30%, natomiast w Europie i pozostałej części Azji 25%. Rada Europy szacuje, że codziennie na tym kontynencie jedna na pięć kobiet pada ofiarą przemocy fizycznej, a jedna na dziesięć przemocy seksualnej z użyciem siły. Najniższa wartość wskaźnika przedstawia sytuację w Ameryce Północnej, wynosi bowiem 23% (García-Moreno, Pallitto, 2013).

W wielu krajach europejskich skala problemu narasta od początku XXI wieku, zwłaszcza w Portugalii oraz Hiszpanii. W drugim z wymienionych państw eskalacja nastąpiła w 2010 roku, w sumie od tego czasu do grudnia 2015 roku statystyki mówią o 681 zabójstwach, które były spowodowane tylko płcią ofiary (Novo, 2016). W większości przypadków sprawcą był ktoś z najbliższego otoczenia ofiary, najczęściej partner lub były partner po rozpadzie związku.

Gdy dochodzi do kobietobójstwa, zazwyczaj jest to wynik długotrwałej przemocy fizycznej i/lub psychicznej. Kobiety jednak nie potrafią się uwolnić od oprawcy przez uzależnienie uczuciowe, często też finansowe, lęk przed narażeniem dzieci na życie w rozbitej rodzinie i strach przed odrzuceniem społecznym. Część ofiar zgłasza zagrożenie odpowiednim organom, jednak nie zawsze są traktowane adekwatnie do sytuacji. Z drugiej zaś strony, jak pokazują statystyki, zakończenie relacji w wielu przypadkach również nie gwarantuje bezpieczeństwa.

Przemoc wobec nich oraz przemoc domowa wywołują również skutki społeczne, zdrowotne i ekonomiczne. Jest to podłoże nie tylko bezpośrednich obrażeń, ale także ostrych i chronicznych problemów ze zdrowiem, takich jak stres, depresja, nałogi oraz zakażenia chorobami przenoszonymi drogą płciową. Częstym zjawiskiem bywa również przemoc względem najmłodszych, a przebywanie w środowisku, w którym obecna jest przemoc, pozostawia u dzieci trwałe urazy psychiczne i jest przeszkodą w prawidłowym rozwoju.

W krajach Ameryki Łacińskiej liczba przypadków jest o wiele większa, co wynika głównie z modelu społeczeństwa. W Brazylii statystyki przedstawiają, że nawet co pół godziny ginie jedna kobieta (Debelak, Dias, Garcia, 2015). Kultura amerykańska jest skomplikowaną mieszanką kultury plemion indiańskich, które zamieszkiwały i zamieszkują te tereny, kultury europejskiej, która chciała podporządkować sobie kolonie, głównie Brazylię i kraje Ameryki Środkowej, a także kultury afrykańskiej, kultywowanej przez znaczną część populacji, co jest wynikiem praktykowanego w przeszłości niewolnictwa. Ziemie były zaludniane niewolnikami zmuszanymi do katorżniczej pracy na plantacjach. Zrodziło to podziały klasowe

i nierówności społeczne trwające do dzisiaj. Bardzo trudnym zadaniem jest przedstawienie rzetelnych statystyk dotyczących kobietobójstwa, co wynika z niekompletności danych oraz ich niespójności. Przyczynia się do tego fakt, że w wielu państwach tej części świata interwencja w przypadku przemocy domowej przez policję jest nowością, ponieważ do niedawna uważano, że problemy w domach, nawet rozwiązywane agresją i siłą, nie są przestępstwem, tylko prywatną sprawą rodziny (Makuszevska, 2012).

Gwatemala w kwietniu 1995 roku, jako jeden z pierwszych krajów, ratyfikowała Konwencję z Belém do Pará z 1994 roku. Z badań GBAV z 2011 roku, prowadzonych w latach 2004-2009, wynika, że na 100 tys. kobiet w tym kraju 9,5 pada ofiarą kobietobójstwa (Laporta, 2012). Jako kolejny traktat w styczniu 1996 roku ratyfikował Salvador, który zajmuje niechlubne pierwsze miejsce według badań GBAV, ponieważ na 100 tys. kobiet aż 12 pada ofiarą kobietobójstwa (*ibidem*). Meksyk ratyfikował Konwencję dopiero 12 listopada 1998 roku, jednak nadal nie ma organów, które miałyby egzekwować założenia traktatu. Co czwarta kobieta w tym kraju, a co trzecia w Kolumbii i Ekwadorze jest krzywdzona fizycznie lub seksualnie przez swojego partnera. Na całym kontynencie połowa jest też molestowana psychicznie.

W Ekwadorze termin „kobietobójstwo” został wprowadzony do nowej konstytucji dotyczącej ochrony praw kobiet oraz do kodeksu karnego dopiero w roku 2008 dzięki staraniom prezydenta Rafaela Correi. W ślad za nim poszły kraje sąsiedzkie, Salvador, Honduras i kolejne. Obecnie w całej Ameryce Łacińskiej za zabicie kobiety przewiduje się karę pozbawienia wolności: od 15 lat w Paragwaju i Chile, do 60 lat w Meksyku lub dożywocia w Argentynie i Peru (Satława, 2009).

Teoria brzmi obiecująco, jednak w praktyce jest inaczej. Mimo zmian prawnych Salvador, Honduras oraz Gwatemala są krajami, gdzie problem porównuje się do pandemii. Kobiety czują się nadal zagrożone, giną w niewyjaśnionych okolicznościach, a ich gorsze traktowanie jest bardzo powszechne. Zgłoszenie przemocy domowej jest najczęściej pomijane przez wszystkie organy, od śledczych, przez

policjantów, prokuratorów, aż po sędziów. Przez nieudolność prawa 80% kobiet nie decyduje się na zgłoszenie problemu (Makuszevska, 2012). Kolejne liczby mówią, iż znaczna część ofiar w ogóle nie szuka żadnej pomocy, nie ujawniając nawet najbliższej przyjaciółce czy krewnej, jaki dramat przeżywa we własnym domu. Szanse na to, że zgłaszająca zostanie uwolniona z rąk oprawcy lub chociaż jej zgłoszenie zostanie zweryfikowane, są niewielkie, ze względu na to, że prawo w praktyce nie chroni kobiet. Powodem tego może być fakt, iż stanowiska urzędnicze i administracyjne w tych państwach zajmują w większości mężczyźni. Wzywana policja często nie chce ingerować w sprawy rodzinne, a skarżące się kobiety spotykają się z potępieniem lub niedowierzaniem. W niektórych krajach (Gwatemala, Salwador i Honduras) śledztwo jest podejmowane średnio w przypadku co pięćdziesiątego zgłoszenia przemocy. Z tego odsetka, jeżeli dochodzi do rozprawy sądowej, w 90% oprawca zostaje uniewinniony (*ibidem*). Taki rozwój sprawy daje oprawcom poczucie bezkarności.

Przykładem kobietobójstwa jest również głośny przypadek Ciudad Juárez, meksykańskiego miasta w stanie Chihuahua niedaleko granicy ze Stanami Zjednoczonymi. Wzrost demograficzny jest związany z rozwojem fabryk zwanych *maquiladoras* oraz strefą wolnego handlu na mocy Północnoamerykańskiego Układu o Wolnym Handlu (NAFTA), zawartego pomiędzy USA, Kanadą a Meksykiem 17 grudnia 1992 roku. Ludzie migrują z obszarów objętych bezrobociem w poszukiwaniu pracy, także wiele młodych kobiet przybywa do Juárez, mając nadzieję na poprawę sytuacji ekonomicznej swojej i swoich rodzin. Miasto cieszy się wątpliwą sławą od 1993 roku, od kiedy masowo giną w nim młode kobiety i dziewczęta pomiędzy 15 a 25 rokiem życia. Statystyki przedstawiają ponad 3 tys. zabitych w 2010 roku, czyli średnio 9 kobiet dziennie (Valencia, 2010). Głównym motywem jest mizoginia. Ciała brutalnie zgwałconych, często zbiorowo, torturowanych i zamordowanych znajdowane są na obrzeżach miasta, na wysypiskach lub w opuszczonych budynkach, sprawcy natomiast pozostają nieznani.

Wysoki odsetek przestępstw na tym kontynencie jest również związany z działalnością gangów narkotykowych i potyczkami

między mafiami. Powszechny handel narkotykami, w który pośrednio lub bezpośrednio jest zaangażowana ogromna część ludności, wynika z trudnej sytuacji ekonomicznej i politycznej mieszkańców Ameryki Łacińskiej. Duże bezrobocie wśród mężczyzn powoduje wiele frustracji. Właściciele wspomnianych *maquilladoras* twierdzą, że wolą zatrudnić kobiety, ponieważ są tanią siłą roboczą. Istnieje mniejsze prawdopodobieństwo, iż przyjdzie do pracy nietrzeźwa, nie zna swoich praw i można jej mniej płacić. Matka rodziny, która zdobywa wykształcenie, ma stałą pracę, dzięki której może utrzymać dom, podczas gdy ojciec jest niepracujący, według powszechnego przekonania „sama prosi się o karę”.

Sytuacja w Juárez intryguje media, a także pisarzy i reżyserów. W kulturze wysokiej ten wątek poruszany jest w powieści 2666 Roberta Bolaño z 2012 roku, natomiast w popkulturze jednym z przykładów jest film *Bordertown* z 2006 roku w reżyserii Gregory’ego Navy z Jennifer Lopez w roli głównej.

Do ogromnej skali kobietobójstwa przyczynia się również handel organami i przemysł pornograficzny. Kobiety łatwiej porwać, sprzedać do domu publicznego lub zmuszać do prostytucji. W Meksyku według danych Koalicji Przeciwko Handlowi Kobietami i Dziewczętami w Ameryce Łacińskiej z 2009 roku (Velázquez, 2010) w tym przemyśle wykorzystywanych jest 450 tys. kobiet i dziewczynek. Oprawca może także zarobić na np. tzw. *snuff movies*, czyli sadystrycznych filmach ostatniego technienia, gdzie uprowadzoną osobę brutalnie się torturuje, gwałci i zabija, co zostaje udokumentowane na nagraniu. Są to materiały nielegalne, niedostępne, kręcone w celach rozrywkowych na zamówienie zamożnych osób, których ocenę pozostawiamy czytelnikowi.

Branża pornograficzna, jak zauważa Andrea Dworkin, może być również przyczyną męskiej przemocy i wyrazem męskiej dominacji. Radykalna feministka twierdziła, że „przestrzeń pornografii, która używa żyjących, prawdziwych kobiet, jest przestrzenią burdeli, obozów koncentracyjnych dla kobiet, seksualnych ubojni” (tłum. z *Let-ters from a War Zone*, Lawrence Hill Books, 1993, s. 234).

Machismo i marianismo

Ciąg przyczynowo-skutkowy takiego modelu społeczeństwa w Ameryce Łacińskiej można określić jako zamknięty krąg, gdzie przyczyny są równocześnie konsekwencjami i wynikają z siebie nawzajem. Aby omówić poszczególne elementy tego ciągu oraz zdefiniować *machismo* i *marianismo*, należy odwołać się do historii kolonizatorów przybywających z Portugalii i Hiszpanii głównie w XV wieku, a także do czasów sprzed kolonizacji.

Zaczynając od roli kobiety w życiu Indian, należy podkreślić, że jest ona trudna do jednoznacznego określenia, ponieważ plemiona różniły się między sobą zwyczajami i kulturą. Część z nich cechował patriarchat, a część matriarchat, którego częścią jest matrylinia, tj. zasada określania pokrewieństwa w linii matki. Bazując na współczesnych badaniach, nie można stwierdzić, który system dominował. Archeologia dostarcza informacji z lat 1200-500 p.n.e., gdzie na Wyżynie Meksykańskiej odkryto bardzo bogate wyposażenie grobowców kobiecych i figur bogiń płci żeńskiej. Ewolucja społeczna od 500 roku p.n.e. potoczyła się jednak niekorzystnie dla kobiet i kultura matrocentryczna zanikła. Przykładowo, rządy Azteków były despotyczne, a z kodeksów zapisanych pismem obrazkowym można wywnioskować, że kultura była stanowczo patriarchalna (Nocoń, 1967). Cóрка zależała od ojca i przechodziła spod uległości wobec niego pod uległość wobec męża. Podobnie u Inków, na terenach współczesnego Peru, panował ustrój patriarchalny. Jedynie żona władcy miała wpływ na sprawy polityczne. Mimo tego przywileju we wszystkim innym była podporządkowana mężowi, do tego stopnia, że zabijano ją podczas pogrzebu wodza. W rodzinie kobieta zasługiwała na szacunek małżonka, jednak jako członek społeczności traktowana była z pewnym lekceważeniem i żartobliwym pobażaniem. W wierzeniach indiańskich z czasem kobiety zaczęły być utożsamiane z zagrożeniem i złem, a ich postać została zdemonizowana (Ciechomska, 1996). Na obszarach andyjskich, które nie zostały opanowane przez Inków, typowym bóstwem była matka-ziemia, jednak poza tym terenem najbardziej rozpowszechniony był kult męskiego boga-słońca.

Sytuacja przedstawiała się wyjątkowo w społeczności Majów (dziś tereny Gwatemali, Hondurasu i Meksyku), gdzie odnaleziono liczne pozostałości kultury matriarchalnej, w której kobieta miała ogromne swobody, mogła pełnić funkcję regentki, a sukcesja tronu następowała w linii żeńskiej. Klasyczna kultura tej cywilizacji już nie istniała, gdy dotarli tam Hiszpanie, jednak zamieszkujące tam ludy były w niej zakorzenione. Przybywający Europejczycy uważali Indian za podludzi, istoty bliższe zwierzętom i stworzone do niewolnictwa, natomiast kobieta plasowała się jeszcze niżej w hierarchii.

Europejskie korzenie cywilizacji znajdują się w Izraelu, Rzymie oraz Grecji. W pierwszej z kultur od około 1000 roku p.n.e. utrzymywał się porządek społeczny, w którym stanowisko kobiety było o wiele niższe od męskiego. Kształtujący się wówczas judaizm ściśle współpracował z systemem patriarchalnym. Bogowie rzymscy oraz greccy dzielili władzę z boginiami żeńskimi, natomiast w religii monoteistycznej Bóg Izraela był jedyny i męski. Według Starego Testamentu kobieta została obarczona odpowiedzialnością za trudny los ludzki, a symbole matriarchalne w Księdze Rodzaju (wąż, drzewo rodzące owoce) stały się metaforami zła i grzechu. Zaczęły się tworzyć w ten sposób podstawy do opozycji: kobieta, ciało, natura, instynkty – mężczyzna, duchowość, rozum i cywilizacja. Chrześcijaństwo, które pojawiło się w I wieku jako nowa wiara, głosiło pierwotnie równość wszystkich ludzi, również płci, a w postawie Jezusa nie można doszukać się dyskryminacji wobec kogokolwiek. Początkowo kobiety nawet pełniły funkcje kościelne i prowadziły działalność apostołską, która z czasem uległa marginalizacji przez powrót do korzeni judaistycznych. Wpływ na to miała również cywilizacja grecko-romańska. Dzięki nielicznym źródłom pisanym oraz archeologicznym we wszystkich częściach Europy elementem wspólnym jest dyskryminacja kobiet, których rola ograniczała się do prokreacji (Bogucka, 2008).

Bazując na omówionych kulturach, można przedstawić genezę współczesnych zjawisk określanych jako *machismo* oraz *marianismo*. Są to silnie zakorzenione ideały mężczyzny i kobiety. Zgodnie z *marianismo*, opartym na kulcie maryjnym, kobieta powinna być jak biblijna Maryja: ideałem matki, skromna, bezinteresowna, umiejąca

służyć bez rozgłosu, potulna i silna, jednak tylko duchowo. Poza tym cechować ją powinna łagodność, opiekuńczość, czystość i posłuszeństwo (Ciechomska, 1996). Wzór mężczyzny natomiast niewiele ma wspólnego z miłosiernym Jezusem czy łagodnym Józefem. Powinien być on bowiem odważny, butny, bezkompromisowy i seksualnie agresywny. Latynoski odczuwają szczególnie mocno zwłaszcza to ostatnie, ponieważ zachowanie *macho* opiera się na instrumentalnym traktowaniu kobiety (González Dorado, 1993). Zamknięty krąg, wspomniany wcześniej, odnosi się do wychowania w domach i wyuczonego schematu zachowania na podstawie tradycji kulturowej. Przemoc wobec kobiet jest jednym z głównych mechanizmów społecznych, które są wykorzystywane do zmuszania ich do podległości wobec mężczyzn. Prawo charakteryzuje się nieudolnością, a sprawozdawczyni ONZ ds. kobiet Raszida Mandżu komentuje to następująco: „Dlaczego mężczyzna pozwala sobie na przemoc wobec kobiet? Bo może”. Wśród Latynosów popularne jest określenie „zbrodnia w afekcie”, a więc z miłości lub zazdrości, przez co wina częściowo jest zrzucana na ofiarę. W śledztwo i proces mieszają się media i opinia publiczna, która czasem usprawiedliwia oprawcę, przedstawiając okoliczności łagodzące.

Zmiany i sprzeciw

Ruchy feministyczne w Ameryce Łacińskiej zrodziły się później niż tzw. pierwsza fala, jednak od początku miały wymiar polityczny. Dopiero druga fala w latach 60. i 70. XX wieku pokazała, jak bardzo różne są oczekiwania kobiet w tych ruchach w zależności od części świata, jaką reprezentują (Powierska, 2008). Latynoski pojęły, że nie mogą być dłużej szantażowane twierdzeniem, iż bezkrytyczne obstawanie przy wszystkich tradycjach jest formą patriotyzmu. Zrozumiały, że mężczyźni z tych krajów nie planują dać im wolności, i zaczęły o nią walczyć same. Dzięki pracy i ambicji udało im się objąć wysokie stanowiska w niektórych państwach tego kontynentu, a za przykład mogą posłużyć: pierwsza kobieta wybrana na prezydenta w Ameryce

Violeta Chamorro w Nikaragui (objęła urząd w 1990), prezydent Dilma Rousseff w Brazylii (2011), Cristina Fernández de Kirchner w Argentynie (2007) czy Laura Chinchilla w Kostaryce (2010) (Cañas, 2012). W teorii atuty kobiety polityka według wyborców to mniejsza podatność na korupcję, oszczędność, pracowitość i troszczenie się o dobro społeczeństwa. Pojawiają się jednak również głosy, że są one tylko elementem przyciągnięcia wyborców w kampanii męskiej części partii, która *de facto* rządzi w państwie (Klewiec, 2012).

Organizacja Narodów Zjednoczonych ustanowiła w 1999 roku datę 25 listopada jako Międzynarodowy Dzień Eliminacji Przemocy wobec Kobiet, w rocznicę śmierci sióstr Mirabel, aktywistek z Republiki Dominikany, zamordowanych na rozkaz przywódcy państwa.

Z początkiem XXI wieku rozpoczęła się duża liczba kampanii, m.in.: *Frente a la violencia, no seamos cómplices* („Razem przeciwko przemocy, nie bądźmy współnikami”) z 2007 r. w Chile, w którą zaangażowali się m.in. minister Ricardo Lagos Weber, piłkarz Cristiano Toselli oraz aktor Francisco Melo. Projekt ma na celu pokazanie, że zwalczanie przemocy wobec kobiet jest to wspólna sprawa kobiet i mężczyzn. Zmiany prawne niosą pomoc, jednak nic się nie poprawi, jeśli społeczeństwo nie zmieni swojej mentalności. Kolejną to *Cuenta 3* („Policz do trzech”), kampania z 2008 roku uświadamiająca społeczeństwo o skali przemocy wobec kobiet w Wenezueli, która zwraca uwagę na agresję w rodzinach i apeluje do mężczyzn, aby policzyli do trzech: „ty, ona, twoja rodzina”, zanim ich gniew przyniesie nieodwracalne szkody. Również artystki i celebrytki udzielają się w nagłaśnianiu problemu, np. piosenkarki z Brazylii Valesca Popozuda i Anitta, które odniosły duży sukces i otwarcie walczą o równość zarówno dla kobiet, jak i mniejszości. Kolejną z artystek jest Denisse Reyes, która przygotowała w 2013 roku w Salvadorze performance *Bolsa de colores para basura* („Kolorowy worek na śmieci”). Projekt polegał na zobrazowaniu, jak społeczeństwo reaguje na wyrzucone na ulicę damskie zwłoki, zawinięte w worek na śmieci. Materiał jest dostępny w Internecie i pokazuje zupełne zobojętnienie ludności oraz policji na problem.

Pocieszający jest fakt, że rośnie świadomość praw kobiet w społeczeństwie. Zmiana powinna być również wprowadzona w model

wychowania kolejnych pokoleń. Kobiety nigdy nie powinny bagatelizować sygnałów, które pojawiają się, zanim dojdzie do eskalacji przemocy. Takimi sygnałami są zachowania agresywne, częste kłótnie, podczas nich używanie przez partnera niebezpiecznych przedmiotów lub groźba ich użycia, ale kobieta powinna być wyczulona również na występowanie u niego zaburzeń psychicznych, nadużywanie alkoholu lub innych substancji psychoaktywnych, na swoje poczucie zagrożenia życia lub dzieci, brak krytycyzmu mężczyzny wobec występującej w rodzinie przemocy lub nadużyć seksualnych, bezrobocie mężczyzny lub inne poważne źródła stresu, jak pogorszenie się sytuacji finansowej rodziny. Wymienione sytuacje mogą nasilić występowanie epizodów przemocy.

Od roku 2010 w mediach można odnotować z roku na rok znaczący wzrost informacji na temat przestępstw, przemocy domowej i morderstw związanych z dyskryminacją ze względu na płeć, także w krajach Półwyspu Iberyjskiego oraz w Niemczech. Czy przyczyn takiej sytuacji należy doszukiwać się w związkach kulturowych, wspólnych korzeniach, migracji, zależnościach gospodarczych i handlowych pomiędzy krajami Ameryki Południowej i Środkowej a Hiszpanią i Portugalią? Czy związki te uprawniają do analizy zjawiska jako pochodnego skali problemu w kulturze latynoskiej? Jeśli znaczącą przyczyną byłyby wędrowniki ludności, jak oraz czy w ogóle wpływa na tę kwestię w Stanach Zjednoczonych wielka fala migracji z Ameryki Środkowej, skoro Ameryka Północna utrzymuje najniższą liczebność ofiar?

Przemoc i dyskryminacja wobec kobiet jest nieodłącznym elementem historii ludzkości, a obecna sytuacja, mimo rosnącej świadomości społecznej, pozostawia wiele do życzenia. Należy więc podjąć jak najwięcej możliwych środków, aby przedstawiać, jak szkodliwe mogą być skutki życia w zastraszonej społeczności. Istnieje obawa, że kryzys gospodarczy w Europie nasili frustracje i wszyscy członkowie społeczeństwa będą coraz bardziej narażeni na przemoc, której przyczyną jest stres. Postawione tu pytania, jak i zaprezentowane zagadnienia pozostają otwarte w oczekiwaniu na dalsze opracowanie.

Bibliografia

- ALMÉRAS, D., CALDERÓN MAGAÑA, C. (2012), *Si no se cuenta, no cuenta. Información sobre la violencia contra las mujeres*, Naciones Unidas CEPAL, Santiago de Chile.
- BIANCHINI, A., GOMES, L. F. (2015), „Feminicidio: entenda as questões controvertidas da lei 13.104/2015”, [on-line] <http://institutoavante-brasil.com.br/feminicidio-entenda-as-questoes-controvertidas-da-lei-13-1042015/>, 20.04.2017.
- BOGUCKA, M. (2008), *Woman in the History of Europe. From Antiquity till the Begin of the XXIst Century*, Bit Grafik, Warsaw.
- CAÑAS, G. (2012), „La mujer latinoamericana, la más poderosa y la más maltratada”, *El País*, 7.03, [on-line] http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/03/07/actualidad/1331154707_868060.html, 21.04.2017.
- CIECHOMSKA, M. (1996), *Od matriarchatu do feminizmu*, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań.
- DEBELAK, C., DIAS, L., GARCIA, M. (2015), „Não se nasce mulher, morre-se”, [on-line] <http://feminicidionobrasil.com.br/>, 20.04.2017.
- GARCÍA-MORENO, C., GUEDES, A., KNERR, W. (2012), „Understanding and Addressing Violence against Women”, [on-line] http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/77421/1/WHO_RHR_12.38_eng.pdf, 15.04.2017.
- GARCÍA-MORENO, C., PALLITTO, C. (2013), „Global and Regional Estimates of Violence against Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-partner Sexual Violence”, [on-line] http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/85239/1/9789241564625_eng.pdf, 20.04.2017.
- GONZÁLEZ DORADO, A. (1993), „Machismo y maternidad”, [on-line] <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=72>, 21.04.2017.
- HOOKS, b. (2013), *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- KLEWIEC, W. (2012), „Kobiety rządzą Latynosami”, *Rzeczpospolita*, 29.06, [on-line] <http://www.rp.pl/artukul/906150-Kobiety-rzadza-Latynosami.html#ap-1>, 21.04.2017.

- LAPORTA, E. (2012), „América Latina tiene las tasas de feminicidios más elevadas del mundo”, [on-line] <http://www.feminicidio.net/articulo/am%C3%A9rica-latina-tiene-las-tasas-de-feminicidios-m%C3%A1s-elevadas-del-mundo>, 18.04.2017.
- MAKUSZEWSKA, K. (2012), „Meksyk. Kraj morderców kobiet”, [on-line] <http://www.psz.pl/168-archiwum/meksyk-kraj-mordercow-kobiet>, 20.04.2017.
- MENENDEZ, M. (1996), „Płeć a migracja – Kubanki i Portorykanki w Stanach Zjednoczonych”, [w:] Oleksy, E. (red.), *Problematyka kobiet na świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź., ss. 72-78.
- NOCOŃ, R. H. (1967), *Kobieta w życiu Indian Ameryki Południowej*, Śląsk, Katowice.
- NOVO, N. (2016), „Informes y cifras”, [on-line] <http://www.feminicidio.net/menu-feminicidio-informes-y-cifras>, 20.04.2017.
- POWIERSKA, A. (2008), „Na peryferiach feminizmu. O czarnoskórych i latynoamerykańskich feministkach”, [on-line] <http://www.maska.psc.uj.edu.pl/varia/artykuly>, 21.04.2017.
- ROMEVA I RUEDA, R. (2007), „Sprawozdanie w sprawie zabójstw kobiet (kobietobójstwa) w Ameryce Środkowej i Meksyku oraz roli Unii Europejskiej w zwalczaniu tego zjawiska”, [on-line] <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A6-2007-0338+0+DOC+XML+V0//PL>, 10.04.2017.
- SATŁAWA, A. (2009), „Kobiety w Ameryce Łacińskiej w raportach Amnesty International”, [on-line] <http://www.prawaczlowieka.edu.pl/index.php?p?dok=04f1241ed2b1b531c2c853ce1eeff952cd0f40f3-d3>, 18.04.2017.
- VALENCIA, N. (2010), „Ciudad Juárez llegó a los 3,000 asesinatos en 2010, su año más violento”, [on-line] <http://expansion.mx/nacional/2010/12/15/ciudad-juarez-llego-a-los-3000-asesinatos-en-2010-su-ano-mas-violento>, 18.04.2017.
- VELÁZQUEZ, C. (2010), „Son explotadas en la prostitución alrededor de 450 mil mujeres”, [on-line] <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/43400>, 20.04.2017.

Eda Nagayama
Universidade de São Paulo, Brasil
eda.nagayama@gmail.com

Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come – *Cidade de Deus* e a identidade brasileira de inferioridade

Resumo:

Esse artigo propõe uma reflexão sobre a identidade brasileira contemporânea no âmbito dos estudos multidisciplinares de ‘trauma cultural’ (Alexander, 2004), onde o conceito original de trauma psíquico é revisado e ampliado a fim de refletir sobre mudanças identitárias e sociais, também através de representações como o cinema e a literatura. A abertura de “Cidade de Deus” (2002), filme de Fernando Meirelles e Kátia Lund, adaptação da obra homônima de Paulo Lins (1997), é tomada aqui como representação sintética de uma identidade brasileira de precariedade e inferioridade, decorrência do traumático passado colonial e escravista.

Palavras-chave: cinema brasileiro, identidade, inferioridade, trauma cultural, violência

Abstract:

Damned if you do, damned if you don’t – *City of God* and the Brazilian identity of inferiority

This article proposes a reflection on contemporary Brazilian identity under the framework of the multidisciplinary studies of ‘cultural trauma’ (Alexander, 2004), that revises and expands the original concept of psychic trauma to reflect on identity and social changes, and their representations such as cinema and

literature. The opening of “City of God” (2002), film by Fernando Meirelles and Kátia Lund, adaptation of Paulo Lins’ homonymous novel (1997), is seen here as a synthetic representation of a Brazilian identity of precariousness and inferiority, an outcome of the traumatic colonial slave past.

Keywords: Brazilian cinema, cultural trauma, inferiority, identity, violence.

Quase quinze anos após o lançamento do filme, o nome “Cidade de Deus” estava em destaque nas notícias das Olimpíadas Rio 2016: a primeira medalha de ouro do Brasil foi conquistada pela judoca Rafaela Silva, moradora da mais conhecida favela carioca. Na edição anterior dos Jogos, em Londres 2012, a atleta foi acusada de golpe irregular, tendo sido desclassificada. Na ocasião, foi duramente criticada e chegou a ser ofendida, xingada publicamente de ‘macaca’.

De ‘macaca’ a heroína nacional, a trajetória de Rafaela dialoga com o universo do filme de Fernando Meirelles e Kátia Lund (2002) na perturbadora intersecção entre realidade e ficção, na precariedade de posições e papéis num ambiente de violência. E a atleta está longe de ser um exemplo isolado. Rubens Sabino, intérprete de Neguinho em “Cidade de Deus”, foi preso em junho de 2003 no Rio de Janeiro, após furtar a bolsa de uma passageira num ônibus. Fernando Ramos, o Pixote do filme de Hector Babenco (“Pixote, a lei do mais fraco”, 1981), foi morto numa tentativa de assalto à mão armada. Relevante por sua excepcionalidade, a judoca Rafaela escapa do ciclo da violência e de um fatalismo oriundo de sua condição socioeconômica. Na favela, “o bicho pega” devido ao tráfico e à violência de grupos fortemente organizados e armados, mas ali também o “bicho come”, já que o Estado ausente e uma polícia corrupta frequentemente contribuem para os confrontos e vitimização da população civil. Numa posição similar à do personagem Buscapé (Alexandre Rodrigues), o cidadão morador da comunidade é posto no meio do fogo cruzado – real e também simbólico e identitário.

A galinha esperta de “Cidade de Deus”

“Cidade de Deus” começa em ritmo de videoclipe, fotografia contrastada, numa acelerada montagem de muitos planos fechados, de detalhes. A cena que aparece fragmentada é um habitual churrasco na favela: pessoas rindo, música e batucada, bebida e comida. Depois de uma perspectiva de impessoalidade que localiza a ação, a edição constrói a posição de uma galinha como personagem. Seguindo o princípio básico de significação no discurso fílmico, a edição alterna entre observador – a galinha, e objeto – outra galinha sendo depenada, a faca da degola, o sangue, outras galinhas mortas, o churrasco e bocas por consumi-lo. A galinha então passa a ser uma criatura que raciocina e se iguala aos demais habitantes humanos da favela: disfarça, engana, esconde-se, esperta e, perseguida como serão também os homens – bandidos ou não, foge de seu destino determinado. Tal humanização e ‘esperteza’ já se encontra no livro de Paulo Lins:

Otávio saiu correndo. Não via a hora do almoço tão falado durante a semana. O galo, de tanto ouvir comentários a propósito de sua existência, antes mesmo de o sol nascer, tratou de bicar, malandramente, o barbante que o prendia a um pedaço de bambu fincado no chão, até que ele ficasse suficientemente fraco para rebentar ao mínimo puxão. Iria fugir, porém, só depois que Almeidinha lhe jogasse os milhos de que tanto gostava, o que ainda não havia acontecido. (Lins, 2012)

Na narrativa original, trata-se de um galo que, mesmo diante da morte anunciada, ainda exerce, potente, sua virilidade – ‘pulando em cima’, ‘procurando’, ‘executando’:

O galo, esquecendo-se de tudo, pulou em cima de uma galinha e logo procurou outra e todos bateram palmas, enquanto Almeidinha aguardava com uma enorme faca na mão. O galo não dava chance às galinhas. Mesmo com a certeza de que tudo era pertinente ao seu cozimento, achava que iria morrer e ao mesmo tempo não achava. Coisa de galo. Mas ao ver, de relance, a faca sendo sustentada por aquele que durante toda a sua

vida acreditara ser seu amigo, certificou-se de que tudo ali concorria para o seu falecimento. Na primeira tentativa, livrou-se do barbante, que foi ficando mais fraco no momento em que executava a galinha, saçaricou entre os convidados e saiu quebrando pelas velas.

– Pega ele, pega ele! – gritou Miúdo. (*op. cit.*)

No filme, depois da ordem de Zé Pequeno (Leandro Firmino da Hora), o bando todo percorre os tortuosos e estreitos caminhos da favela atrás da galinha fujona, correria que só acaba quando se deparam com a polícia no ‘asfalto’. Diante da tensão do confronto iminente, a galinha perde sua humanização e escapa, deixando a posição de narrador e protagonista para Buscapé, bem no meio da linha de fogo entre os dois grupos.

Personagem de conciliação, mas também de indagação e crise, Buscapé está na fronteira entre duas impossibilidades: o ciclo de violência do bando de Zé Pequeno e a ordem da vida fora da favela, representada na ambiguidade entre a polícia e a ‘cocota’ Angélica (Alice Braga). Sem poder pertencer plenamente a nenhum dos mundos em oposição, Buscapé é apresentado em oscilação e indeterminação, desvirilizado, com a dubiedade da galinha:

galinha

substantivo feminino (séc. XIII)

1 fêmea do galo

2 (1938) infm. coisa fácil de conseguir < Isso? Isso é g.! >

3 infm. falta de sorte; infelicidade

adjetivo e substantivo de dois gêneros infm. pej.

4 (1881) diz-se de ou indivíduo fraco de espírito ou medroso ou covarde

5 diz-se de ou indivíduo tímido, acanhado

6 BR diz-se de ou indivíduo (mulher ou homem) que se dá a contatos voluptuosos ou que age publicamente sem freio moral

6.1 diz-se de ou indivíduo (mulher ou homem) que varia facilmente de parceiro amoroso ou sexual

6.2 China (Macau) diz-se de ou mulher que se prostitui

7 BR diz-se de ou indivíduo volúvel nos gostos, nos interesses; diz-se de ou indivíduo useiro em mudar de opinião ou de partido

- 8 BR diz-se de ou indivíduo que vive vida fútil, que demonstra falta de seriedade (Houaiss)

A galinha como metáfora, é predominantemente negativa, associada a um comportamento indesejável, condenável, desprestigiado. Ao ser humanizado, a reduzida inteligência ou falta de atributos admiráveis do animal transforma-se em fraqueza de caráter, medo e covardia. A galinha é também ave que nega sua própria definição ao não deter exatamente a capacidade de voar, sendo melhor quando fértil e poedeira de ovos, quando então pode se tornar até excepcional – ‘galinha dos ovos de ouro’.

Animal humanizado e homem animalizado são duas facetas de um mesmo espelhamento em inferioridade e rebaixamento identitário. Sendo nenhum e simultaneamente ambas as criaturas, Buscapé pode assim ser visto como personagem singular e também representativo de uma ampla dimensão: uma identidade coletiva traumática, marcada pela violência e escravidão históricas, por opressão e condição de subalternidade. Similar à galinha, a ‘esperteza de estúpido’ é então recurso para escapar à morte sem, no entanto, romper com o ciclo da repetição da violência nem produzir ressonância exemplar ou fundamental transformação coletiva.

Identidade traumática

O trauma cultural como campo de estudos realiza a migração do conceito psicanalítico – individual e subjetivo para a esfera do social e cultural, numa abordagem mais ampla e dialógica, multidisciplinar. Nessa perspectiva, o traumático não é visto como incontornável, consequência obrigatória inerente ao próprio evento, mas como experiência e percepção de uma coletividade, da sociedade. Para se constituir como trauma, o evento deve ser vivenciado como importante ameaça, percebido como golpe que atinge as estruturas e expectativas que proporcionam o senso coletivo de segurança, impactando e desestabilizando os processos regulares de construção de

sentido e significação na sociedade. O choque traumático acarreta assim em atualização identitária, alterações na dinâmica social e nos valores tomados como prioritários, como a solidariedade. Segundo Jeffrey C. Alexander, através da identificação dos traumas culturais e suas causas, os membros da coletividade podem deste modo definir suas relações de solidariedade – onde a ‘responsabilidade moral’ e a ação política são decorrências possíveis. Se o sofrimento alheio pode também ser coletivo e traumático, ocorre então um alargamento da esfera do ‘nós’. (Alexander, 2004: 1). Configurar e narrar a ferida traumática constituem, assim, formas de elaboração e reconhecimento, âmbito da identidade e do pertencimento não sólidos, negociáveis:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. (Bauman, 2005: 16)

Do ponto de vista psicanalítico, o evento traumático remete à sua origem semântica e pode constituir mesmo uma ‘ferida’ – diferenciada, porque clama por uma voz, por comunicabilidade. Segundo Cathy Caruth, teórica fundamental no âmbito dos estudos culturais, o trauma propicia um descompasso e deslocamento espaço-temporal num complexo processo envolvendo temporalidade e memória, organização do pensamento e narração, um esforço de reconexão com a verdade do evento, de enfrentamento das distorções da rememoração, das dificuldades de percepção de si e de imersão nos eventos.

É essa literalidade e seu insistente retorno que assim constituem o trauma e apontam para sua enigmática natureza: o atraso ou incompletude em saber, ou mesmo em ver, uma ocorrência avassaladora que então permanece, em seu insistente retorno, absolutamente verdadeira em relação ao evento. É precisamente essa verdade da experiência traumática que

constitui o centro de sua patologia ou sintomas; não é uma patologia de, digamos, falsidade ou deslocamento de sentido, mas da própria história. (.....) Poderíamos dizer que os traumatizados carregam uma história impossível dentro deles, ou se tornam eles próprios o sintoma de uma história que eles não possuem inteiramente. (Caruth, 1995: 5, tradução minha)¹

Na perspectiva do trauma cultural, o Holocausto se apresenta como evento emblemático, de testemunho e narrabilidade problematizadas devido justamente à impossibilidade de distanciamento, de afastamento do “coercitivamente totalitário e desumanizante quadro de referência no qual o evento estava ocorrendo” (Laub, 1995: 66). Desprovido de testemunhas, a própria noção de um ‘eu’ é comprometida pela ausência de um ‘outro’ a quem se endereçar em relação de reconhecimento e escuta. Nessa decorrente impossibilidade de sujeito, as vítimas seriam então incapazes de se distanciarem de si para conseguirem testemunhar à própria experiência traumática, configurando então uma ‘double bind’ entre impossibilidade e imperativa necessidade de narrá-la (Laub, 1995: 64). Tal conflito acabaria por muitas vezes impor um silenciamento ao indivíduo, uma prevalência autoritária do próprio trauma sobre sua autonomia, constituindo uma interferência violenta no âmago da identidade anteriormente constituída. Em contraposição ao silenciamento, a representação – filmica, literária, pode se constituir como possibilidade de conexão multifacetada: com o trauma e o passado, mas também com o presente e os outros, o futuro livre do ciclo da repetição.

¹ It is this literality and its insistent return which thus constitutes trauma and points toward its enigmatic core: the delay or incompleteness in knowing, or even in seeing, an overwhelming occurrence that then remains, in its insistent return, absolutely *true* to the event. It is indeed this truth of traumatic experience that forms the center of its pathology or symptoms; it is not a pathology, that is, of falsehood or displacement of meaning, but of history itself. (...) The traumatized, we might say, carry an impossible history within them, or they become themselves the symptom of a history that they cannot entirely possess.

Identidade traumática de violência – rebaixamento e precariedade

“Cidade de Deus” atualiza um discurso narrativo sobre a favela e suas relações de violência, dialogando com o universo de produções contemporâneas como “Tropa de Elite” (José Padilha, 2007), “Linha de Passe” (Daniela Thomas, Walter Salles, 2008) e “Última Parada 174” (Bruno Barreto, 2008), mas também com a perspectiva histórica em relação aos marginalizados de Nelson Pereira dos Santos de “Rio 40 Graus” (1955) e “Vidas Secas” (1963), o clássico “O pagador de promessas” (Anselmo Duarte, 1962), além do já mencionado “Pixote, a lei do mais fraco”.

A ressonância alcançada pelo filme pode ser vista então no âmbito das manifestações de um trauma cultural: a repetição reconfigurada de uma identidade social e histórica de rebaixamento e opressão, de violência e inferioridade. Resultado de um complexo processo histórico, o fenômeno das favelas brasileiras está diretamente relacionado à escravidão e suas decorrências: a precariedade de condições de vida, a desigualdade social e de oportunidades.

Segundo dados do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, órgão da Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, 66% das famílias em favelas, denominados no documento como “assentamentos subnormais”, apresentam chefia negra, seja de homens ou mulheres. Dos domicílios com esgotamento sanitário adequado, 77,1% apresentam chefia branca contra 60% de chefia negra. A pesquisa destaca ainda que, apesar de significativa melhoria nas condições de habitabilidade em geral e da diminuição de domicílios de chefes brancos nos últimos 15 anos, é maior e crescente a vulnerabilidade das famílias chefiadas principalmente por mulheres negras, com aumento de 11 pontos desde 1995 (Ipea, 2011: 31).

A partir dos dados estatísticos oficiais, percebe-se que num ambiente de violência e precariedade como as favelas, a fragilidade da população é ainda maior quando associa pobreza à raça. Informações sobre a letalidade por armas de fogo (AF) evidenciam a discrepância entre negros e brancos, segundo dados de 2012 do Sistema de

Informações de Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde, compilados no Mapa da Violência 2015:

No ano de 2012, AF vitimaram 10.632 brancos e 28.946 negros, o que representa 11,8 óbitos para cada 100 mil brancos e 28,5 para cada 100 mil negros. Dessa forma, a vitimização negra foi de 142%, nesse ano; morreram proporcionalmente e por AF 142% mais negros que brancos: **duas vezes e meia mais**. (Waiselfisz, 2015: 80, destaque no original)

Só na cidade do Rio de Janeiro, o Mapa aponta que morrem 272,8% mais jovens (de 15 a 29 anos) do que não jovens, sendo 37,5 para cada 100 mil habitantes (*op.cit.*: 69). Apesar de lançado em 2002, “Cidade de Deus” continua, assim, lamentavelmente coerente em relação a uma realidade de violência que conjuga pobreza, precariedade de moradia, raça e juventude.

No filme, Buscapé é individualizado, mas também representativo dessa parcela larga e desfavorecida da população brasileira: negro, pobre e jovem, habitante de um lugar como Cidade de Deus. Como galinha sem muita inteligência nem voo, o recurso do personagem é tentar escapar – através da fotografia, de um pouco da folclórica malandragem brasileira. Mesmo apontando para uma possibilidade de saída, o filme reafirma o espelhamento que rebaixa o homem ao aproximá-lo do animal – Buscapé/galinha, que, por sua vez, ecoa escravo/mercadoria, homem negro/besta de trabalho.

Se a libertação dos escravos é marcada temporalmente em 1888, seus efeitos são ainda extensos e efetivos no âmbito social, econômico, cultural. Complexa e contundente, essa identidade brasileira traumática pode oscilar, por um lado, entre ‘selvagem’ e ‘primitiva’ e, por outro, plena e potente. O decorrente binômio humilhação e inferioridade vs. superação e valorização está configurado em “Cidade de Deus”, mas presente no cotidiano do país, na ressonância da conquista da judoca Rafaela Silva. Tal identidade de rebaixamento só deixará de deter características traumáticas – repetição, contundência, significação na síntese, impossibilidade/necessidade de narração, após um prolongado e constante empenho social que envolva memória, reconhecimento, responsabilidade – mudanças.

No processo de revisão e transformação identitárias, as representações simbólicas e artísticas constituem fundamentais instrumentos de percepção e questionamento de valores, de narrativas anteriores. Ao conjugarem realidade e imaginação, tais representações enfrentando a ambivalência do trauma entre necessidade e impossibilidade plena de narração. A imaginação pode então ser auxílio, como afirma Márcio Seligmann-Silva em artigo sobre o que chamou de “escrituras híbridas das catástrofes”:

A imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração. A literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço. (Seligmann-Silva, 2008: 106)

Numa aparente contradição, a imaginação poderia comprometer a verdade essencial do trauma, ser-lhe infiel. Mas se o traumático impõe necessariamente um re-presentificar e atualização de eventos em deslocamento espaço-temporal, qualquer tentativa de narração ou representação não pode abdicar de algum grau de imaginação. Será justamente ela a suplantar lacunas – aquelas que se estabelecem na alteridade, entre vítima e testemunha, entre artista e espectador, mas principalmente entre a ‘normalidade’ do cotidiano e a contundência do trauma, intensidade avassaladora ainda por ressoar por gerações, como se atesta em relação à identidade rebaixada brasileira na contemporaneidade, em suas representações artísticas.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. C. (ed.) (2004), *Cultural trauma and collective identity*, University of California Press, Berkeley.
- BAUMAN, Z. (2005), *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- CARUTH, C. (org.) (1995), *Trauma: explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore e Londres.

- (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- FELMAN, S., LAUB, D. (1991), *Testimony. Literature, Psychoanalysis, History*, Routledge, Londres.
- HOUAISS, A., *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, [on-line] <http://houaiss.uol.com.br/>, – 7.04.2017.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [et al.] (2011), “Retrato das desigualdades de gênero e raça”, [on-line] <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf> – 7.04.2017.
- LAUB, D. (1995), “Truth and Testimony – The Process and the Struggle”, em: Caruth, C. (org.), *Trauma: explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore e Londres, pp. 61-73.
- LINS, P. (2012), *Cidade de Deus*, Planeta, São Paulo, versão e-book.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2008), “Narrar o trauma – escrituras híbridas das catástrofes”, *Gragoatá*, 24, Niterói, pp. 101-117.
- WASELFISZ, J.J. (2015), “Mortes Matadas por Armas de Fogo, Mapa da Violência 2015”, [on-line] <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>, 7.04.2017.

Sofia Santos¹
Universidade de Lisboa
oitofevereiro@gmail.com

Acicatar o Regime: O “Depoimento de uma Angolana”, em *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*, de Luiz Pacheco

Resumo:

Luiz Pacheco terá sido dos autores mais provocatórios que publicaram durante o Regime de Salazar. Em paralelo ao contexto que este autor faz de “Depoimento de uma Angolana” em “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica o seu Esplendor”, editado pela primeira vez em 1970, pela sua chancela Contraponto, percorreremos os parágrafos que Maria Alice Veiga Pereira, autora do texto em apreço, dedicou aos maus-tratos sofridos pelos trabalhadores escravos, às “mentiras convencionais impostas por um regime social odioso”, ao racismo e todo o seu séquito de atitudes irracionais, ao despropósito económico da plantação de algodão, entre outras experiências que esta instrutora primária viveu durante os trinta anos que co-habitou naquele regime. Faces de uma Violência poliédrica que muito dificilmente se expiará; uma mancha não só na história de Angola, como na história humana.

¹ Gostaria de deixar um profundo agradecimento ao Professor Perfecto Cuadrado e à Professora Isabel Castro Henriques, que, numa troca amabilíssima e esclarecedora de *e-mails*, me ajudou a descortinar alguns aspectos relativos aos contactos que a autora do texto, Maria Alice Veiga Pereira, teve com o autor dos últimos parágrafos deste mesmo texto, Alfredo Margarido.

Palavras-chave: Luiz Pacheco, Censura, Maria Alice Veiga Pereira, Angola, Colonialismo.

Abstract:

Enticing the Regime: “Depoimento de uma Angolana”, in Luiz Pacheco’s *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*

Luiz Pacheco was, possibly, one of the most provocative authors that had published during the Salazar Regime. In parallel to the context that Luiz Pacheco does of “Depoimento de uma Angolana” in “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica o seu Esplendor”, firstly edited in 1970, by his seal, Contraponto”, we will go through the paragraphs that Maria Alice Veiga Pereira, the author of the text in appreciation, dedicated to the ill-treatments of the slaves workers, to the “conventional lies imposed by an hateful social regime”, to the racism e all of its retinue of irrational attitudes, to the economical nonsense of the cotton plantation, amongst other experiences that this primary-school teacher has lived for the 30 years that she co-habited in that regime. Faces of a polyhedral Violence that will hardly be atoned; a stain not only in the history of Angola, but also in the human history.

Keywords: Luiz Pacheco, Censorship, Maria Alice Veiga Pereira, Angola, Colonialism.

“Depoimento duma angolana” terá sido um texto que passou despercebido por entre a comunidade académica, política e militante. É um texto clandestino – de cuja autora, Maria Alice Veiga Pereira, muito pouco ou nada de sabe – publicado apenas, conhece-se, três vezes: a primeira em stencil, em 1961 (ano do início da luta armada pela independência e contra o colonialismo em Angola), a segunda, ainda mais secretamente, sem, até, o conhecimento do (primeiro) editor, Luiz Pacheco (imagina-se, pela mão de Vítor Silva Tavares), e uma terceira, a mais visível, na obra de Pacheco, *Textos Malditos* (1977), obra que, mesmo assim, ainda não conheceu uma reedição, apesar do seu reconhecido interesse literário e cultural. Desconhece-se, ainda, infelizmente, o impacto e a importância que este texto terá tido entre os militantes, resistentes, colonialistas, anti-colonialistas, políticos,

intelligentsia angolana e portuguesa. Sendo um texto de conteúdo impactante, forte na exposição desassombrada do tabu da prática escravagista e de tratamento sub-humano de que a maior parte dos trabalhadores era alvo, e, ainda, da corrupção, inadequamento de algumas políticas e práticas perniciosas para a economia local, torna-se intrigante pensar não só no destino dos exemplares impressos em Angola, bem como da sua autora, que, segundo Luiz Pacheco, “tenha talvez já morrido nesta chacina generalizada que ela previa e receava” (Pacheco, 1977: 131). Alvitramos uma possibilidade para a data de nascimento e morte da autora que, a confirmarem-se na Conservatória do Registo Civil de Lisboa, contrariam os receios de Luiz Pacheco. A autora terá nascido a 26 de junho de 1928, em Novo Redondo, Angola, e falecido a 26 de fevereiro de 2007, em Genebra, na Suíça, sendo filha de João Baptista Pereira e de Elvira Veiga Baptista Pereira e tendo casado, a 30 de novembro de 1946, com Davide Azevedo de Miranda Sampaio.

Referindo-me diretamente ao tema que dá nome a este artigo, podemos dizer que o escritor Luiz Pacheco (1925-2008) sofreu ou denunciou quase todas as espécies de violência – a humana, a cultural, a social, a moral –, que o regime de Salazar apadrinhava, encobria e perpetuava. De personalidade vincadamente libertária, anti-institucional e amoral, subjugado apenas à sua ética do respeito pela literatura e pela função social que esta deveria desempenhar, Luiz Pacheco viveu praticamente toda a sua vida ancorado ao ideal surrealista da suprema e inquestionável liberdade, editando pioneiramente autores proscritos, cunhados de malditos, e fazendo da sua *persona* literária, qual Santo Genet, um veículo para a denúncia de todo o tipo de injustiças sociais e culturais.

De facto, à parte o seu riquíssimo espólio diarístico, ficcional e epistolográfico, terá já afirmado o autor que a sua grande obra terá sido a editorial², arriscando contra todas as convenções instaladas num Portugal apodrecido pela coação e constrangimento da ação e da

² Cf. Luiz Pacheco, “Uma picardia a Mestre Almada”, in *Textos de Guerrilha* 1, Lisboa, Ler, 1979, p. 18.

palavra, apoiado muitas vezes por uma *intelligentsia* cultural que sobrevivia orlada pela convivência velada com a Censura. Pioneiro na edição do Marquês de Sade em Portugal, corria o ano de 1959³, Luiz Pacheco foi também o primeiro (e único) a fazer circular, em 1961, um texto tão proscrito quanto a palavra “revolução” era para os ouvidos de Salazar. Terá sido apenas através deste editor que o impressionante testemunho de Maria Teresa Veiga Pereira, “Depoimento duma Angolana”, foi lido não só em Portugal como também em Angola. Poucos estudiosos mencionam o impacto do gesto de Luiz Pacheco, que fez circular em 1961 – *annus horribilis* para Salazar no começo da guerra pela independência de Angola –, um texto que resumia cruamente todas as práticas escravagistas perpetradas pelos portugueses nas colônias, destronando graficamente o mito da colonização pacífica.

Antes de ter integrado “Depoimento duma Angolana” numa das suas obras cimeiras, *Textos Malditos* (1977), e antes sequer de lhe ter feita menção num dos seus icónicos textos, escrito em Outubro de 1961, “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor”, Luiz Pacheco manifestou a sua preocupação perante a gravidade da guerra colonial ao lançar em Luanda, com a colaboração de António Colaço, o texto de Veiga Pereira dois meses depois de a guerra começar. Infelizmente, nada ou quase nada se sabe sobre a autora, sobre como Luiz Pacheco teve acesso ao texto ou sobre posteriores circulações deste testemunho. Alvitro a possibilidade de que foi pela mão Vítor Silva Tavares, que vivera em Angola entre 1959 e 1962, mais precisamente em Benguela e Lobito (Tavares, 2013: 129) – trabalhando como jornalista no jornal *O Intransigente* e no *Notícia*, de Luanda, para onde Luiz Pacheco chegou a enviar colaboração –, que o texto de Veiga Pereira terá circulado. Joana Emídio Marques afirma,

³ Com *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*. “[N]ão li, nem sei mesmo se haverá, referências, influências manifestas, traduções ou tentativas de publicação de qualquer obra de Sade em Portugal (...)”, Luiz Pacheco, “O Sade aqui entre nós”, posfácio à primeira edição de *A Filosofia na Alcova* de Marquês de Sade, ed. Fernando Ribeiro de Mello, pref. David Mourão Ferreira, posf. Luiz Pacheco, trad. Hélder Henrique, Lisboa, Afrodite, 1966.

inclusivamente, que o editor da *&etc* terá sido “um dos primeiros a denunciar a escravatura encapotada que se escondia sob o “imposto indígena”” e que “[e]m 1961 (ano dos massacres que deram origem à guerra em Angola), esta denúncia do regime escravagista praticado sobre os negros faz com que Silva Tavares seja raptado e quase assassinado por colonos brancos” (Marques, J. (2015), “Vítor Silva Tavares, o último dos rebeldes”, [on-line] <http://observador.pt/especiais/vitor-silva-tavares-o-ultimo-dos-rebeldes/>. 31.08.2016).

“Depoimento duma Angolana” impactuou pela primeira vez em terras lusas quando mencionado em “O Libertino”, texto esse que, publicado em 1971, fora imediata e inapelavelmente apreendido pela PIDE, ou não fossem mais reais as imagens que adornavam o tema-tabu da guerra colonial do que propriamente a presença fantasmática do anticlericalismo vigilante das perdulárias práticas eróticas e sexuais de um Don Juan caricatural. Este texto de Pacheco mereceu uma 2.^a edição, em 1970 ou 1971, distribuída clandestinamente em Luanda, sem conhecimento do autor. Na 4.^a edição, já pós 25 de Abril, Pacheco anexou ao seu texto, pela primeira vez, a transcrição integral d’ “O Depoimento”, o que, apesar de tudo, continuou a valer a Pacheco e ao seu editor, o corajoso e excêntrico Fernando Ribeiro de Mello, da Afrodite, a ininterrupta proscrição dos “puritanos do PêCê, da católica hipocrisia, do provincianismo tacanho” (Pacheco, 2004: 196). Além de estar empenhado na cópia d’ “O Depoimento”, para a fazer circular, Luiz Pacheco está atento à situação colonial – preocupado, inclusivamente, com o destino dos seus filhos sucumbindo ao “[s]eu maior pavor, que era a guerra assassina no Ultramar, a guerra inútil” (Pacheco, 2004: 193) – e várias vezes manifestou a sua vontade, especialmente no *Diário Remendado*, em ir para Angola, quer para ensinar quer para criar obra a partir das suas observações, como se pode ler neste exemplo: “Estive esta manhã a magiar num Diário Angolano, eu um mês ou dois em Angola, vendo e apontando, e mandando uma carta diária para cá (como garantia), como fez o Vailland na Indonésia.” (Pacheco, 2004: 172).

Mesmo n’ “O Libertino”, Luiz Pacheco, tendo sob pano de fundo o *topos* (trabalhado caricaturalmente) que intitula o texto, faz coabitar

com a personagem principal e outras que com ela interagem presenças subordinadas à temática da Guerra Colonial e alusões e referências irônicas ao imperialismo colonialista português. Essas provocações ombreiam com uma aparente banalização das questões políticas em detrimento do verdadeiro interesse do protagonista, postura que enfatiza a atitude provocatória, adivinhando, como afirma o autor, que “[a]qui a luxúria envolveu-se no campo perigoso da política” (Pacheco, 1977: 36). Uma dessas personagens é um soldado que o protagonista encontra na rua, “pronto a ir atrás de uma promessa, duma mentira qualquer” (isto é, para Angola), mesmo não sendo um herói, embora “tudo isso o entristeça muito, mas sem emoção” (Pacheco, 1977: 41-42). O impacto dos parágrafos acerca do texto de Veiga Pereira foi tal que mesmo no “Libertino” de Pacheco, considerado uma recriação autobiográfica, uma personagem, representativa, *latu sensu*, do público, se recusa a ouvir a leitura que dele fazia em voz alta um cabo ou sargento que estaria de partida para Angola. É Luiz Pacheco, personagem, quem lhe dá a ler o texto como advertência ao que lá se praticava:

No meu quarto dou ao sorja o *Depoimento duma Angolana*. Ele começa a ler em voz alta. Lê bem, mesmo as gralhas. O tipo do olho branco começa a ficar branco pró resto da cara. [...] Discussão atrapalhada ou trapalhona sobre Angola-é-Nossa, pretos maus e brancos bons e vice-versa, com o sorja. O do olho tapado diz que tem gente à espera e desaparece. A discussão com o sorja nunca se azeda: ele diz que sempre é bom um tipo estar informado, eu digo-lhe que ele me pode prender ou mandar prender, mas que é o *meu dever* (tirada de editor patriota), ele tem medo de deixar as impressões digitais no papel, eu digo-lhe que a autora (branca, *note*, branca, filha de brancos e casada com um branco) já foi chamada à Pide, ele suporá agora que sou eu da Pide, estamos os dois bêbedos e taralhucos, acaba por jurar que pode morrer mas aquilo é nosso e foi nosso, sim, que há uma razão para se defender, e que pensa que há-de ter a sorte de matar ao menos um preto antes de o matarem a ele, e sai, jurando mortes e glórias. É um doido. (Pacheco, 1977: 37)

No preâmbulo à publicação do “Depoimento”, em anexo a *Textos Malditos*, Luiz Pacheco critica a atenção circunstancial do público

à importância de um testemunho como este, reconhecendo que o ideal libertário alcançado com o 25 de Abril ainda não havia sido sentido pela maioria das pessoas:

Agora que em Angola, pela primeira vez, segundo se lê nos nossos jornais, correu sangue inocente de gente branca (mulheres e crianças), como, desde há séculos, vinha sendo derramado sangue inocente de gente negra (homens e mulheres, velhos e crianças) escravizada e explorada da maneira mais brutal, mais catolicamente piedosa, pareceu-nos oportuno recordar e divulgar o que nos contou uma angolana, branca e filha de brancos, casada com um branco (todos portugueses), que esteve aqui recentemente numas férias e talvez tenha já morrido nesta chacina generalizada que ela previa e receava.

O seu depoimento é quanto a nós importante porque ela conhecia, por lá ter vivido muitos anos, precisamente a região do norte de Angola onde se manifestaram com mais violência os primeiros focos da insurreição nativa; e também concludente para se poder avaliar da justiça de uma causa que o nosso povo, do Minho ao Algarve, há-de sentir como sua própria – por cima dos interesses da Quadrilha que nos governa e mantém, negros e brancos, num igual estado de miséria e sujeição. (Pacheco, 1977: 131-132).

Será difícil resumir as revoltantes práticas de controlo colonial e humilhação laboral e humana que Veiga Pereira descreve no seu “Depoimento”, uma vez que praticamente todo o texto se reveste de uma perifrástica e enumerativa denúncia das muitas subversões económicas, culturais e humanas que vão desde a sabotagem das culturas das populações locais, à ruína de campos de cultivo por mão da ambição e do desconhecimento agrícola; da obstrução à alfabetização à coação da aprendizagem e tentativas de crescimento pessoal; da humilhação psicológica à tortura e violência físicas... Enfim, o pleno e inexprimível desrespeito pela vida dos habitantes locais ombreava com as esperanças das tentativas de sobrevivência e crescimento dessas populações, que o leitor testemunha e cuja impotência desencadeia um impacto crescente. Maria Alice Veiga Vieira viveu durante 30 anos ou mais em Angola enquanto professora primária, lutando também

pela instrução das populações locais. Principia o seu texto dizendo que: “Há trinta anos que ali vivo, no meio das mentiras convencionais que nos são impostas por um regime social odioso. Mas parece-me que chegou a hora de dizer algumas verdades” (Pacheco, 1977: 133). Diz ser “filha de um funcionário do quadro administrativo de Angola, casada com um funcionário de um organismo corporativo da colónia”, e que ela mesma exerceu “as funções de professora primária oficial” (133). Segundo a autora, ser Chefe de Posto em Angola era como ocupar um lugar régio absoluto, possibilidade que nos adverte para a facilidade de abuso desse poder num local ainda por explorar e com populações subjugadas pela necessidade de sobrevivência. Na verdade, essa necessidade terá sido incutida pelos colonizadores, uma vez que “[p]ossuindo muitas belezas naturais, esta região montanhosa, de férteis vales, produz o suficiente para que os seus habitantes não se vejam obrigados, senão pela força, a procurar trabalho noutras regiões. Mas são-no. O *contrato* é uma das maiores fontes de negócio da nossa administração em Angola” (134). A expressão *contrato*, sempre em itálico, dissimulava a legitimação da prática da escravatura, um mercado que, segundo a autora, crescia intensamente por conta dos donos das fazendas e das roças que necessitavam de mão-de-obra para as trabalhar. Embora mal tratados e remunerados, nunca trabalhando de sua livre vontade, que “para pagar um cobertor, um calção e uma camisa e algum imposto atrasado trabalham de sol a sol, debaixo do impiedoso chicote do capataz, sem conseguir nunca um saldo positivo” (135), os homens são obrigados a apresentarem-se aos Chefes de Posto após os angariadores os forçarem a partir de suas casas e das suas terras. As suas mulheres, inclusivamente, eram obrigadas a abrir e limpar as estradas, algumas grávidas e com filhos às costas, para que o Governo português não despendesse um centavo nessa tarefa. A autora descreve o processo de pagamento dos contratados:

o angariador recebe a sua comissão do roceiro e paga ao administrador a parte que lhe compete (nesta altura um conto de réis por cabeça e quinhentos escudos ao Chefe de Posto). E o mercado continua cada vez mais próspero. Só assim se compreende que um funcionário administrativo

que, embora tenha casa, criados e parte da alimentação de graça, mas cujo ordenado é superior a três contos mensais, consiga gastar os dez contos e mais por mês, ter casas e quintas na Metrópole, e muitas vezes filhos a esbanjarem fortunas pelo estrangeiro. (134-135)

E havia regras na transição de posto para posto, isto é, de área para área: nenhum futuro trabalhador poderia sair de sua casa ou mudar de posto sem levar um livrete de trânsito e caso o fizesse seria severamente castigado. Essa guia de transporte era obrigatoriamente paga com propriedades do trabalhador, habitualmente animais, um gesto simulando uma oferta e cuja ilegalidade havia sido implementada como se de uma lei se tratasse. Além das condições de trabalho serem abusivas, os castigos eram frequentemente aplicados:

O castigo corporal é ainda o grande método adoptado. Eu vi um negro, centenas de negros, serem assim castigados pelos processos mais bárbaros que é possível imaginar.

O Chefe de Posto dá ao sipaio ordem para começar. Este pega numa grossa palmatória e vai batendo. Um sipaio, armado de um chicote, dá uma forte chicotada ao negro de cada vez que ele encolhe a mão. Entretanto, para se distrair, o Chefe de Posto vai tomar o pequeno-almoço, ou passeia pelo acampamento mais próximo para evitar ter de ouvir os gritos do castigado. As cinquenta palmatoadas é costume não se poder continuar: o sangue esguicha e a pele das mãos está toda agarrada à madeira. Mas ainda há tantos sítios onde se pode bater! As palmas dos pés aguentam ainda mais. E depois, o negro é deitado no chão de rabo nu para o ar, é-lhe colocada sobre as nádegas uma serapilheira molhada, para a pele resistir melhor, e a pancadaria recomeça. Depois disto, não há realmente mais onde se bater. Um pobre farrapo humano, ensanguentado, meio morto, está aos pés de um governo que se gaba de praticar os melhores métodos colonizadores e de assimilação rácica de toda a História!

O negro é levado para a *zona* (assim é chamado o posto clínico de enfermagem, com pessoal e apetrechamento muito rudimentares) e ali fica hospitalizado durante dias, até que possa voltar para o Posto para acabar de cumprir a pena, trabalhando na estrada, no *contrato* ou onde a melhor ou pior disposição do Chefe o decidir. E isto acontece sempre quando

volta da zona. Quando não volta, os registos médicos atribuem-lhe uma morte qualquer – por doença do sono, paludismo, biliosa ou outra, há tanto por onde escolher... Sim, mas todos na colónia sabem que é proibido bater nos negros. Assim o diz o Terreiro do Paço e o Governador-Geral nos seus discursos. Assim o dizem as notas oficiais. Mas as notas *confidenciais* levam ordens em contrário. (136-137)

Ombreando os castigos diretamente infligidos, a saúde e alimentação dos trabalhadores negros eram várias vezes negligenciadas em detrimento do dinheiro que poderia poupar-se. A autora relata o exemplo da farinha de peixe (muitas vezes já em avançado estado de podridão) que era vendida com um considerável desconto por um comerciante ao funcionário encarregado de a comprar, mas que passava a fatura para a Junta com o preço habitual, enviando a diferença ao funcionário, acrescida de uma boa gorjeta, repartida também pelo Chefe de Serviços: “dezenas [de trabalhadores] caem doentes com diarreia, o que dá lugar a jocosos ditos dos referidos homens brancos. E como não são tratados devidamente e a assistência médica é uma burla, alguns deles morrem” (144). Esta era apenas parte do negócio clandestino que fez crescer o cosmopolitismo luandense. Outra das práticas que arruinou largas culturas era a do cultivo obrigatório do algodão. Durante cinco anos, em todos os Postos, os Chefes obrigavam os contratados a cultivar cinco hectares de terreno com algodão. A autora afirma que, “logo no primeiro ano, verificou-se que certas regiões eram improdutivas” (141) mas, ainda assim, o cultivo permaneceu obrigatório – quem o recusasse sofreria fortes represálias –, sob a supervisão de técnicos algodoeiros e engenheiros agrónomos incapazes, sem formação e sem vontade de trabalhar naquela área. Durante esse tempo de cultivo, a fome grassou nas regiões em que o algodão não germinava, pois as culturas dos contratados, que lhes garantiam sustendo, foram abandonadas. Inclusivamente, o engenheiro agrónomo Alberto Cabral Nabais fora enviado pela Junta do Algodão aos Estados Unidos para que estudasse assuntos relativos à cultura do algodão. As máquinas topo de gama que trouxe nunca foram usadas e ficaram na Estação de Luanda, expostas aos visitantes;

quem se utilizava delas eram os filhos dos funcionários da Estação que brincavam com elas:

Não eram só as máquinas que se estragavam: a Estação fez diversas plantações experimentais; em certo ano, o milho foi descaroçado numa grande eira que a Estação possui. E ficou ali à espera que lhe dessem qualquer destino. E tanto esperou, que um dia, quando a Estação recebeu a visita de um dos membros americanos do Plano Marshall, estava já bastante gelado... Entre as fotografias tiradas por este alto funcionário (cujo nome me esqueceu), uma foi na dita eira. Resta-nos a esperança de que na dita fotografia não se notasse o gelado do milho, em que o visitante decerto devia ter reparado... Mas na povoação indígena, que fica ao lado da Estação, dezenas de pessoas vão morrendo aos poucos por subalimentação! Tudo isto se passa na região de Catete, a uns trinta quilómetros de Luanda, capital de Angola. (146)

Juntamente com a problemática ostensiva do algodão, a autora destaca especialmente a convivência maquiavélica, cruel e humilhante que os colonizadores e suas famílias mantinham com os negros, com o exemplo de um almoço em que os criados, impecavelmente fardados de branco apesar do calor, se apresentavam com grandes ossos atravessados na boca, segurados pelos dentes, e dois ossos menores instalados nas suas narinas. Serviam assim o almoço durante todo o tempo, alvo do gozo e da humilhação alheia. A autora que reforça que, “[a]lém destas estúpidas brincadeiras, que talvez um dia venham ainda a pagar-se muito caras, os mesmos senhores brancos costumavam, ao fim da tarde, ir para as suas casas montados às costas dos seus criados negros, alguns bem mais fracos do que os patrões” (139). Além de outros episódios de racismo detalhadamente descritos, e do caso de um rapaz servente que foi obrigado pela comunidade de senhores a deixar de estudar, a autora termina o seu relato dando a conhecer a maneira particularmente cruel como o administrador Manuel Figueira de Sousa, um homem profundamente traumatizado pela guerra e traições conjugais, e a quem os seus trabalhadores alcunharam de Cabiaca (que traduzido significaria “pior que o Demónio”) tratava os seus subordinados, garantindo que as atrocidades que

praticou iriam com toda a certeza ficar nos anais de Angola. Doido e cruel, foram centenas os negros e brancos que assassinou. Um dos seus métodos preferidos era o da indigestão, obrigando os seus trabalhadores que não comiam durante dias a ingerir uma farta refeição composta por alimentos demasiado pesados para o seu fraco estomago. Dos dois últimos parágrafos, escritos por Alfredo Margarido, destaca-se a conclusão deste depoimento, com que também termino a comunicação, como um prolongamento do gesto de Veiga Pereira e de Luiz Pacheco não tanto hoje na denúncia, mas na exposição da crueldade e injustiça que se pretendia ser do conhecimento comum:

O Chefe de Posto Tito Lívio Maria Feijó, que deixou memória na região de Lépi, utilizava uma maneira muito sua de cronometrar as violências exercidas sobre os seus «administrados». A sua ordem ao sipaio, encarregado de dar palmatoadas nos negros «prevaricadores» eram sempre: «Bate, enquanto eu fumo dois cigarros», e a ordem era rigorosamente cumprida, pois o próprio sipaio podia ser a vítima seguinte...

Os dois últimos parágrafos deste texto foram escritos pelo Professor Alfredo Margarido, autor de uma obra multifacetada e polímata que, além de um escritor contra-corrente e apaixonado pelo Surrealismo, era estudioso da história e cultura africanas e aguerrido militante anti-colonialista, tendo vivido alguns anos em África, nomeadamente em S. Tomé e Príncipe, onde trabalhou na produção agrícola, e em Angola, responsável pelo Fundo das Casas Económicas. De acordo com Isabel Castro Henriques, Alfredo Margarido, preocupado com questões sociais, antropológicas e culturais dos povos africanos, procurou sempre deixar a sua contribuição nos textos e obras concernentes às temáticas do anti-colonialismo, tendo escrito para amigos e conhecidos, satisfazendo alguns pedidos, como eventualmente no caso de Maria Alice Veiga Pereira, a quem Alfredo Margarido terá prestado a sua colaboração neste texto. A Professora esclarece, inclusivamente, que Alfredo Margarido procurava constantemente esclarecer-se e estudar acerca do colonialismo e escravagismo, associando esse trabalho à sua militância e ajuda na luta pela independência de Angola. Além disso, qualquer texto ou documento acerca destas temáticas

e que pretendesse denunciar a situação escravagista seria superlativamente valorizado se tivesse a ele associado uma participação de Alfredo Margarido, o que nos conduz às motivações de Veiga Pereira em incluir a participação do Professor no seu depoimento, que, escrito em 1961, ano do início da luta armada em Angola, se viu reforçado no seu impacto e renome.

Apesar de este texto ter caído no esquecimento, teve, decerto, impacto na sociedade angolana e portuguesa, apesar de não sabermos qual a profundidade e duração desse impacto. Seria um texto que, clandestinamente, circulava em Portugal e despertava o receio e a curiosidade (recorde-se a preocupação de uma das personagens de “O Libertino” em deixar as suas impressões digitais no papel onde depoimento estaria impresso), mas ainda está por conhecer a recepção que alguns parágrafos tiveram por entre os intelectuais e a classe política, pois, quanto a nós, em nenhum estudo ou obra ele terá sido contemplado.

Referências bibliográficas

- DOMINGOS DA COSTA, P. (2013), *&etc: Uma Editora do Subterrâneo*, Letra Livre, Lisboa.
- MARQUES, J. E. (2015), “Vitor Silva Tavares, o último dos rebeldes”, [on-line] <http://observador.pt/especiais/vitor-silva-tavares-o-ultimo-dos-rebeldes/>, 31.08.2016.
- PACHECO, L. (2004), *Diário Remendado*, Dom Quixote, Lisboa.
- (1977), “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor”, em: *Textos Malditos*, capa e ilustrações de Henrique Manuel, Afrodite, Lisboa, pp. 17-48.
- VIEIRA VEIGA, M. A. (1977), “Depoimento duma Angolana”, em: Pacheco, L., *Textos Malditos*, capa e ilustrações de Henrique Manuel, Afrodite, Lisboa, pp.129-152.

Rodrigo Leonardo de Sousa Oliveira
Instituto Federal Catarinense, Campus Camboriú
(Estado de Santa Catarina, Brasil)
rodufop@yahoo.com.br

O Bandoleirismo nas antigas capitanias de Minas Gerais e de Pernambuco

América Portuguesa, século XVIII

Resumo:

O objetivo deste trabalho é apresentar os principais resultados de nossa pesquisa sobre o universo do bandoleirismo na antiga América Portuguesa, principalmente nas capitanias de Minas Gerais e Pernambuco no século XVIII. Ao final, defenderemos a premissa de que a aglomeração destes bandidos nas respectivas localidades deveu-se, dentre outros fatores, pelos impactos da famosa “Lei da Boa Razão” (tentativa de ruptura com os ideais centralistas da coroa).

Palavras-chave: América Portuguesa; bandoleirismo; Lei da Boa Razão; violência coletiva; redutos de dominação bandoleira.

Abstract:

The “bandoleirismo” in the old captaincies of Minas Gerais and of Pernambuco (Portuguese America, XVIII century)

The objective of this work is to present the main results of our research on the universe of “bandoleirismo” in ancient Portuguese America, mainly in the captaincies of Minas Gerais and Pernambuco in the 18th century. In the end, we will defend the premise that the agglomeration of these bandits in their respective

localities was due, among other factors, to the impacts of the famous “Law of Good Reason” (attempt to break with the centralist ideals of the Crown).

Keywords: Portuguese America; banditry; Good law Reason; collective violence; stronghold of bandolier domination.

O trabalho a seguir terá como objetivo primordial apresentar os resultados de nossa pesquisa de doutoramento e pós-doutoramento sobre o universo do bandoleirismo na América Portuguesa desenvolvidos, respectivamente, na Universidade Federal de Minas Gerais (2010-2014) e Universidade Nova de Lisboa (2016). Em linhas gerais, a nossa tese de doutorado sistematizou as ações dos bandoleiros em Minas Gerais no século XVIII, e as relações destes bandidos com membros das elites locais. Aos poucos, apuramos as nossas discussões teóricas sobre a questão do mandonismo e sobre os impactos da chamada “Lei da Boa Razão” na aglomeração de bandoleiros nos trópicos lusitanos.

Inicialmente, apresentaremos como se deu a busca por fontes nos arquivos brasileiros e portugueses, algo que se iniciou na nossa graduação em História e cuja busca foi sistematizada e organizada em banco de dados mais recentemente em nossos estudos de pós-doutoramento (elaboração de um inventário sobre os respectivos bandoleiros). Iniciamos a nossa empreitada pelo Arquivo da Torre do Tombo. Tínhamos em mãos a famosa obra organizada por Caio César Boschi intitulada *Fontes primárias para a história de Minas Gerais em Portugal* (BOSCHI: 1998) referência para os historiadores que buscam se iniciar nas pesquisas em Portugal. Nessa obra, deparamo-nos com um inventário bastante interessante a respeito da documentação sobre as Minas e que está sob a custódia dos arquivos e bibliotecas portuguesas. As informações ali contidas ainda guardam uma incrível atualidade, não obstante a obra datar do ano de 1998 (em sua segunda edição, a mais atualizada). O resultado da pesquisa foi relativamente gratificante. Aventuramo-nos não apenas pela documentação

de Minas, mas de toda a América Portuguesa através de relatos que viessem a dar luz sobre o que foi, de fato, o fenômeno dos bandos armados na colônia. Finalizada essa etapa de estudos na Torre do Tombo, buscamos novos horizontes para a nossa pesquisa. Em nossa primeira reunião com o professor Tiago dos Reis Miranda, historiador do Centro de História de Além-Mar (CHAM), optamos por tentar alargar o nosso objeto empreendendo pesquisas no Arquivo Histórico Ultramarino, sediado na Calçada da Boa Hora, nas proximidades da velha Belém. Assim, deparamo-nos com uma imensa gama documental que nos levou a repensar os rumos de nosso trabalho. Há, nessa instituição, uma base de dados por palavras-chave que lhe permite ter acesso a todo o conjunto documental de interesse do pesquisador. Basta escolher a região que queira pesquisar – África, Brasil, Oriente, Portugal e Rio da Prata e iniciar a pesquisa pelo sistema de busca. Assim, o pesquisador terá acesso a todo o volume documental – ementas – de um determinado fundo escolhido.

Foi dessa forma que iniciamos a nossa busca por bandoleiros e salteadores por toda a América Portuguesa. Contudo, antes de qualquer coisa, foi necessário elaborar uma tabela com termos que pudesse facilitar o nosso trabalho. Daí escolhemos temas como *salteadores*, *facinorosos*, *malfeteiros* e *bandidos* como ponto de partida para a pesquisa. De início, uma grata surpresa: tais termos indicou-nos a existência de vários bandos armados espalhados na América Portuguesa, sobretudo nos setecentos. Os termos acima indicados atestaram a presença de quadrilhas de rapina em capitanias para além das de Minas, principalmente em Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Maranhão, Pará, Paraíba e Piauí. Inclusive, tivemos acesso a quadrilhas baladas na época, como os dos “Mombassas”¹, cujos componentes

¹ Arquivo Histórico Ultramarino – Capitania do Piauí, Cx. 9, doc. 29. Carta do [governador do Piauí], Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao rei [D. José], sobre os crimes que se têm praticado no distrito da vila de Campo Maior, por uma parentela chamada dos Mombassas, e solicitando que o ouvidor possa tirar uma única devassa e que os culpados sejam remetidos para Lisboa; AHU-Maranhão. Cx. 14, D. 792. Carta do [governador e capitão-general do Maranhão e Piauí], D. António de Sales e Noronha, à rainha [D. Maria I], sobre uma família de

eram de uma família de criminosos ou dos “malfeitores de Goiana”², em Pernambuco, famosos pela sua crueldade.

Para o estudo dos bandos armados no Brasil, recorremos aos arquivos sediados, principalmente, em Minas e no Rio de Janeiro. Empreendemos uma busca por fontes sobre as ações dos bandos armados especificamente para a capitania mineira. Foram pesquisados os seguintes arquivos: Arquivo Público Mineiro (Belo Horizonte), Arquivo Nacional e Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro). Como análise complementar, aventuramo-nos pela documentação depositada no Arquivo do Museu Regional de São João del-Rei (Minas Gerais),³

criminosos, apelidada de Mombassas, moradores do distrito de Campo Maior, a qual pratica as maiores desordens, espancando, verberando, ferindo, matando, queimando roças e extorquindo gado com sensível dano e escândalo dos bons vassalos.

² Arquivo Histórico Ultramarino – Capitania de Pernambuco. Cx. 105, Doc. 8186. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco] conde de Povolide [Luís José da Cunha Grã Ataíde e Melo], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar] Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as queixas prestadas pelo capitão-mor da capitania de Goiana, Sebastião Correia Lima, referentes, a dois bandos de facinorosos compostos por mamelucos, pretos e outros mestiços que têm feito mortes e assaltos aos moradores daquela região; Id, Cx. 106, Doc. 8205. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], conde de Povolide [Luís José da Cunha Grã Ataíde e Melo], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar] Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as prisões dos facinorosos que matavam e assaltavam em Goiana.

³ O arquivo disponibiliza para consulta as fontes cíveis e criminais da antiga comarca do Rio das Mortes. Esta documentação foi organizada e sistematizada. É possível ter acesso à base de dados desta coleção, que está dividida nos Processos Criminais, Rol dos culpados, Livros de Querelas e os Inventários e Testamentos do século XVIII e XIX. Além dessas fontes, a instituição conta com outras variedades documentais. O projeto Forum Documenta, por exemplo, é resultado de convênios firmados entre a UFSJ, os fóruns de Oliveira, Prados, Itapeerica e Conselheiro Lafaiete e as prefeituras de Prados e Conselheiro Lafaiete, com financiamento da FAPEMIG e do Conselho Gestor do Fundo de Defesa dos Direitos Difusos (CFDD), do Ministério da Justiça, e conta com parcerias de cooperação técnica com o Arquivo Público Mineiro, Arquivo Nacional e Casa de Rui Barbosa. Fruto do trabalho permanente de identificação, conservação,

Casa dos Contos (Ouro Preto/MG) e na Casa Borba Gato –Centro de Apoio às Pesquisas Historiográficas (Sabará/MG). Em geral, coletamos diversas cartas, ofícios, requerimentos, bandos, entre outros que nos possibilitaram reconstituir razoavelmente as ações das respectivas quadrilhas. Os bandos pesquisados foram o da “Mantiqueira” e o dos “sete orelhas”. Outros bandos foram citados ao longo da pesquisa, como os que atuaram nos sertões do Senhor Bom Jesus dos Perdões, área próxima à vila de São Bento do Tamanduá (região oeste da capitania).

Durante a pesquisa, nos baseamos em determinados conceitos produzidos pelas autoras Carla Anastasia e Célia Nonata da Silva quando das suas análises sobre a violência coletiva e a formação das áreas de mando nos sertões da capitania mineira do século XVIII. Em *A Geografia do Crime*, utilizamo-nos dos conceitos de “mandonismo bandoleiro” e “zonas de *non droit*”. O primeiro refere-se às formas, de caráter privado, utilizado por muitos potentados para efetivarem o seu mando em determinada região (Anastasia, 2005: 35-47)⁴. Na comarca do Rio das Mortes, esse fenômeno alcançou fundamentalmente os sertões, conhecidos também como “áreas de fronteiras”. Essas áreas, na concepção de Anastasia, eram regiões onde o poder oficial era menos atuante do que nos centros administrativos – as zonas de *non droit* (Anastasia, 2005: 22-25). Em geral, os potentados utilizavam-se do poder político e do temor para dominar os sertões. Em alguns casos, eles se utilizavam dos serviços de bandos armados para efetivarem o seu mando. Um bom exemplo foi o caso de Manuel Nunes Viana nos sertões do São Francisco. Esse sujeito, líder dos motins que ocorreram

divulgação e pesquisa de acervos judiciais dispersos pelo território antes ocupado pela comarca do Rio das Mortes, o projeto é desenvolvido no Laboratório de Conservação e Pesquisa Documental (LABDOC) do Departamento de Ciências Sociais da UFSJ. Disponível em: <http://www.acervos.ufsj.edu.br/site/fontes_civeis/apresentacaosjdr.html>.

⁴ Sobre o fenômeno das áreas de mando e a formação de motins, ver, também: Anastasia. *Vassalos e rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*. BH, Companhia da Arte, 1998. Anastasia. “Potentados e bandidos: os motins do São Francisco”. *Varia História*, nº9, BH, 1989, pp. 74-85.

nesse sertão, não poupou esforços para manter e alargar os seus domínios por meio das armas e pelo temor que difundia na região.

Em geral, “a grande extensão da comarca do rio das Velhas, que abrangia todo o sertão do São Francisco e os caminhos curraleiros por onde transitavam os rudes sertanejos, facilitava as ações dos régulos, dos salteadores, dos quilombolas” (Anastasia, 2008: 572-573). Dessa forma, o mandonismo era um fenômeno que abarcava todas as Minas no decorrer dos setecentos (Anastasia, 1997: 98-107).

Inspirada nos conceitos acima citados, Célia Nonata desenvolveu a ideia da existência de “territórios de mando” em Minas (Silva, 2007: 31-46). Em síntese, esses territórios foram formados graças ao poder que foi adquirindo os potentados nos sertões. Dotados de grande poder político e econômico, esses sujeitos souberam como poucos manejar a seu favor o monopólio das terras e a concessão de várias sesmarias nessa localidade. Por meio da expansão de suas propriedades, muitas vezes de forma ilegal, e do prestígio conferido nas “Gerais”, esses homens formaram grandes fortunas e colaboraram para a diversificação da economia mineira e para a configuração dos poderes locais.

Munidos de todos esses conceitos, elaboramos a ideia da existência dos “redutos de dominação bandoleira” em Minas. Em geral, esses redutos, formados em época e período específico, eram áreas dominadas pelos bandos armados. Ali, cometiam os seus assaltos e outras atividades, como o contrabando. Na comarca do Rio das Mortes, notabilizaram-se os redutos da Mantiqueira (área de domínio da quadrilha da Mantiqueira); os de Macacu (área de atuação do bando de contrabandistas liderado pelo “Mão de Luva”, situado na fronteira entre Minas e Rio); os do Senhor Bom Jesus dos Perdões (região onde atuavam várias quadrilhas de rapina) e de São Bento do Tamanduá (reduto dos “sete orelhas”). Havia outros redutos pela capitania, como os que se formaram na década de 1790 na Serra de Santo Antônio de Itacambirucu, comarca do Serro do Frio, palco das ações de vários bandos ligados à rapina, ao contrabando e ao garimpo. Por uma questão metodológica, não analisamos esses redutos.

Nossa tese central esteve baseada nos estudos sobre a “Lei da Boa Razão” (1769). Em síntese, esta lei buscou romper com os direitos

costumeiros no Império Ultramarino Português, estabelecendo a preferência pelas normas escritas, legais (Anastasia: 2002). Este fato feriu os interesses dos grandes potentados e pequenos e médios posseiros, tradicionalmente acostumados com o mandonismo e com o estabelecimento de redes de poder pelos sertões da América Portuguesa. Afastados de seus antigos privilégios, estes indivíduos buscaram no banditismo uma nova forma de protesto social. A rapina, até então mantida em relativo controle, tornou-se uma prática mais cotidiana ao ponto destes bandidos desafiarem o poder central ao manterem “redutos de dominação bandoleira” nos sertões da colônia.

Em síntese, apresentaremos a história dos principais bandos armados de Minas Gerais. Todos agiram nos sertões mineiros, no decorrer da segunda metade dos setecentos. A quadrilha da Mantiqueira compunha-se de mestiços e ciganos. Agia nos sertões da Mantiqueira durante os anos iniciais da década de 1780. Era liderado por um cigano denominado Joaquim de Oliveira, por alcunha “Montanha”. Possuíam engenhosos expedientes, sendo responsáveis pela morte de respeitáveis homens de negócio, como Antônio Sanhudo de Araújo, morador no Sabará. Seus membros acabaram sendo presos e sentenciados no Tribunal da Relação do Rio de Janeiro.

Composta por brancos pobres, escravos, libertos e indígenas, o bando do “Mão de Luva” ocupou-se do extravio ilegal de ouro para o Rio de Janeiro. Em geral, os seus membros procuravam fugir dos registros e dos destacamentos localizados nas proximidades de sua área de atuação – os sertões das Cachoeiras de Macacu. Acabaram sendo presos, inclusive o Luva, e, ao que tudo indica, sentenciados no Tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Consta-se, por meio das fontes coletadas, a participação do então governador das Minas Luís da Cunha Meneses nos contrabandos praticados pelos respectivos bandoleiros.

O bando dos “Virassaias” agia por meio da rapina entre os sertões do São Francisco e Serra de Santo Antônio de Itacambirucu a partir da década de 1780. Segundo a documentação da época, era composto por uma centena de pessoas e comandado por João Nunes Giraldes e sua mulher Mariana de Jesus Mendonça, também conhecida como

a “crudelíssima”. Este bando foi desbaratado apenas no início dos oitocentos. Em geral, assaltavam fazendas e viajantes nos caminhos.

Já nos sertões da vila de São Bento do Tamanduá agiu o bando de salteadores liderado por Januário Garcia Leal, por alcunha o “sete orelhas”. Movido por vingança, o dito bando teria iniciado a sua trajetória de crimes a partir do assassinato de um dos irmãos de Januário, morto cruelmente por sete indivíduos.

Por meio de fontes e obras sobre o assunto, podemos entender que a sua alcunha se explica pelo fato de que Januário, após localizar os seus algozes, teria matado todos e feito um colar com as orelhas – que secara e salgara – dos assassinos de seu irmão. Após a vingança consumada, o dito bando continuou as suas ações. Assim, teriam atingindo à categoria de malfeitores comuns.

Sintetizando, este bando armado pode ser classificado como um claro exemplo de como o reconhecimento da honra e do poder pode desembocar em atos violentos. Em uma sociedade ditada pelo lócus do poder e da afirmação individual, era normal os indivíduos preservarem o seu nome tendo como recurso a violência física.

O sertão pernambucano, como em Minas, era o espaço do mandonismo bandoleiro, dos quilombos, dos bandidos, dos potentados e das quadrilhas de rapina. Área influenciada pelo clima marcado pelo rigor da seca e da violência coletiva, palco de conflitos “envolvendo colonos, padres seculares e missionários, índios ‘do mato’ e até mesmo os aldeados que já inseridos no sistema colonial se tornaram aliados dos portugueses” (Cunha, 2013: 86-87).

Este era o maior problema enfrentado pelos colonos e pela administração pública, pois os nativos eram inconstantes, fugindo do controle da sociedade colonial, ou mesmo dos aldeamentos, os índios adentravam refugiando-se nesses espaços, tentando manter sua autonomia social, causando muitas vezes danos às propriedades e vilas próximas, trazendo pânico aos moradores (Cunha, 2013: 90).

Sintetizando, foi nesses espaços, aparentemente sem lei ou baseado no direito costumeiro, que o poder privado mostrava a sua verdadeira faceta. Kalina Silva, sem considerar a questão do banditismo, assim se expressou sobre a situação dessas regiões:

A conquista do sertão assumiu, assim, um sentido civilizador, pois enquanto região não colonizada, o sertão apresentava-se como a fronteira colonial, significando-se, desde o século XVI, como espaço de mobilidade humana, aproveitado por integrantes da sociedade açucareira tanto como lugar de fuga, quanto como lugar de ascensão social legítima. Assim, durante a fase de conquista, o sertão, fronteira da “civilização do açúcar”, foi representado pelo imaginário dominante das vilas açucareiras como o espaço do que era selvagem, perigoso, mas que também prometia riquezas. O sertão era constituído então pelas vizinhanças não colonizadas da zona do açúcar, as matas marginais que limitavam as áreas de engenhos, as serras onde os índios se refugiavam, assim como pelo semi-árido e a caatinga distante (Silva: 2005).

Assim como em Minas, o sertão pernambucano era apresentado como um local de refúgio para os marginalizados (homens pobres livres) e para os vadios, onde os braços da justiça pouco alcançavam aquelas áreas inóspitas.

A cotidianidade da violência coletiva em Pernambuco era, aparentemente, mais recorrente do que na capitania mineira. O palco das ações desses facinorosos foi principalmente os sertões, formando nessas áreas alguns redutos de dominação bandoleira.

No ano de 1764 as autoridades da Vila de Goiana – área situada ao norte da capitania – descobriram a existência de duas quadrilhas de salteadores e assassinos que estavam a prejudicar o sossego público das pessoas que habitavam a região e localidades próximas. Falava-se que os seus membros eram responsáveis por uma série de latrocínios e assaltos nos caminhos e arredores da vila, causando enorme prejuízo para o comércio e os negócios da capitania de Pernambuco.

O governador da capitania, José da Cunha Grã Ataíde e Melo, o Conde de Povolide, em meio às queixas prestadas pelo capitão-mor da vila de Goiânia, Sebastião Correia Lima, relatava ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, não apenas a existência dos bandos, mas a composição social dos seus membros, compostos por mamelucos, pretos e outros mestiços que têm feito mortes e assaltos aos moradores da região.

Logo que tomei parte deste governo, me representou o capitão mor da capitania de Goyana, Sebastião Correa Lima por carta de 17 de maio, a grande vexação, que padeciam os povos daquele distrito principalmente nos lugares chamado Caricê, e Terra Dura, causada por dois bandos de facinorosos, compostos de mamelucos, pretos, e outros mestiços, que infestavam aquele território, não só com roubos, levando casas à escala, mas também executando cruelíssimas mortes, com tal freqüência, que haviam posto em terror todos aqueles habitantes.⁵

Na capitania anexa do Rio Grande do Norte, a preocupação com os perigos dos caminhos estava presente. O capitão-mor das Ordenanças dos distritos das vilas de Arês e Vila Flor, André de Albuquerque Maranhão Júnior, dono de muitas fazendas de gado, preocupava-se com a sua segurança nas suas empreitadas. Sendo obrigado a grandes jornadas, em razão de negócios e das diligências a que o seu posto militar o obrigava, pedia a mercê de portar pistolas nos coldres, pois passava “por caminhos desertos, cheios de gente facinorosa, malfeitores, que continuamente roubão e tiram a vida aos viandantes”.⁶

O conjunto de relatos apresentados nos leva a deduzir que os membros das quadrilhas pesquisadas, utilizando-se da violência e do temor, estariam dominando boa parte dos sertões pernambucanos, constituindo, como em Minas, alguns “redutos de dominação bandoleira”. Como apresentado durante a pesquisa, os sertões eram dominados pelos poderosos potentados locais e por diversos bandoleiros. Muitas vezes, nessas “áreas de fronteiras”, conhecidas como “zonas de *non droit*”, havia a união entre potentados e bandidos. Por meio dessas alianças, os primeiros mantinham e aumentavam a sua área de mando. Já os bandoleiros preservavam os seus redutos de dominação, por meio dessas redes clientelares e por meio do uso da força e do temor. Em suma,

⁵ Arquivo Histórico Ultramarino – Capitania de Pernambuco. Cx. 105. Doc. 8186. *Da carta do dito acima, com a remessa de 16 presos, que se pegarão.*

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino – Rio Grande do Norte. Cx. 8, doc. 30. *Requerimento do capitão-mor das Ordenanças dos distritos das vilas de Arês e Vila Flor, André de Albuquerque Maranhão Júnior, ao príncipe regente [D. João], pedindo permissão para poder levar armas de fogo consigo quando viajar em suas diligências, por causa dos grandes riscos de assalto e morte nos caminhos.*

o estudo das ações das quadrilhas de rapina possibilitou uma melhor compreensão do fenômeno da violência coletiva e do poder local na América Portuguesa. Além da apresentação desses bandos armados, foi possível visualizar o alcance do bandoleirismo nos “trópicos”, mesmo que o nosso objeto tenha se circunscrito a Minas.

Por fim, o dado mais fundamental para a nossa pesquisa. A constatação de que a “Lei da Boa Razão” (1769), ao ferir os interesses locais, permitiu a ascensão definitiva dos bandos armados na América Portuguesa, especialmente em Minas e em Pernambuco. Esta lei, criada com o objetivo de limitar os direitos costumeiros tradicionalmente internalizados na América Portuguesa, permitiu a criação de novas formas de ação coletiva enquanto reação aos objetivos normatizadores da coroa portuguesa. O banditismo seria uma nova forma de protesto social. Antigos potentados e pequenos e médios posseiros viram no bandoleirismo uma forma eficaz de fazer valer os seus interesses. As relações políticas anteriores, pautadas na negociação, não mais surtiavam os efeitos desejados. Os bandos armados sinalizaram justamente o fim desta interação, e uma reação aos objetivos centralistas da coroa. O bandoleirismo na colônia foi, portanto, uma clara intenção de ruptura com a coroa.

Referências bibliográficas

- ANASTASIA JUNHO, C. M. (1989), “Potentados e bandidos: os motins do São Francisco”, *Varia Historia*, nº 9, Belo Horizonte, pp. 74-85.
- ANASTASIA JUNHO, C. M. (1997), “Extraordinário potentado: Manuel Nunes Viana e o motim de Barra do Rio das Velhas”, *Lócus*, v. 3, nº 1, Juiz de Fora, pp. 98-107.
- ANASTASIA JUNHO, C. M. (1998), *Vassalos e rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*, Companhia da Arte, Belo Horizonte.
- ANASTASIA JUNHO, C. M. (2002), “A Lei da Boa Razão e o novo repertório da ação coletiva nas Minas setecentistas”, *Varia Historia*, nº 28, Belo Horizonte, pp. 29-38.

- ANASTASIA JUNHO, C. M. (2005), *A geografia do crime: violência nas minas setecentistas*, Ed. UFMG, Belo Horizonte.
- ANASTASIA JUNHO, C. M. (2008), *Um exercício de auto-subversão: rebeldes e facinorosos na Sedição de 1736*, em: Resende, M., Efigênia, L. de, Vilalta, Luiz C., *História de Minas Gerais*, Autêntica, Belo Horizonte, v. I, pp. 567-584.
- BOSCHI, C. (1998), *Fontes primárias para a História de Minas Gerais em Portugal*, Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte.
- CUNHA CHAGAS da, E. M. (2013), *Sertão, sertões: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino, 1759-1798*, Dissertação (mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional) – UFRPE, Recife.
- SILVA NONATA da, C. (2007), *Territórios de mando: banditismo em Minas Gerais, século XVIII*, Editora Crisálida, Belo Horizonte.
- SILVA VANDERLEI, K. (2005), “As representações do sertão no imaginário barroco açucareiro entre os séculos XVI e XVIII”, em: *Simpósio Nacional De História*, 23,
- SILVA, Kalina Vanderlei. As representações do sertão no imaginário barroco açucareiro entre os séculos XVI e XVIII. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23, 2005, Londrina. Anais... *História: guerra e paz*. Londrina: ANPUH, 2005. CD-ROM.

Vergílio Ferreira revisitado

Gabriel Borowski
Uniwersytet Jagielloński
gabriel.m.borowski@gmail.com

(Des)Aparição: Vergílio Ferreira na Polônia

Resumo:

O presente artigo tem por objetivo identificar e analisar referências à obra do escritor português Vergílio Ferreira (1916-1996) na imprensa polonesa, constituindo, desse modo, a primeira abordagem do problema da recepção da obra do autor na Polônia.

Palavras-chave: literatura portuguesa do século XX, tradução literária, recepção da literatura portuguesa na Polônia.

Abstract:

Vergílio Ferreira in the Polish press

This paper aims to identify and analyse references to the work by the Portuguese writer Vergílio Ferreira (1916-1996) in the Polish press. It is the first approach towards the issue of the reception of his oeuvre in Poland.

Keywords: 20th century Portuguese literature, literary translation, reception of the Portuguese literature in Poland.

Um século depois do nascimento do autor (1916) e duas décadas depois de seu falecimento (1996) – ou seja, num período bastante propício para celebrações da obra vergiliana e reconhecimento de

sua presença em vários espaços culturais – devemos afirmar, com muita tristeza, que no caso da Polônia, Vergílio Ferreira é um escritor totalmente desconhecido pelo público leitor. A sua ausência se evidencia não apenas por um número insignificante de pessoas que marcaram a tradução polonesa do romance *Aparição*, lançada em 1979, como “lida” no site *Lubimyczytac.pl* (equivalente polonês da rede de catalogação social Goodreads)¹, mas também pela falta de uma página em polonês dedicada ao autor na maior fonte de informação nos dias de hoje a Wikipédia². Verificamos igualmente que não há nenhuma referência ao autor em *Leksykon pisarzy świata: XX wiek* (Dicionário dos escritores do mundo: século XX) (Leksykon, 1993), tampouco em *Literatura świata: encyklopedia PWN* (Literatura do mundo: enciclopédia da Editora Científica Nacional) (Literatura, 2007).

Ainda que trabalhos nacionais focados especificamente na literatura portuguesa, como a monografia de Ewa Łukaszuk (2000, 45-51: 87-93), apresentem Vergílio Ferreira de uma forma bastante abrangente, as menções ao autor em obras de referência geral, destinadas a um público mais amplo, são extremamente escassas. Em *Pisarze świata: słownik encyklopedyczny* (Escritores do mundo: dicionário enciclopédico) (Pisarze, 1999: 200) Ferreira é mencionado de forma bastante sucinta: “escritor português; ligado ao existencialismo; romances psicológicos impregnados de pessimismo (*Manhã submersa* 1954, *Aparição* 1959, ed. polonesa 1979), diário-caderno de notas sobre atualidades *Conta-Corrente* (vols. 1-4 1981-1989).”³ A entrada reproduz quase literalmente a notícia sobre o falecimento do autor, publicada na revista *Nowe Książki* (Novos Livros):

Faleceu o exímio ficcionista, ensaísta, crítico e tradutor português, Vergílio Ferreira. Autor de dezenas de obras, inclusive *Aparição* (1959, ed. polonesa 1979), romances existencialistas, contos impregnados de

¹ Cf. <http://lubimyczytac.pl/ksiazka/92131/objawienie> – 8.06.2017.

² Verificado em 8 de junho de 2017.

³ Todas as traduções para o português são da responsabilidade do autor do presente artigo.

pessimismo, aclamados diários-cadernos de notas sobre atualidades, escritos nos anos 80. Ferreira nasceu em 1916, estreou como autor de novelas nos anos 40. “Foi um não conformista, mensageiro da liberdade” – disse sobre seu amigo, o presidente da república Mário Soares [sic]. (NK, 1996)

O que se percebe, portanto, é uma redução da obra de Ferreira a um conjunto de dados essenciais, concernentes a apenas alguns aspectos de sua produção, com destaque para o existencialismo, pessimismo e crítica social.

O presente artigo tem por objetivo uma abordagem da presença da obra vergiliana na Polónia e das leituras polonesas realizadas antes da consolidação do discurso crítico simplificador no final do século passado. É importante então salientar que este texto tem uma orientação predominantemente descritiva e procura reconstruir a recepção de Vergílio Ferreira de forma inteligível, ao mesmo tempo em que disponibiliza trechos de fontes primárias em língua portuguesa.

Recepção do romance *Aparição*

O que se identificou como a primeira tradução polonesa de um texto de Ferreira é o conto *A galinha*, vertido para o polonês por Janina Z. Klave e publicado em 1977 como *Kura* (Ferreira, 1977) no volume *Opowiadania portugalskie XIX i XX w.* (Contos portugueses dos sécs. XIX e XX), editado pela Wydawnictwo Literackie (Editora Literária) com sede em Cracóvia. Dois anos mais tarde, a mesma editora lança o primeiro – e, como se verificará, o último – romance do autor na Polónia: *Aparição*, traduzido por Ireneusz Kania (Ferreira, 1979).

O volume contém um breve posfácio de Janina Z. Klave, no qual a pesquisadora apresenta o romance dentro de um contexto mais amplo da totalidade da produção do autor. Klave realça sua dimensão existencialista enquanto elemento transcultural e afirma que “embora a obra deste escritor seja fortemente ambientada na realidade portuguesa, sua mensagem humanista e filosófica lhe atribui um

significado que concerne a todos os seres humanos, universal” (Klave, 1979: 171).

Ainda que a publicação pareça não ter despertado muito interesse, sua recepção crítica é comprovada por duas resenhas.

O texto de Krzysztof Mazowski (1980), intitulado *W poszukiwaniu celu życia* (Em busca do objetivo da vida), foi publicado em 1980 no jornal de Varsóvia *Słowo Codzienne* (Palavra Diária). Dada a orientação ideológica do periódico – uma revista de índole expressamente católica, embora não reconhecida oficialmente pelo episcopado polonês –, a resenha se concentra na dimensão espiritual do romance, fazendo uma leitura do enredo na chave da experiência religiosa do protagonista. Quando Mazowski discute as particularidades da escrita existencialista, ele sublinha que “um escritor contemporâneo português, Vergílio Ferreira, talvez tenha conseguido todos os recifes deste gênero literário, oferecendo ao leitor uma obra madura e equilibrada”. Ele afirma também que “fugindo de Deus, Albert [sic] ao mesmo tempo O procura, pois o que é negar incessantemente sua existência, se não uma procura Dele”.

A segunda resenha (Komorowski, 1980), editada no mesmo ano na influente revista *Nowe Książki*, revela uma leitura muito mais atenta, consciente de um contexto cultural e histórico mais abrangente. Seu autor, Adam Komorowski – ele mesmo tradutor de literatura hispano-americana e também de alguns poemas portugueses (num volume de Egito Gonçalves [1979] editado junto com Marek Baterowicz) – rejeita a interpretação existencialista, apresentando uma abordagem pós-imperialista da imagem de Portugal na obra de Ferreira.

Convém mencionar que Komorowski inicia seu texto de uma forma bastante violenta, apresentando sua visão sobre a situação da literatura portuguesa na Polônia nos fins dos anos setenta do século passado:

Uma leitura de *Bibliografia da literatura traduzida para o polonês 1945-1976* não deixa a menor dúvida: a menos conhecida das literaturas europeias na Polônia é a literatura portuguesa. À vista de nove títulos traduzidos do português (...) até a literatura islandesa parece uma potência. Os últimos anos têm trazido alguns livros que – por razões justificadas,

a meu ver – não chamaram a atenção dos leitores e dos críticos. O processo de reconhecimento da produção contemporânea de Portugal está ainda numa fase inicial, portanto não é de se estranhar que as editoras por enquanto andem às cegas.

No entanto, o autor da resenha reconhece e enfatiza que Vergílio Ferreira, por sua vez, “apresenta o melhor lado da literatura portuguesa”. Komorowski distancia-se, como já se disse, da linha de leitura recorrentemente sublinhada no caso de *Aparição*, chegando a afirmar que:

a crítica portuguesa, suscetível de caracterizações filosóficas precipitadas e pouco significativas, chama esta etapa [anunciada por *Aparição* – G.B.] fenomenológico-existencialista. É uma opinião enganosa, porque a criação de Ferreira escapa às categorias extraliterárias.

Rejeitando a visão existencialista sobre o conteúdo do romance, o autor da resenha propõe uma outra interpretação da ideia que lhe dá título, situando-a no plano da consciência da decadência da cultura portuguesa:

O processo de amadurecimento do personagem, sua aparição, consiste precisamente em tomar consciência da calada perplexidade de um passado grandioso perante um presente insignificante. É como chegar a Cracóvia e perceber que só sobrou um liceu situado no Col[li]gium Maius, e todo o resto é apenas património interessante só para turistas.

Komorowski procura explicar o significado cultural da transformação do Colégio do Espírito Santo no Liceu Nacional de Évora recorrendo a uma comparação hipotética com o prédio mais antigo da Universidade Jaguelônica de Cracóvia. Para fechar com uma observação ainda mais contundente, ele acrescenta: “Os portugueses, ao civilizarem metade do mundo, não repararam que ao longo de três séculos levaram seu próprio país à ruína”.

Ainda que ambas as resenhas sejam manifestamente positivas, não se conseguiu identificar quaisquer outros comentários sobre o romance.

Traduções do conto *Carta*

Apesar de uma recepção crítica relativamente modesta, como se pôde ver, a presença de Vergílio Ferreira na imprensa polonesa perdurou por mais alguns anos devido a um caso curioso que interessa apresentar.

Em 1981, o conto *Carta*, de 1976 (Ferreira, 2008), traduzido por Zdzisław Reszelewski (Ferreira, 1981a), é publicado na importante revista *Przyjaciółka* (Amiga), editada até hoje e orientada sobretudo para o público feminino. Curiosamente, poucos meses mais tarde o mesmo conto é lançado novamente, desta vez na tradução de Andrzej Różycki, no semanário local *Fakty* (Fatos), publicado em Bydgoszcz (Ferreira, 1981b).

O fato da retradução do mesmo texto de um autor pouco (re)conhecido em um intervalo de apenas alguns meses é uma ocorrência bastante singular. Comparando as duas traduções com o original, percebe-se uma série de diferenças lexicais e estilísticas (p.ex. a versão de Różycki é mais arcaizante) que sugerem que são textos elaborados por duas pessoas diferentes (e não pelo mesmo tradutor sob dois nomes), bem como um conjunto de semelhanças que evidenciam que os dois textos foram feitos a partir do mesmo original.

Cotejando-os com o texto em português, no entanto, nota-se que este original não foi o conto em língua portuguesa. Em ambos os textos, há escolhas lexicais coincidentes, mas que não se explicam à luz de um original. Vejamos o trecho:

Essa tarefa, deixo-a aos que vierem depois. De tudo, ficou-me apenas esta voz humilde que ouço, que ouço.

– Se voltares – tu o dizias (Ferreira, 2008: 220).

Nas duas traduções, a mesma passagem aparece como:

Dzisiaj przekazuję je młodszemu pokoleniu. Teraz absorbuje mnie tylko jeden problem. Ty i twoje pytanie:

– Czy wrócisz? (Ferreira, 1981a)

Dzisiaj ja przekazuje je idącemu na zmianę pokoleniu. Mnie zaś teraz, z tego wszystkiego, co było mi dane w tej umowie, w[z]ruszasz tylko ty i twe pytanie, które do dzisiaj dźwięczy mi w uszach:

– Czy wrócisz? (Ferreira, 1981b)

Nas duas versões polonesas, suprimiu-se a parte final da fala do narrador (“voz humilde que ouço, que ouço”) e a frase “tu o dizias”. Aparecem, no entanto, elementos que não correspondem ao original português: a mesma palavra *pokolenie* (geração) substituindo a perífrase “os que vierem depois”, dois verbos – *absorbować* (absorver) e *wzruszać* (comover) – com uma conotação semelhante (animar, causar empolgação) em vez um simples “ficou-me”, e a repetição *ty i twoje pytanie* (tu e tua pergunta). Aliás, note-se também que a pergunta *czy wrócisz?* (será que voltas?), nas versões em polonês, substitui uma frase hipotética no original (“se voltares”).

Uma situação semelhante se verifica em outros trechos. Vejamos apenas mais um exemplo: “Tanta coisa aconteceu e eu recorde e eu recupero não talvez bem na lembrança, não talvez, mas num apelo indistinto e longínquo e angustiante como o silêncio desta noite.” E agora as traduções: “Tyle wody upłynęło od tej pory, ale pamięć moja zachowała i ożywia wszystko w tę długą, poruszającą duszę swą ciszą godzinę nocy; wzywam ciebie.” (Ferreira, 1981a) (Tanta água passou desde aquele tempo, mas minha memória guardou e anima tudo nesta longa hora da noite que move a alma com seu silêncio; eu te chamo) e “Tyle wody upłynęło od tego czasu, ale w ten długi, ciszą wzruszający duszę, czas nocy pamięć moja ochrania wszystko i ja wołam cię” (Ferreira, 1981b). (Tanta água passou desde aquele tempo, mas neste longo tempo da noite que comove a alma, minha memória protege tudo e eu te chamo).

Infelizmente não foi possível identificar a língua do original das duas traduções polonesas. As expressões ausentes do original de Ferreira, mas utilizadas em ambos os textos – como “tanta água passou desde aquele tempo” no trecho supracitado – não são específicas para nenhum idioma em particular. O autor da primeira versão polonesa, Zdzisław Reszelewski, traduzia de várias línguas europeias e não

européias, e no que diz respeito ao segundo tradutor, não se conhecem outros trabalhos dele.

Porém, o que se afigura como única pista possível é o fato da supressão da parte final (grifada) do trecho “Olho o frêmito das estrelas sobre a aridez fria da terra. E penso: «Qualquer coisa vai acontecer de misterioso e grande, qualquer coisa miraculosa se anuncia **como a vinda de um Deus**»” (Ferreira, 2008: 221, grifo meu). Uma vez que em ambas as traduções polonesas a passagem termina com “Coś, co musi się zdarzyć” (Algo que acontecer) (Ferreira, 1981a) e “Coś powinno się stać!” (Algo acontecer!) (Ferreira, 1981b), ou seja, sem nenhuma referência a “um Deus”, mas com a ideia de alteração súbita e iminente (uma revolução?), o texto de origem dos contos em polonês poderia ser a tradução russa.

Se pretendermos responder à pergunta de por que o mesmo texto foi traduzido duas vezes e publicado no mesmo ano numa revista conhecida e com grande difusão (*Przyjaciółka*), e depois num semanário com alcance muito mais local e que não costumava lançar muitas traduções de obras estrangeiras (*Fakty*), pode-se levantar uma hipótese baseada em dados biográficos relacionados ao autor da primeira versão. Reszelewski nasceu em 1943 em Mogilno, perto de Bydgoszcz. Depois de ter vivido em várias cidades polonesas, em 1973 ou 1974 mudou-se para Bydgoszcz, onde permaneceu até sua morte em 1983 (cf. Pruss, Borawska, Pastuszewski, 2016: 203). Em 1981 – ano da publicação das duas traduções – recebeu o prêmio literário da revista *Fakty*. Parece, portanto, bastante provável que as duas versões polonesas tenham sido feitas não apenas a partir do original na mesma língua, mas também com base no mesmo exemplar do texto, utilizado primeiro por Reszelewski, um tradutor já reconhecido e com vastas conexões nos meios literários do país, e depois por Różycki, ligado ao periódico local.

Observações finais

A última referência a Vergílio Ferreira na imprensa polonesa, para além da notícia da morte já citada, aparece em 1990 num pequeno texto

intitulado *Nagrody pań* (Prêmio das senhoras), publicado na revista *Tygodnik Powszechny* (Semanário Popular) (TP, 1990) e dedicado ao Prix Femina, um prêmio literário atribuído na França desde 1904 para autores de língua francesa, e desde 1985 para autores estrangeiros traduzidos para o francês. Em 1990, o autor estrangeiro galardoado foi Vergílio Ferreira com *Matin perdu*, ou seja, a tradução francesa de *Manhã submersa*, romance publicado originalmente em 1954, ou seja, quase quatro décadas antes. A pequena notícia termina com a observação:

Uma ficção densa, lírica e ao mesmo tempo contida. Vergílio Ferreira (...) é em Portugal um escritor reconhecido, de alta posição na hierarquia literária de seu país. Patrick Kéchichian no jornal *Le Monde* (...) estranha que as senhoras do júri de premiação “Fémina” tenham escolhido um livro antigo. Será que não sabem o que foi publicado e quando?

Ainda que o texto reconheça e sublinhe a qualidade da obra do autor, importa notar – para além de seu (insuportável!) tom machista, evidente no título e na última frase – o fato de que o autor da notícia não se refere à presença da obra de Ferreira na Polônia, comentando apenas o reconhecimento no exterior do autor de “um livro antigo”. Assim, em menos de uma década, portanto, Vergílio Ferreira caiu no esquecimento. Resta apenas torcer para que renasça neste novo milênio.

Referências bibliográficas

- Leksykon (1993) = *Leksykon pisarzy świata: XX wiek*, Fundacja “Literatury na Świecie”, Warszawa.
- Literatura (2007) = *Literatura świata: encyklopedia PWN*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- NK (1996) = *Nowe Książki*, 5, p. 72.
- FERREIRA, V. (1977), “Kura”, em: Chabasińska, K., Chabasiński, W., Klave, J.Z. (eds.), *Opowiadania portugalskie XIX i XX w.*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, pp. 261-267.
- FERREIRA, V. (1979), *Objawienie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

- FERREIRA, V. (1981a), "List", *Przyjaciółka*, 23, p. 10.
- FERREIRA, V. (1981b), "List", *Fakty*, 37, p. 6.
- FERREIRA, V. (2008), "Carta", em: idem, *Contos*, Bertrand, Lisboa, pp. 219-222.
- GONÇALVES, E. (1979), *Sny w kamieniu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- KLAVE, J.Z. (1979), "Posłowie", em: Ferreira, V., *Objawienie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, pp. 168-171.
- KOMOROWSKI, A. (1980), "«Objawienie» Vergilio Ferreiry", *Nowe Książki*, 20, pp. 61-62.
- ŁUKASZYK, E. (2000), *Współczesna proza portugalska: tematy, problemy, obsesje (1939-1999)*, Universitas, Kraków.
- MAZOWSKI, K. (1980), "W poszukiwaniu celu życia", *Słowo codzienne*, 109, p. 4.
- Pisarze (1999) = *Pisarze świata: słownik encyklopedyczny*, wyd. 2 zm. i rozsz., PWN, Warszawa.
- PRUSS, Z., BORAWSKA, H., PASTUSZEWSKI, S. (2015), *Bydgoski leksykon literacki*, Stowarzyszenie Andrzeja Szwalbego Dziedzictwo/Margrafesen, Bydgoszcz.
- TP (1990) = „Nagrody Pań”, *Tygodnik Powszechny*, 50, p. 8.

Jerzy Brzozowski
Uniwersytet Jagielloński
jerzy.brzozowski@uj.edu.pl

O dilema metafísico da *Aparição*

Resumo:

O autor analisa o “escândalo” da *Aparição*, constatando que a irreligiosidade do livro deixou de escandalizar o público já dez anos após a sua publicação. O dilema metafísico, o de “instalar o homem nos aposentos divinos” tornou-se com o decorrer do tempo algo natural; por outro lado, a geração “pós 1968” não compreende (e muito menos partilha) a ética heróica do existencialismo que aceita a vida infeliz mas nobre em nome dos princípios humanistas. Mais, no horizonte atual, no qual o facto de apregoar uma ideologia com demasiado fervor é considerado como um excesso, o comportamento do protagonista na fase final do romance poderia parecer um ato de violência. Todavia, na opinião do autor, o romance de Vergílio Ferreira conserva sem dúvida um grande valor literário.

Palavras-chave: Vergílio Ferreira, existencialismo, catolicismo, geração 1968.

Abstract:

Methaphysical dilemma of Vergílio Ferreira's *Aparição*

The author of this paper analyses the “scandal” of the novel *Aparição*, which was flagrant at the end of the 50s of the 20th century but only ten years later, in 1969, its “irreligiosity” was regarded as inoffensive. The metaphysical dilemma of the novel, which aims to put the man in God's position, became, with the passage of time, something rather obvious. On the other hand, the post-1968 generation does not understand and accept the existentialist ethics of the “noble infelicity” for the sake of the humanist principles. Curiously enough, the fervor

of the hero's engagement in preaching the necessity of atheism at the end of the book could be considered nowadays as an act of violence. Nevertheless, Vergílio Ferreira's novel has not lost its great literary value.

Keywords: Vergílio Ferreira, existentialism, Catholicism, 1968 generation.

*Os homens morrem e não são felizes.
Albert Camus, Caligula, 1958*

*(...) o não ser é impensável,
não cabe na nossa mente.
Vergílio Ferreira,
Invocação a meu corpo.*

Diz o próprio Vergílio Ferreira, num posfácio de 1969, sobre o seu romance mais conhecido: “Coube a este livro a sua fracção de novidade e a sua fracção de escândalo” (Ferreira, 1959/1979: 253). A novidade, decerto, foi ligada aos dilemas existenciais desse texto que se inscreve na vasta corrente do existencialismo europeu no auge do sucesso da mesma. Passaram-se décadas desde o momento da sua publicação, é legítimo pois perguntar: será que os dilemas existenciais daquele tempo ainda são os nossos? Senão (e no meu entender, em boa parte já não são), o que faz com que a *Aparição* continue a ser um grande romance?

Antes de tentar de responder a essas perguntas, vale a pena lembrar da maneira mais breve possível a trama do romance. O narrador, recém nomeado professor de Liceu de Évora e poeta com dois volumes publicados, vem a essa cidade bastante abalado após a morte do seu pai. O pai, médico respeitado, era muito importante para ele, não só em termos de afeto, mas também de ideias racionalistas que o filho partilhava. Esta morte é um choque que catalisa uma “aparição”, só depois denominada de tal modo; mas vamos deixar falar o livro:

Então bruscamente ataca-me todo o corpo, as vísceras, a garganta, o ab-surdo negro, (...) a estúpida inverosimilhança da morte. Como é possível?

Onde a realidade profunda da tua pessoa, meu velho? (...) Vejo, vejo, céus, eu *vejo* aquilo que te habitava e eras tu e *sei* que isso não era nada, que era um puro arranjo de nervos, carne e ossos agora a apodrecerem (...).

Deus está morto *porque sim*. A imortalidade morreu *porque sim*. Não foi bem, meu velho, porque me ensinaste a história da terra e do homem e dos bichos (...) não foi por isto. Foi porque Deus se me gastou. (...) Sei que ele está morto, porque não cabe na harmonia do que sou. (...) Como não cabem as anedotas da infância, que já não têm graça nenhuma (...).

Por enquanto sinto a evidência de que sou eu que me habito, de que vivo, de que sou uma entidade, uma presença total, uma necessidade do que existe, porque só há eu a existir, estou aqui, EU, este vulcão sem começo nem fim, só actividade, só estar sendo, EU (...). Ora este “eu” é para morrer. (Ferreira, 1959/1979: 41-42)

O pai do Alberto tinha um amigo em Évora, o médico Moura: eis que Alberto se torna familiar da casa dele, a começar pela sua filha Sofia, a quem ajuda com o latim, a sua filha caçula, a superdotada Cristina que com apenas sete anos toca piano, a maravilha, e a Ana, casada com o rico mas bastante simplório agricultor Alfredo Cerqueira. Tem ainda o amigo da família Chico, um engenheiro culto que também leu as poesias do Alberto, mas não concorda com as suas ideias. E finalmente o discípulo do Alberto e primo do Chico, o Carolino, chamado Bexiguinha. A Sofia, a Ana e o Carolino deixam-se influenciar pelas ideias do Alberto sobre a urgência de se viver a vida em plena consciência de que só temos esta, e que outra não existe¹. As aulas de latim com a Sofia tornam-se um caso amoroso, mas a irmã mais velha dela também é visivelmente fascinada pelo Alberto, senão

¹ Destes “seguidores” seus o Bexiguinha inquieta o Alberto desde a segunda conversa pelas suas ideias esquisitas sobre a morte como fonte do poder do assassino, o que leva o narrador ao comentário seguinte: “Eu, porém, não queria ‘envenenar-te’, ao contrário do que depois se afirmou. (...) Não te pregava a morte, Bexiguinha. Pregava-te a vida, mas a vida iluminada até às suas últimas raízes. Ver não é um erro. O que acontece é que nem todos os olhos aguentam: a cegueira que aí nasce vem dos olhos, não da verdade” (*ibidem*: 112).

porque diria ao professor que a Sofia já teve vários amantes (*ibidem*: 91)? Acontece que a Sofia é uma pessoa indomável, louca na opinião comum, e uma das provas disso é que o caso com o Alberto que evoluía tão bem não lhe é suficiente, ela cede igualmente aos ardores do Bexiguinha. O Alberto afasta-se um pouco, mas não rompe com a família Moura; num dia de Carnaval a comitiva toda vai em dois carros para a cidade de Redondo, onde são recebidos na casa do Bexiguinha. Na volta ocorre um desastre: o Alfredo, que conduzia o primeiro carro, perde o controle do volante, a única pessoa que sofre graves lesões é a pequena Cristina, que apesar de conduzida ao hospital de Évora no carro do Alberto, morre.

Isto é uma tragédia para a família inteira, especialmente para Ana, que não pode ter filhos e investiu todo o afeto na pessoa da sua pequena irmã. Sofia torna-se mais “louca” ainda, vai para Lisboa, volta despejada da pensão das freiras, visita várias vezes o Alberto, não rompendo, no entanto, com o Carolino, que, louco de inveja, a mata. O Alberto ganha o concurso em Faro e deixa Évora onde a vida se lhe torna insuportável.

O argumento do romance é pontuado, como podemos ver, pela sequência de mortes: não três, mas quatro, contando com o suicídio do sementeiro Bailote, que “perdeu a mão para semear”. A família deste culpou o doutor Moura por não ter remediado a sua doença: uma acusação absurda, mas que abalou o bom doutor e a sua família. Esta morte episódica teve no entanto um significado grave e simbólico no desenlace da trama: a Ana adota as duas crianças mais novas de Bailote, mas isto não é tudo: ela converte-se ao cristianismo, escandalizando o Alberto. A pergunta urgente que se nos coloca neste momento é o porquê desta reação do Alberto: há assim dois escândalos, o da receção do romance pelo público, ao qual só vou aludir de passagem, e o escândalo interno, que tratarei de compreender.

O que parece difícil de entender na lógica do romance, e sobretudo na ótica de hoje, é que o Alberto aparece em Évora como um apóstolo da irreligião, um demónio corruptor: mas a sua postura, ou a maneira como é percebida no seu retorno, não harmoniza com a simples declaração “Deus se me gastou”. Na verdade, este Deus supostamente

gasto está no centro de toda a reflexão que o autor nos apresenta através das declarações dos protagonistas ou conversas do narrador com várias pessoas. Estas pessoas são o doutor Moura, o Tomás, o irmão do Alberto, o Chico e a Ana – e o próprio Alberto, obviamente.

O doutor Moura, apesar de ser amigo do pai do Alberto e médico também, portanto formado na mais ‘positivista’ faculdade que havia em Coimbra e conhecedor da teoria da evolução, à primeira vista fica num conflito latente com as suas filhas. Quando a Ana, durante o primeiro jantar na casa dos Moura, ataca o Alberto com um tom de “um prosélito recente ou em crise”, dizendo que entre o primeiro livro dele e o segundo, “dir-se-ia que o seu deus ressuscitou também ao terceiro dia”, o médico irrompe na conversa:

Não, não minha filha, hoje não me levas à discussão. Isso é comigo, sabe? – acrescentou para mim, e continua: “Bem: eu sou religioso, acredito em Deus, em Cristo, no Papa, no dogma, em tudo o que me ensinaram. Mesmo não tenho tempo para pensar mais no assunto. Tenho um Deus para me tomar conta da vida e da morte. Fico com o tempo livre para tomar eu conta dos doentes”. (Ferreira, 1959/1979: 33)

Mas tudo isso se passa num ambiente convivial, sem estragar o bom humor do dono da casa e sem criar o mal-estar doutros comensais. Moura autodefine-se de uma vez por todas, ilustrando apenas a postura da classe dominante, a “dos analfabetos que sabem ler”, como dirá Vergílio Ferreira noutra ocasião²: desta forma o médico assume definitivamente o papel marginal na história, na qual não aparece mais que duas ou três vezes, não merecendo conversa séria.

O Tomás, irmão do Alberto, merece uma conversa, sim: mas também não um papel de destaque na história. O seu caso é porém muito diferente do de Moura: o Tomás não vai à missa, como o seu irmão, e embora se autodefinia como “pobre lavrador” (na verdade é rico e fez um curso superior) é lúcido e diz coisas que não deixam

² “Somos um povo de analfabetos. Destes há alguns que não sabem ler e outros que sabem”. *Conta-Corrente III* (1983), em: Naves, L. (ed.) (2016), *1000 frases de Vergílio Ferreira*, Quetzal, Lisboa, p. 182.

indiferente Alberto, que o questiona. As suas palavras merecem uma cita mais ampla:

Bom, então acho extraordinário que eu esteja vivo. E sinto-me bem *eu*. Mas não me sinto eu sozinho. Outras partes de mim estão em outro lado e são os filhos que dormem, ou os trabalhadores com quem falei, ou a terra que ajudei a trabalhar (...).

– Mas não é isso! É muito diferente! É muito diferente! (...).

– Tu disseste que era diferente, que vermo-nos não era vermo-nos nos outros. Quando a gente sente a sério uma coisa, julga que ninguém mais a sente. Julga-o, porque é difícil exprimir isso que sente. Tu julgas que o velho Deus e a violência estúpida da morte e o milagre da vida nunca entraram nas minhas contas. Entraram. Mas agora são como animais familiares. Durmo bem no meio deles.

– Não é possível! Tu não viste nada! (...) tu não assististe ainda à aparição de ti a ti próprio (...).

Tomás abanou longamente a cabeça:

– Pobre Alberto. Porque não vais tu à missa? É a tua última tarefa (...). Na verdade, nada disseste ainda que eu ignorasse (...). A minha vida é única, é um milagre, como tu dizes. O nada absoluto da morte atordoa. Mas eu sei que para além de mim há a vida e que a vida não morre. Sim, raras vezes vejo isso flagrantemente. Mas quando o vejo não fico cego. Abala-me um pouco, mas acabo por ficar calmo e aceitar. A morte então toma a velha imagem do sono – do sono que se apetece ao fim de um dia de trabalho. (Ferreira, 1959/1979: 136-137)

O diálogo dos irmãos termina aqui, interrompido, e nunca temos a resposta final do Alberto. Mas a sua pergunta inicial merece atenção: “Terás tu... Terás tu achado o que procuro?... essa superação de todas as angústias, de todas as dúvidas? Terás tu visto o absurdo e o milagre, e ficado tranquilo?”, a que o irmão responde num primeiro momento: “Não sei o que queres dizer. Mas tenho a certeza de que não achei o que procuras. Porque, se tu procuras, só tu podes achar” (*ibidem*: 132). Este diálogo enigmático e sereno é um dos pontos fortes do romance: as posições dos irmãos divergem, mas de certa forma sentimos que se completam, já que o Tomás pode ser

até considerado um *alter ego* natural do Alberto: porquê ele é um dos poucos que simpatiza incondicionalmente com o nosso narrador, quem não rivaliza com ele e procura entendê-lo com boa vontade. Mas há um outro motivo de meditarmos sobre este diálogo: a frase “procuro a superação de todas as angústias” parece enigmática, porque de certo modo é – e não é verdade. O Alberto, objetivamente falando, não quer uma solução definitiva, quer procurá-la, mantendo-se em alerta, numa posição incômoda decerto; e aquilo é um motivo do seu orgulho, senão de um sentimento de certa superioridade de índole nietzscheana³.

Mas foi dito que Alberto tem um interlocutor repleto de boa vontade, que é o Tomás. Este não é o caso do Chico, que num primeiro encontro deles parece seu aliado: ele queixa-se que Évora é uma cidade “absurda, reacionária, empanturrada de ignorância e de soberbia. (...) Qualquer iniciativa cultural é logo abafada de desprezo e de banha” e pede ao Alberto a colaboração – uma série de conferências no clube Harmonia (Ferreira, 1959/1979: 38). Mas este projeto falha, porque o Chico em breve deixa de partilhar as vistas do Alberto: por convicção ou por inveja, sendo ele secretamente apaixonado por Ana, esta por sua vez, como se disse, fascinada por Alberto? Mas não: o Chico é materialista, se calhar marxista, ele anima um “Comité de salvação” onde se discute e se lê folhas clandestinas, prepara-se “o homem de amanhã”. Sendo marxista, ele odeia quaisquer divagações sobre angústias metafísicas, sobre a condição humana trágica. Para ele isso parece complicado demais e suspeito. Eis um resumo da conversa dele com o Alberto na casa dos Cerqueira:

³ Uns momentos antes da conversa com o Tomás, ambos fora da igreja, o narrador ouve as cantigas do Natal e dialoga na sua mente com a mãe deles assistindo à missa: “Sim, boa mulher. Mas saberás tu como conheço o teu mundo, agora que o não habito? (...). Sabes tu que coragem cruel é necessária para ouvi-los e permanecer fechado no triunfo do nosso árido destino?” (*ibidem*: 133). Devo concordar com João Moita, quando diz que a angústia existencial do herói vergiliano se caracteriza não tanto pelo “sentimento de perda de uma plenitude havida e recorrentemente procurada (...), mas antes pela assunção trágica da irremediável solidão do homem” (Moita, 2017: 370).

– Ouça, meu amigo (...) É exactamente por isso que nos irrita que alguém nos venha ainda com notícias dos deuses e da água benta. (...)

– Sou materialista! – disse eu.

– Você? Materialista? – Riu Chico. – Essa tem graça.

– Mas o meu materialismo não é o de um pedreiro. (...) Se tivesse deuses para lhes recambiar estes seus bens não me interrogava duas vezes. Interrogo-me, porque a morte é um muro sem portas. (...) Imprevistamente [a Ana] diz-me uma palavra de aplauso:

– Essa é a base última de um verdadeiro humanismo: instalar o homem mesmo nos aposentos divinos.

É uma frase bonita, talvez, mas não fui eu que lhe disse? (*ibidem*: 98-100)

Pois não: a Ana alia-se ao pensamento do Alberto e o Chico é reduzido ao silêncio. Ele, porém, não se dá por vencido e depois de saírem juntos da casa dos Cerqueira, diz ainda: “– Não pense que isto fica por aqui. Você é responsável por tudo quanto acontecer. – Tudo o quê? Encolhi os ombros e desandei” (*ibidem*: 102).

Esta frase do Chico torna-se de certo modo profética, mas a construção da narrativa não é precisamente o que me interessa neste momento. O que realmente parece interessante é que os dois homens se tornem de novo, de certo modo, aliados, quando a Ana, depois da tragédia da família Moura, perde a fé. Quer dizer, a fé humanista, materialista, que enaltecia na citação acima. É interessante descrever mais em detalhe a reação do Alberto, quando encontra a Ana na Sé de Évora e descobre que ela se converteu:

A reação de Carolino, a reação de Sofia, expressariam de algum modo um desastre da minha angústia; mas eu sentia-os ainda ao meu lado (...). Fulminados de maldição, de castigo, eles eram ainda da minha humanidade (...). Destruíam-se com seu protesto, mas recusavam-se a renegar o seu destino, morriam no combate, mas não pretendiam salvar-se fugindo desse combate. Mas Ana fugia, eu o pensava dolorosamente (...). Era impossível que Ana, a bela Ana (...) ignorasse a degradação que eu lhe estava imaginando. (*ibidem*: 208-209)

Alberto pensa **dolorosamente** na degradação da Ana, a degradação de voltar à fé cristã, como se, aos olhos dele, ela fosse um escravo fugitivo que volta ao seu dono, frustrado com a liberdade. Este é o escândalo interno do livro, ao qual eu aludi no início; tanto mais que na sua decisão não interfere uma instituição, no romance não aparece nenhum padre⁴, a decisão da Ana é puramente filosófica, é sua por completo. A Ana, boa aluna do Alberto, degrada-se na *blasfêmia* contra o ateísmo. Alberto, por seu lado, mantém o sentimento da própria superioridade moral, da certeza inabalável, consciente que a sua interlocutora nem sequer merece o seu tratamento humanista e tolerante: “Impossível diálogo (...). Só a minha ‘tolerância’, decerto a minha disponibilidade de procura, de incerteza, de pura aspiração, me permitiam ainda uma permuta de palavras: duas verdades vividas ignoram-se decerto uma à outra ou insultam-se, talvez” (*ibidem*: 210).

A indignação do Alberto é compartilhada pelo Chico, mas o momento de solidariedade dura apenas uns segundos:

– Você sabe a que extremo Ana chegou? – perguntou-me.

– Sei. Tentei já fazê-la reflectir. Inútil.

– Reflectir? Mas ela repete-o a você, ela diz exactamente as suas palavras. (...) falo da sua mixórdia irracional, dos seus sofismas, da sua perversão. (...)

– Ana viu. Foi ela que mo disse. Tentei reconduzi-la: não era aquilo, não era aquilo... Ana regressou. Nunca sonhei regressar. (*ibidem*: 215-216)

Eis, como disse, o escândalo “interno” do romance. Quanto ao escândalo da sua receção nos anos 1950 e 1960 em Portugal, frases como “instalar o homem mesmo nos aposentos divinos” ou mais ainda, a frase “EU SOU” (*ibidem*: 61), escrita com letra maiúscula que alude claramente ao nome do Deus no livro do Êxodo (E 3, 13, 14),

⁴ Sem contar aquela lembrança grotesca e cheia de ódio da época em que o Alberto ainda era crente por força de costume: “O padre ia à nossa casa e arrotava. Depois soube que tinha filhos” (*ibidem*, p. 89).

decerto eram suficientes para escandalizar o público e as autoridades políticas da época. Mas o tempo passa, e curiosamente, esses escândalos, de tão repetidos, gastaram-se, como diria o autor, perderam a capacidade de abalar as mentes; mais curiosamente, o próprio Deus não se gastou, como se pode verificar, entre outros, na obra do ateu assumido José Saramago.

*

Pois não: a história escandalosa já não parece tão escandalosa assim; o próprio autor reconhece-o no seu *Posfácio* (Ferreira, 1959/1979: 253), apenas dez anos depois da publicação do livro, quanto será isso verdade na época atual? Como o tempo passa, a geração de hoje não é mais, se calhar, capaz de compreender “o sentimento trágico da vida”, ou a “vida no mal-conforto”. São dois conceitos, respectivamente, de Miguel de Unamuno e de Albert Camus, os autores que Vergílio Ferreira conhecia sem dúvida alguma, especialmente o segundo, autor da novela *La Chute* onde aparece o conceito da vida no mal-conforto (1956), e da peça de teatro *Calígula* (1958), com aquela frase central, “os homens morrem e não são felizes”, que poderia ser o mote da *Aparição*, visto que nele se resume o ato da tomada de consciência de si próprio, que é o ponto de partida da reflexão do narrador. Pois, quando o narrador diz, pensando no Carolino, “sê feliz, moço. Ou sê infeliz, que é forma mais nobre talvez de felicidade” (Ferreira, 1959/1979: 172), um Carolino de hoje não ia entender de que se trata. Porque o existencialismo foi, se calhar, a última época heróica. Exigia-se heroísmo no pensamento filosófico, na proposta ética do existencialismo: talvez porque o choque da segunda guerra mundial estivesse ainda tão vivo. A postura nobre (e infeliz) era a seguinte: o homem não precisa mais de Deus, nem por isso ele deixa de ser homem; as exigências éticas não mais lhe são impostas por qualquer instância, muito menos pela tradição religiosa: o homem aceita-as pela livre escolha de ser decente; esta é a lição da *Peste* de Camus. Ora, a nossa época não é heróica. O sentimento trágico da vida, a infelicidade nobre já não atraem, bem pelo contrário: alguns

anos atrás vi nas ruas de Lisboa uma propaganda dizendo: “Morrer de amor já não se usa. Use a camisinha”.

Mas isto não é tudo. O fervor do Alberto e do Chico, que se escandalizam com a “degradação” da Ana, hoje em dia já tem algo de indecente, senão ridículo. Porque há muitas verdades, cada um tem a sua verdade. Se a Ana se tivesse declarado uma adepta de Hare Krishna, da igreja Universal de Deus ou uma lésbica, criticar a sua decisão não seria mais permitido. O mote da nossa época é, a partir da revolta parisiense de 1968, “Proíbe-se proibir”. E não só proibir: não é permitido apregoar com demasiada insistência a sua verdade, o que fazem o Alberto e o Chico: «Il y a violence dès que je parle à l'autre» (Há violência desde que eu falo ao outro), diz Jacques Derrida no seu Manifesto para a hospitalidade, de 1997. A frase é paradoxal, embora digna de máxima atenção em vários contextos da vida de hoje. Mas no caso que nos interessa, dir-se-á com toda certeza: o tratamento de Alberto e de Chico para com a Ana, hoje em dia, deveria ser considerado como um ato de violência.

Assim sendo, vamos dizer que o livro de Vergílio Ferreira já está ultrapassado e não merece, hoje em dia, mais interesse que *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno ou *Calígula* de Camus, obras que de facto já não lemos há bastante tempo?

Ora, um romance não é apenas a mensagem filosófica. Relendo a *Aparição*, fiquei autenticamente comovido com a cena da morte da pequena Cristina, sem pensar no que me ocorria ou se o existencialismo do autor parecia já ultrapassado. Fiquei triste com a história da Sofia, mulher independente, que não tinha o que fazer na Évora ou na Lisboa dos anos 1950. Fiquei cheio de admiração com a maneira como o autor, através do narrador Alberto, seu *porte parole*, faz uma outra vida, cria uma família que provavelmente desejava ter mas não tinha⁵, escreve frases num estilo que nos importa, das quais talvez não

⁵ Considero que vale a pena citar, neste contexto, um trecho da correspondência que tenho mantido com o filho adotivo do autor: “Meu pai ressentiu-se muito quando os pais emigraram para o outro lado do mundo. Tinha convivido com um tio bisavô padre (...) e aprendendo a missa e responsório em latim antes de frequentar a instrução primária, quem tomava conta deles eram duas tias terríveis

tivesse sido capaz nas situações da vida real. Porque a literatura não é apenas uma mensagem, é a magia da procura do tempo perdido, do tempo nunca vivido mas que poderia ter sido vivido, que é a essência de cada grande romance.

Referências bibliográficas

- CAMUS, A. (1956), *La Chute*, Gallimard, Paris.
- CAMUS, A. (1958), *Caligula*, Gallimard, Paris.
- COUTINHO, A. P., PIRES de LIMA, I., MATOS FRIAS, J., COSTA LOPES, J. (eds.) (2017), *Vergílio Ferreira. Escrever e Pensar, ou O Apelo Invencível da Arte*, Âncora, Lisboa.
- DERRIDA, J. (1997), *De l'hospitalité*, Calman-Lévy, Paris.
- FERREIRA, V. (1959/1979), *Aparição*, Livraria Bertrand, Lisboa.
- FERREIRA, V. (1969, 1979), "Posfácio", em: idem, *Aparição*, Livraria Bertrand, Lisboa.
- FERRIERA, V. (1969), *Invocação ao meu corpo*, Portugália, Lisboa.
- FERREIRA, V. (1983), *Conta-Corrente III*, Livraria Bertrand, Lisboa.
- KASPRZYKOWSKI, V. (2017), carta inédita a Jerzy Brzozowski (11 de maio de 2017).
- MENESES, P. (2017), "O peso de estar vivo segundo Vergílio Ferreira e Gonçalo M. Tavares", em: Coutinho, A. P., Pires de Lima, I., Matos Frias, J., Costa Lopes, J. (eds.) (2017), *Vergílio Ferreira. Escrever e Pensar, ou O Apelo Invencível da Arte*, Âncora, Lisboa.

– um espectro familiar muito desequilibrado. Ao contrário dos irmãos “queria ser alguém”, queria estudar. E para pessoas de poucas posses como era o caso e hábito por todo o país naquela época começar os estudos pelo Seminário era a porta aberta para outros voos. A ida para o Seminário onde estava internado no tempo de aulas era outro afastamento e trambolhão familiar. As marcas que existiriam datariam desta época e não do regresso dos pais. (...) como vê respondo com uma razoável quantidade de pormenores e tive muito prazer em fazê-lo, mas em nada lhe digo sobre características psicológicas de meu pai, nem direi. Ele só faleceu há 21 anos, a sua memória ainda está muito presente e é meu dever preservar as intimidades” (Carta do Dr. Virgílio Kasprzykowski de 11 de maio de 2017).

- MOITA, J. (2017), “No final era o Verbo e não havia Deus: a palavra absoluta de Vergílio Ferreira e Herberto Helder”, em: Coutinho, A. P., Pires de Lima, I., Matos Frias, J., Costa Lopes, J. (eds.) (2017), *Vergílio Ferreira. Escrever e Pensar, ou O Apelo Invencível da Arte*, Âncora, Lisboa.
- NAVES, L. (ed.) (2016), *1000 frases de Vergílio Ferreira*, Quetzal, Lisboa.
- UNAMUNO, M. de (1912), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Editorial Renacimiento, Madrid.

Ricardo Rato Rodrigues
Queen Mary University of London
r.ratorodrigues@qmul.ac.uk/errequatro@gmail.com

Mudança: a dimensão política da obra de Vergílio Ferreira como estratégia contra o trauma

Resumo:

Este artigo visa explorar a significância da dimensão política da obra de Vergílio Ferreira, em especial o seu romance *Mudança* (1991) e o conto *O Jogo de Deus*. A problemática política da obra do autor é tema complexo e pouco explorado, não só devido à sua complexidade na articulação de uma posição política de rejeição de *ideologias teleológicas*, mas também devido à sua incompreensão e afastamento por parte da corrente estética vigente na época, o Neo-Realismo. Contudo, a sua importância não pode ser descurada ou menosprezada, em especial tendo em conta a sua visão existencialista de liberdade e de como se apresenta como solução para o trauma da ditadura salazarista, quer a nível individual ou coletivo.

Palavras-chave: Vergílio Ferreira, trauma, existencialismo, teleologia, ideologia.

Abstract:

Mudança: the political dimension in Vergílio Ferreira's works as a strategy against trauma

This article aims to explore the importance and significance of the political dimension of the work of Vergílio Ferreira, in particular, his novel *Mudança* (1991) and his short-story *O Jogo de Deus*. The political dimension of the author's work is a complex theme, not only because of its complex articulation of a political

position that rejects *teleological ideologies*, but also because of the attitude of the main aesthetical discourse of the time, Neo-Realism, which seemed to reject and ignore Ferreira's work. However, its importance cannot be overlooked, especially taking into consideration its existentialist vision of liberty and how it can be configured as an answer for the trauma of Salazar's dictatorship, both on an individual and collective level.

Keywords: Vergílio Ferreira, Trauma, Existentialism, Teleology, Ideology.

Grande parte da expressão literária no espaço português pós-25 de Abril é, de uma maneira ou de outra, uma reação contra o trauma cultural coletivo resultante do totalitarismo do regime do Estado Novo.

Entenda-se aqui trauma cultural como nos é proposto por Jeffrey C. Alexander:

[C]ultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways. (Alexander, 2004: 1)

As diferentes manifestações desse trauma tomam forma mais expressiva nas obras de, entre outros, Saramago (a problemática de um passado opressivo e imperial) ou de Lobo Antunes (a problemática colonial). São vários os escritores e movimentos literários que encetam um diálogo, uma dialética estética, com esse *horrendous event* da ditadura salazarista, embora nenhum com tanta veemência e ênfase como o movimento Neo-Realista, ancorado numa perspetiva nos antípodas ideológicos do regime vigente.

É do ceio do movimento neo-realista que as primeiras obras de Vergílio Ferreira vão sair, cheias ainda da estética política natural ao movimento, que se vai diluindo ao longo da sua obra, mas também da consciência social que nunca abandonará.

Não obstante, do ponto de vista da crítica literária, a obra de Vergílio Ferreira parece passar ao lado dessa necessária reflexão mais

profunda acerca do impacto e significância dos seus romances e contos para o panorama cultural e político português de então. O impacto da sua obra parece, especialmente como abordagem ao trauma (coletivo e individual) do fascismo, ter sido negligenciado. Arrumada e arquivada na gaveta do Existencialismo, a sua obra foi para aí remetida sem um esforço de compreensão da extensão e significância desse mesmo Existencialismo para outras dimensões, como por exemplo a política.

De facto, a vertente política é uma questão algo problemática na sua obra. Não porque as ideias em si sejam dificilmente explicáveis ou controversas, mas sim porque as circunstâncias sociopolíticas e a maneira como estas interferem na receção da sua obra, impediram uma compreensão mais alargada.

Em *Conta-Corrente*, Vergílio Ferreira dá conta desta incompreensão, este silenciamento: “(...) na realidade todo o meu país cultural me obriga tacitamente a estar calado. (...) As minhas relações com esse país do meu país são na realidade intrigantes” (Ferreira, 1993: 15).

Sem dúvida, a sua famosa quebra com o movimento neo-realista, uma quebra não só estética, mas também política, contribuiu certamente para este silêncio a que se vê remetido.

No entanto, este silêncio parece ser também uma atitude de distanciamento perante um panorama de polarização política. Jeffrey C. Alexander, escrevendo sobre outro contexto (o das décadas de 30 e 40 do século XX), dá-nos conta desta aparentemente inevitável polarização consequente de um evento traumático:

It was in the context of this breakdown of representation that (...) revolution, whether fascist or communist, emerged as compelling frames (...). Against a revolutionary narrative of dogmatic and authoritarian modernism on the Left, there arose the narrative of reactionary modernism, equally revolutionary but fervently opposed to rationality and cosmopolitanism. (Alexander, 2012: 39)

No contexto português, embora este tenha também sido o processo que permitiu a ascensão do Estado Novo, assiste-se, no pós-25 de

Abril a uma inversão que vê o neo-realismo exacerbar a narrativa de esquerda ao ponto de se tornar, também ela, reacionária.

O pensamento de Vergílio Ferreira, embora nunca de direita, mas devido a nuances incompatíveis com a rigidez estética do neo-realismo, assume-se de certa forma isolado, o que apenas acentua o seu silenciamento e afastamento destas narrativas dominantes. Contudo, este afastamento não representa um ignorar do problema desse *breakdown of representation* identificado por Alexander. Pelo contrário, a obra de Vergílio Ferreira parece incorporar de forma decisiva essa mesma quebra de representação na sua estética existencialista, adotando uma rejeição de ambos os modelos (fascista e comunista), abraçando os temas comuns aos escritores existencialistas da época; o absurdo existencial, mas também a afirmação de liberdade total perante um destino programado (quer seja de retrocesso ou de progresso). É precisamente nesta rejeição de destinos teleológicos que a originalidade do seu pensamento político toma forma, mas é também aqui que essa mesma originalidade se vê rejeitada.

Mesmo depois da evidente falência do modelo comunista e da necessidade da procura de outras coordenadas ideológicas, ainda que de esquerda, o alinhamento político de Ferreira não se torna mais popular entre os círculos culturais, que parecem continuar presos a um modelo de comunismo soviético:

Por exemplo: não estou de modo algum já a salvo de que um cabotino me diga em público (...) que sou um “escritor muito mau, de terceira ou quarta categoria”. (...) O problema político funcionou decerto nos 30 últimos anos (...). Mas esse problema esgotou-se, sobretudo após a perestroika. (Ferreira, 1993: 15)

Na dicotomia fascismo-comunismo das letras nacionais parece não ter havido espaço para a memória daqueles que, apesar de partilharem o objetivo, não partilharam do método. Ferreira é então visto como um “traidor” dos princípios do neo-realismo, por se afastar da linha mais chegada ao Partido Comunista.

Numa das suas entradas em *Conta-Corrente*, escrita já depois da Revolução, Ferreira manifesta o seu mal-estar com o processo

de memória seletiva que parecia existir num certo discurso público e intelectual: “Bau-Bau desatou a falar do medo no tempo do fascismo. (...) Então este comuna não se afligiu com o medo no tempo do PREC? (...) Decerto devo ao pícaro um ódio incansável desde há 30 anos (...). Logo então, porque eu era um “traidor” do neo-realismo (...)” (Ferreira, 1993: 23-24).

Descontentamento este que também se aplica à memória da censura, que certamente muito contribuiu para o ignorar da sua ideia política:

(...) ninguém fala da censura comunista que actuava ferozmente entre-meada àquela. (...) Em todos os centros de decisão, nos jornais, nas revistas, nas livrarias e editoras nacionais ou estrangeiras, nos encontros de café, ela decidia, passava palavra, destruía uma reputação literária (...). É esta uma censura que ainda funciona, embora já quebrada dos rins e dos artelhos. Já não convence satisfatoriamente a não ser os retardados mentais, mas ainda é persistente, canina e musculada. (Ferreira, 1993: 26)

Paradoxalmente, é esta quebra com o neo-realismo, contribuidora para o silenciamento do seu pensamento político, que permite também o seu desenvolvimento pleno e a sua originalidade.

Contudo, não é fácil explicá-la, nem para o seu autor. Ancorada numa defesa acérrima da democracia e ao mesmo tempo de uma rejeição total de qualquer *teleologia*, a sua posição encontra também incompreensão na própria esfera política mais moderada, como nos relata acerca de um episódio com Mário Soares, então Presidente da República:

(...) proferi (...) que a morte das ideologias era um bem por não haver uma que justificasse nova guerra. No regresso ao hotel para o almoço (...) Mário Soares reprovou o meu parecer pela razão de que a ideologia democrática ou da liberdade não estava morta e que apenas o estavam as ideologias totalitárias. (...) E anotei para mim que havia ali um pequeno equívoco. Porque a democracia com liberdade não é uma ideologia, mas a abertura (...) a todas elas, mesmo a algumas totalitárias como

o comunismo. Mas se a democracia aceita todas as verdades, é porque não existe nenhuma delas. (...) A democracia com liberdade é portanto o reconhecimento de que as ideologias morreram. A democracia é o caldo de todas elas para que possam existir, já que não o podem cada uma por si. A democracia não é uma ideologia, mas a única possibilidade de existência da sua não-existência. (Ferreira, 1993: 16-17)

A rejeição da dimensão teleológica das filosofias políticas impede-o de se enquadrar numa ideologia. Para ele, ideologia significa isso mesmo, um *telos*, algo que Vergílio Ferreira parece apresentar como o problema político fundamental. A existência de um *Telos*, levará logicamente a uma ideia (ideologia) opressora.

Em termos do posicionamento da sua obra em relação ao trauma da opressão ditatorial, a rejeição do seu enquadramento em narrativas teleológicas configura-se como uma libertação do destino trágico (ou progressivamente glorioso) que informou a produção literária de então. Ferreira parece, então ser conhecedor da paradoxal armadilha das narrativas teleológicas: “The end point of a narrative defines its *telos*” (Alexander, 2012: 59).

É aqui que, em termos políticos, Ferreira articula as ideias de Sartre, reafirmando a sua posição Existencialista no conceito da “existência da não existência”, fundamental para a sua ideia de liberdade. Assim, ao deferir o futuro para um *telos* proveniente de uma ideologia política, esse mesmo *telos* vai ocupar o lugar existencial que deveria pertencer à agência humana, bloqueando a liberdade plena. Então, só a *não-existência* de uma ideologia vai permitir uma existência humana livre.

That there is a want, a void, in human reality is clear. Yet, strange though it may sound, external reality is also enveloped in a void; otherwise negation and interrogation were impossible. Contrary to Hegel, M. Sartre maintains that being is, non-being is not. (...) This void can isolate him from his past, and therefore from his essence (...). A man can hold up his past to himself as an object, can nihilise it. He can, while still in the present, project himself into the possible future. He can effect a rupture not merely with the world, but with himself, and the permanent possibility of so doing is called liberty. (Dempsey, 1950: 39-40)

Da mesma forma que rejeita teleologias políticas, Ferreira mantém a ideia de agência humana livre do Existencialismo Sartreano e as suas consequências, articulando-a com a experiência democrática.

Assim, a falta ou ausência de uma agência humana (ou da consciência dela) parece ser a principal falha que Ferreira encontra nas ideologias políticas, sobretudo as mais totalitárias e teleológicas, que delegam a um líder, a um ideal, a um partido, a responsabilidade moral e ética que cabe ao indivíduo, que cabe a cada um de nós.

O Jogo de Deus

O seu conto *O Jogo de Deus* parece espelhar esta mesma ideia. Relatando a ascensão ficcional de uma ideologia, com traços totalitários, Ferreira apresenta-nos um narrador que, embora participante ativo no movimento político, se encontra na prisão, condenado à morte pelo segundo líder do movimento (apesar de ter sido o seu melhor amigo) por com ele ter discordado.

O conto descreve o desenrolar do movimento, remanescente dos processos e recuperação material e social dos países afetados por esses traumas coletivos culturais descritos acima por Alexander:

Emergia agora da poeira das ruínas, de face suja, braços partidos, o meu país desgraçado. E imediatamente, como praga de ratazanas, saltando do escuro de todos os buracos, caíram sobre os destroços quadrilhas de politiqueiros. Radicais, Progressistas, Tradicionais, Legitimistas, Independentes, Vanguardistas, Históricos (...). (Ferreira, 2008: 64)

O tom é obviamente irónico na forma como compara os emergentes movimentos políticos (a maior parte teleológicos) a ratazanas, já para não mencionar o uso depreciativo do substantivo “politiqueiros”. Contudo, a ironia não serve aqui de elucidação crítica, mas de aviso.

Com o desenrolar do conto, assistimos ao crescimento do movimento do qual o narrador faz parte e à nomeação do seu líder, Filipe, que denominam de *Chefe*.

Seguidor de Filipe, o narrador descreve a tentação de transferir a sua responsabilidade individual para este chefe: “E penso que a sedução de um Chefe, o gosto de obediência, vem do incômodo que nos dá o peso de nós próprios” (Ferreira, 2008: 68).

Aqui está então exemplificada a problemática anteriormente exposta, quando a existência teleológica de uma ideologia começa a ocupar o lugar existencial (e a responsabilidade moral) do indivíduo.

O movimento toma as rédeas do poder, e prontamente glorifica o processo de ascensão, característica comum de narrativas teleológicas, quer de esquerda quer de direita, no processo de solidificação da sua legitimidade autoritária: “Às seis da madrugada (...) empalmámos o poder. Foi coisa demasiado fácil para ser brilhante, a não ser nos anais que fizemos publicar” (Ferreira, 2008: 69).

Contudo, é claro que esta transferência da responsabilidade do poder causa apenas uma existência de aparências, um poder baseado em símbolos e não na verdadeira liberdade ética individual: “Filipe apareceu fardado, mas fardado de nada, como competia a um verdadeiro Chefe, e disse apenas (...) que o país tinha enfim um governo, uma doutrina, um destino de liberdade e glória” (Ferreira, 2008: 70).

O absurdo da expressão “fardado de nada” denota uma existência falsa, baseada num nada central à existência da figura principal da nova teleologia política que a forma.

Começa-se então a formar o regime totalitário de Felipe (nome que se configura como metonímia para identificar líderes autoritários como Salazar, Estaline, Mussolini, etc.). Este novo regime usa então essa transferência do poder para expandir, através de propaganda, a sua própria existência, afastando assim a consciência ética dos indivíduos da sociedade: “Filipe, deste modo, instalou-se maciçamente nos olhos, nos ouvidos, no estômago de cada um” (Ferreira, 2008: 70).

A remoção de agência individual humana potenciada pelo totalitarismo é apresentada como tão invasiva que se torna na própria corporalidade do indivíduo. Esta corporalidade parece lembrar ao leitor que a existência deste tipo de ideologia teleológica tem também consequências materiais e não apenas abstratas.

Uma certa resistência começa a formar-se quando, nem mesmo o narrador afeto ao regime parece estar livre de uma consciência individual, apesar de ainda presa a uma ideia de destino teleológico: “[E]u inventara Filipe em grandeza e majestade, para me salvar do vexame da minha sorte mesquinha” (Ferreira, 2008: 72).

É este despertar da consciência individual para a sua responsabilidade moral que ilumina o narrador acerca do erro da sua filosofia política.

Mudança

Porém, se em *O Jogo De Deus*, a sua ideia política aparece já mais desenvolvida, parece encontrar-se a sua génese no romance *Mudança*, escrito em 1949, anos antes das obras da consagração existencialista das quais é exemplo máximo *Aparição*, publicado precisamente 10 anos mais tarde, em 1959. É neste romance que ele se começa a afastar das ilusões teleológicas do neo-realismo e o título serve também de metáfora para o seu próprio desenvolvimento artístico.

No prefácio, Eduardo Lourenço dá conta da importância deste romance não só para o conjunto da obra de Ferreira mas também para as letras portuguesas.

Mudança – título profético como todos os que vêm à hora que designam – é um livro que abre caminho através da sua própria construção, caminho que é ruptura ou, em todo o caso, desconfiança em relação à luz excessivamente clara que banhava então o nosso universo romanesco. (...) De maneira um pouco simplista mas significativa, viu-se neste romance a passagem de uma atmosfera neo-realista, rarefeita pela obsessão ideológica, à aventura literária de cunho existencialista (...). (Ferreira, 1991: 9-10)

Para Lourenço, é precisamente neste romance que o cunho artístico (e a correspondente ideia política) se começam a condensar:

Entre o romance como consciência crítica do mundo alargada até à visão “dialéctica” requerida pelo neo-realismo e a expressão nua da pulsão

inconsciente às raízes sociais que hipoteticamente exprimem, Vergílio Ferreira efetuará a síntese que o seu génio próprio consentia. (Ferreira, 1991: 11-12)

Nele, acompanhamos uma família de pequeno-burgueses trans-montanos que é abalada pela crise económica causada pelo crash da Bolsa Americana. A mudança que se segue é não só a mudança económica, mas também uma mudança de perceção na mentalidade de Carlos, personagem principal.

Após o suicídio de um abastado homem de indústria na vila onde vivem e do suicídio do seu próprio pai, ambos vítimas da crise económica, circunstâncias sob as quais não têm controlo, e de uma aproximação falhada às esferas políticas da vila (que entretanto se vão tornando mais extremistas, ao ponto de existir em alguns a defesa de Hitler), após as notícias devastadoras e desanimadoras da Guerra (Segunda Guerra Mundial), Carlos apercebe-se, através da influência do seu irmão, do absurdo teleológico que move o mundo:

No silêncio da manhã a voz firme de Pedro erguia, pedra a pedra, sistemas políticos, filosóficos, morais. Parava um instante, deixava que no edifício erguido embatesse um vento de renovação. E outra vez, pedra por pedra, sistemas, leis, doutrinas, ruíam miseravelmente, no entulho histórico. De novo os homens levantavam uma harmonia de ideias coroada de eternidade; de novo um destino cego de águas subterrâneas lhes escavava a segurança. (...) Na voz calma de Pedro, impérios ruíam, uma luta de morte precedia todas as mudanças, no silêncio da ordem universal um súbito clamor de guerra (...). (Ferreira, 1991: 166)

Este constante, e inevitável, vaivém, aliado ao reveses e desilusões de Carlos, despertam em si essa consciência existencialista que parece espelhar a consciência existencialista do autor. Assim, Carlos (como também Vergílio Ferreira) vão entrar em rota de colisão, nunca conciliada, com o progresso (ou retrocesso se pensarmos que o Salazarismo ia ainda jovem por alturas do aparecimento deste romance) político e social do seu país.

Carlos apercebe-se então da sua agência e da importância da sua responsabilidade ética individual. Diz-lhe Pedro: “Conhecendo a sua sorte, o homem pode dominá-la, libertar-se. O processo de libertação não acaba. Penso que vencendo as resistências e um momento somos definitivos para esse momento” (Ferreira, 1991: 167).

Crucialmente, para Vergílio Ferreira, a rejeição de qualquer *telos* não significa o caos e absurdo total. Antes, o *telos* final do homem, a morte e a consciência dela, é a única verdadeira força de mudança. É através da certeza da sua inevitabilidade que o homem pode agir e existir em plenitude e liberdade, não delegando a uma ideologia a sua responsabilidade de escolha e o seu dever cívico da escolha política do seu momento histórico, com todas as suas consequências. E é nas palavras de Carlos que isto se torna claro:

E sempre assim, sem parar, sempre assim, sempre a mudança. (...) Se luto é para um fim. O que fizer será um meio para atingir-lo. Mas trepado ao fim, eu descobrirei nele apenas um meio para atingir outro fim, que será por sua vez apenas um meio e assim ao infinito. Quando apontássemos à idade de ouro, a meta seria um sinal de morte. Mas a minha coragem só chega até ao FIM. Ao único.

– Faze da tua vida a história do mundo. (Ferreira, 1991: 177)

Assim, parece então claro que, para Vergílio Ferreira, a única forma de combate político, quer seja contra as forças totalitárias do fascismo, do comunismo ou mesmo do capitalismo, passa pela assunção pessoal da responsabilidade do trauma coletivo, num afirmar de agência humana por detrás das decisões políticas. Só através desta assunção da responsabilidade individual ética no processo democrático, é que o(s) trauma(s) resultante(s) de regimes totalitários podem ser efetivamente afastados, num processo catártico que tanto tem de político como de simplesmente humano.

De forma fulcral, a importância desta sua configuração política não pode ser menosprezada, como evidenciado por Eduardo Lourenço:

Não foi pouca a audácia moral de Vergílio Ferreira ao instaurar – ou reinstaurar, a partir de uma ausência que era pior que o esquecimento

– a aventura romanesca como monólogo metafísico, levando-o aos limites de uma exasperação sublime, num tempo que começara a perder o sentido e até a necessidade de uma palavra sociologicamente inquieta e inquietante. (...) Vergílio Ferreira tomou sobre si o risco de evocar sem temor nem cansaço a noite humana intacta, roendo como um cancro fabuloso a lábil ilusão de termos entrado na “terra de harmonia”. (Ferreira, 1991: 12)

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. C. (2004), *Toward a Theory of Cultural Trauma*, em: Alexander, J., Eyerman, R. et al. (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-30.
- ALEXANDER, J. C. (2012), *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, Cambridge.
- DEMPSEY, P. J. R. (1950), *The Psychology of Sartre*, Cork University Press, Cork.
- FERREIRA, V. (1993), *Conta-Corrente: Nova Série. Volume 1*, Bertrand Editora, Lisboa.
- FERREIRA, V. (2008), *Contos*, Bertrand Editora, Lisboa.
- FERREIRA, V. (1991), *Mudança*, Bertrand Editora, Lisboa.

PRINCIPAIS NORMAS DE REDAÇÃO DE *STUDIA IBERYSTYCZNE*

Consultar detalhes em: <http://www.filg.uj.edu.pl/studia-iberystyczne>

1. O artigo (escrito em espanhol ou noutra língua ibérica) deve ser acompanhado por dois resumos (escritos na língua do artigo e em inglês)
2. A extensão de cada um dos resumos não deve ultrapassar as 10 linhas.
3. Nos resumos, devem incluir-se o título (no princípio) e 5 palavras-chave (no final), nas respetivas línguas.
4. O artigo deve conter os seguintes dados pessoais do autor: nome, apelido, direção do correio eletrónico e afiliação académica.
5. Todas as fontes bibliográficas citadas no artigo e publicadas na internet devem aparecer acompanhadas pelos respetivos links ou direções eletrónicas atualizadas à data do envio do artigo.
6. Os artigos devem ser enviados para o seguinte endereço eletrónico:
studia.iberystyczne@uj.edu.pl

Sobre „Studia Iberystyczne”

„Studia Iberystyczne” é uma publicação científica dedicada às línguas, literaturas, culturas e sociedades de Espanha, Portugal e América Latina, bem como dos países onde o espanhol, o português, o catalão ou o galego são línguas oficiais ou cooficiais.

Como tal, centra os seus interesses nos fenómenos relacionados com a filologia em geral, a linguística, a tradução, a literatura, a didática das línguas, etc.

Criada em 1994 na Polónia, com o objetivo de dar a conhecer os frutos das investigações realizadas por hispanistas e lusitanistas polacos e dos seus colegas do mundo hispânico e lusófono, a nossa revista foi publicada, até ao número 6, exclusivamente em língua polaca; a partir do número 7, passou a ser uma revista hispânica e lusófona plurilingue, abrindo também as suas portas aos investigadores hispanistas e lusitanistas polacos fora da Polónia e procurando estreitar a colaboração com vários centros estrangeiros.

About „Studia Iberystyczne” („Iberian Studies”)

„Studia Iberystyczne” is a scientific journal dedicated to the language, literature, culture and society in Spain, Portugal, Latin America and the countries where the Spanish, Portuguese, Catalan and Galician are the official or the co-official languages.

It also focuses its interest in the phenomena related to general philology, linguistics, translation, literature, didactics of language teaching, etc.

Born in 1994 with the idea to make known in Poland the fruits of research by Polish Hispanist and his colleagues of the Hispanic world, until the number 6 this journal was published only in Polish, from the number 7 became to be a Hispanic multilingual publication in order to present the fruits of research carried out by Hispanist from Poland outside this country, and to strengthen collaboration with several foreign institutions.

O piśmie „Studia Iberystyczne”:

„Studia Iberystyczne” to czasopismo naukowe zajmujące się językiem, literaturą, kulturą i zjawiskami społecznymi w Hiszpanii, Portugalii, Ameryce Łacińskiej i w tych krajach, w których język hiszpański, portugalski, kataloński czy galicyjski są językami oficjalnymi lub lokalnymi.

W orbicie zainteresowań pisma znajdują się też zagadnienia teoretyczne z dziedziny filologii, językoznawstwa, przekładoznawstwa oraz problemy związane z dydaktyką języków obcych.

Początkowym celem pisma, które powstało w 1994 roku, było upowszechnienie w Polsce efektów badań prowadzonych przez polskich hispanistów oraz hispanistów zagranicznych. Realizując ten cel do numeru 6 (2007) wyłącznie pismo ukazywało się w języku polskim; od numeru 7 (2008) pismo zaczęło publikować artykuły w językach kongresowych, w celu upowszechnienia za granicą badań prowadzonych przez polskich hispanistów, z zamiarem nawiązania ściślejszej współpracy z ośrodkami zagranicznymi.