



ENSAIO





**O ESPAÇO DO OPRIMIDO NAS LITERATURAS
DE LÍNGUA PORTUGUESA DO SÉCULO XX:
Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho**

Copyright © 2008 by Jurema Oliveira
& União dos Escritores Angolanos

Capa

Jerônimo Navajas

Revisão

Celina Romeu

Design Gráfico e Impressão

Gráfica Imprinta Express

Depósito Legal nº 4471/08

Tiragem: 500 exemplares

1ª Edição: Luanda 2008

Colecção <<Praxis>> nº 10

Todos os direitos desta edição à UEA

Site: www.uea-angola.org

Fax: 222-323205 Telefones: 222-323205/322421

Jurema Oliveira

**O ESPAÇO DO OPRIMIDO NAS LITERATURAS
DE LÍNGUA PORTUGUESA DO SÉCULO XX:
Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho**



União dos Escritores Angolanos

<<Praxis>>



ÍNDICE ■

1. Apresentação	13
2. Introdução	17
3. Vidas Secas	
3.1- Uma viagem marcada pelo sol	21
3.2- Uma caminhada à margem da linguagem	32
4. Gaibéus	
4.1 - Aprendizado e reflexão no mar petrificado	41
4.2 - Tempo para aprender uma nova linguagem	54
5. Terra Morta	
5.1 - Um mundo cindido nos fragmentos da linguagem	61
5.2 - Camaxilo: Terra de estrangeiros	74
5.3 - O não-lugar do mestiço	80
6. Conclusão	
A terra na construção de um novo discurso	84
7. Bibliografia	87





Para Maria do Perpétuo Socorro
e Laura Cavalcante Padilha,
que como mestras me ensinaram
e orientaram.





Na paisagem do rio
difícil é saber
onde começa o rio;
onde a lama
começa do rio;
onde a terra
começa da lama;
onde o homem,
onde a pele
começa da lama;
onde começa o homem
naquele homem*.

* MELO NETO, João Cabral de. “Paisagem do Capibaribe” parte II. In: *O cão sem plumas*. (1975) p. 29.



APRESENTAÇÃO ■

O PACTO ÉTICO DE UMA LEITURA

Os estudos comparatistas, no âmbito das literaturas de língua portuguesa, ganharam força e vigor nas décadas de 1960 a 1990 em nossa diáspora acadêmico-cultural. Mais e mais os pesquisadores se debruçam sobre obras pontuais e/ou movimentos literários afro-luso-brasileiros, a fim de estabelecer entre eles um leque possível de relações, desse modo aprofundando o conhecimento sobre a natureza, ou o traço comum, de diferentes objetos que se valem da língua portuguesa como principal veículo artístico.

Trata-se, em certa medida, de uma ação política e de um pacto ético de resgate de valores por muito tempo obliterados pelo jogo canônico. Representa um movimento pendular que ao mesmo tempo aproxima os objetos artísticos e mostra suas profundas diferenças simbólicas e culturais. Via de regra não é a pulsão de totalidade e de reforço do resgate de valores que sustenta tais estudos, mas tão somente o desejo de encenar uma rede dialógica pontilhada pela costura — ou pelo ponto de cruz — da língua em que as manifestações literárias se expressam. Há, desse modo, um desafio ao cânone pelo qual se rejeita o discurso já instituído das chamadas “obras consagradas” e se procuram os interstícios silenciados de produções que surgiram em espaços periféricos e/ou semiperiféricos, aqui pensando com Boaventura de Sousa Santos. No fundo da cena, encontra-se a muralha do processo colonizador português, eivado de profundas contradições de base que acabam por aproximar o colonizador — historicamente empurrado para a periferia pelos países europeus dominantes — do colonizado, este, sim, na periferia das periferias.

A obra que agora ganha forma de livro, *O espaço do oprimido nas literaturas de língua portuguesa do século XX: Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho*, de Jurema Oliveira, torna-se paradigmática do difícil esforço de, pela via ética, buscar saber “onde começa o homem/naquele homem”, retomando dois versos de João Cabral de Melo Neto, usados pela autora como epígrafe de abertura. E o homem por ela focalizado, egresso das tramas ficcionais de Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho, é “aquele homem” oprimido, marginalizado e sem chão no seu próprio chão. O fio, a tecer os homens representados nesse tapete ficcional, é o fato de todos serem falantes de uma mesma língua, a portuguesa, tão cantada como a pátria de tantos, mas que lhes nega, muitas vezes, o poder da voz.

Todo o esforço interpretativo do presente gesto de leitura se desenvolve no sentido de demonstrar o acumplicimento da autora com a denúncia da impossível relação opressor/oprimido, que se torna mais tensa e intensa quando tem como lugar de encenação o dramático palco do latifúndio e, no caso de Soromenho, o da colonização. Assim, tomando a forma de retirantes nordestinos (*Vidas secas*, 1938) ou de ceifeiros ribatejanos (*Gaibéus*, 1940), ou mesmo de velhos colonos decadentes e negros despossuídos da Lunda (*Terra morta*, 1949), o que se tem são as diversas versões de uma trama histórica semelhante: o homem como um “condenado da terra” (Frantz Fanon), dela excluído pelo perverso jogo do capital e da luta de classes, sempre implacável.

Com a pesquisadora, o leitor percorrerá trilhas geográficas diferentes e diferentes paisagens pelas quais chegará à mesma encruzilhada. Esta tanto se permite representar pela hemiplegia dos arruinados colonos portugueses em Angola e/ou pelos negros sempre “dobrados pela cintura”, como pelo drama dos ribatejanos “envolvidos num nevoeiro de pó e palhas miúdas”, quanto pelos retirantes brasileiros, quase ratos em escuras camarinhãs, e que calcorreiam a dura terra “rachada que escaldava os pés”. Entrecruzando os três corpos romanescos, o corpo do homem oprimido, e zoomorfizadamente desenhado, a projetar-se

na tela da história de nosso tempo, como um entre os muitos animais que povoam a terra.

Não por acaso a principal voz teórica escolhida pela ensaísta é a do pedagogo brasileiro Paulo Freire. Com ele e sua *pedagogia do oprimido*, Jurema recorta os traços da conjuntura opressora que tem como consequência a desumanização, seja dos que oprimem, seja dos que são oprimidos. Chega-se, assim, à impossibilidade de se “pronunciar o mundo”, como postula Freire, cuja resultante mais dramática é a prisão do sujeito à condição de sua própria não-humanidade.

Com os três romances que servem de *corpus* para sua dissertação de mestrado, já agora transformada em livro, a pesquisadora, fazendo eco ao recorte ideológico que sustenta tal *corpus*, declaradamente se acumplicia com a proposta de criação de homens novos que sejam capazes de transformar a velha ordem em um mundo igualmente novo, como postula ainda Frantz Fanon. Desse modo, as narrativas e sua interpretante demonstram querer pactuar eticamente com tais homens novos que, um dia, quando tiverem condições de se libertar das peias a tolhê-los, talvez possam trocar de pele e se fazerem sujeitos plenos de sua linguagem e de sua história, pronunciando a própria liberdade. Só desse modo deixarão de se representar como seres em exílio, estrangeiros em sua própria terra, a exprimirem-se por surdas onomatopéias, calando seus gritos ou grasnando como estorninhos. Quem sabe, os dolorosos cantos dos negros lundas, a ouvirem-se nos longes do posto colonial em *Terra morta*, representem os primeiros sinais, como mostra a autora, desta, ainda hoje, tão esperada e difícil transformação.

Até lá, é seguir o texto competente de Jurema; a sua perseverança em olhar a margem, que muitos dimensionam como sendo um lugar vazio e sem significação, mas que ela sabe ser um espaço onde se agenciam novas produções de sentido. Sem nenhuma vontade de tudo dizer, ela deixa claro, para seu leitor atento, que se recusa a explicar. Todo o movimento de seu texto, cujo fundamento é a intertextualidade, consiste em reunir traços e rastros, pela via da interpretação, sempre contextual.

Jurema Oliveira

Ao recuperar os difíceis caminhos dos gaibéus, dos retirantes e dos homens da Lunda, Jurema Oliveira reafirma, solidária, seu pacto ético com os excluídos da história, para além de dar sua contribuição pessoal para que se possam pensar formas de se reverter o silêncio e a opressão, forjando-se uma “outra educação pela pedra” (João Cabral de Melo Neto). A fala de Sinhá Vitória, sussurrada e a confundir passado e futuro; o olhar raivoso do ceifeiro rebelde; a resistência do soba Xá-Mucuari são índices de que a faca pode vir a cortar, “só lâmina”, ainda Cabral. É disso que Jurema fala, convidando o leitor a percorrer as trilhas, ouvir as vozes sopradas, olhar o olhar, atentar aos cantos. Enfim, reafirmar a esperança.

Concordando com a assertiva de Machado de Assis, pelas palavras inaugurais de Brás Cubas, de que “o melhor prólogo é o que contém menos coisas, ou o que as diz de um jeito obscuro e truncado”, esta apresentadora fica por aqui, pois – e volta a Brás Cubas – “a obra em si é tudo”.

Laura Cavalcante Padilha

INTRODUÇÃO ■

Para definir o espaço no qual se move a pesquisa, precisamos ter em vista as características básicas e o processo evolutivo das literaturas de língua portuguesa, que são bastante diversificados não só pelos pressupostos histórico-culturais em que se es(ins)crevem, como por uma diacronia que apresenta momentos literários diversos no mesmo momento cronológico. A partir de tal constatação, este trabalho pretende realizar-se tomando por base três literaturas: a portuguesa, a brasileira, e a angolana. Assim, o *corpus* compreenderá, no que diz respeito às literaturas brasileira e portuguesa, o romance da década de 1930 no Brasil, representado por *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, e o Neo-Realismo português, que mostra uma nítida influência do romance de trinta, representado por *Gaibéus* (1940), de Alves Redol; no que toca à literatura angolana, pretende-se estudar *Terra Morta* (1949), de Castro Soromenho, visando a um diálogo crítico-literário.

O desenvolvimento dos países periféricos se verifica a partir de uma ótica eurocêntrica, já que a visão que predominou nestes países foi a do colonizador, anulando e excluindo do percurso igualitário diversos grupos sociais. Entre suas várias características, podemos salientar a falta de acesso à educação adequada, base para uma mudança de mentalidade, que submeteu, assim, os trabalhadores rurais, as mulheres, os negros e outros grupos populacionais, ao mundo da marginalização.

No Brasil, apesar de a independência política ter sido formalmente declarada em 1822, todo o século XIX e a primeira metade do XX foram caracterizados pela colonização cultural e econômica. Diante disso, o modo de produção e seu processo espoliador em relação às classes não privilegiadas levaram a conseqüências semelhantes àque-

las visíveis nas colônias portuguesas na África e em Portugal. Em função do exposto e do objetivo básico da dissertação (ler a relação opressor - oprimido) levantamos aqui algumas hipóteses, que poderão passar a assertivas na finalização do trabalho: a relação cidade-campo, a partir de uma política fundiária perversa ou ligada às guerras coloniais, e a relação patrão-trabalhador rural que, por razões históricas nos três países, levou à existência de condições que lembram o feudalismo, transformando efetivamente a relação proprietário/trabalhador rural numa relação latifundiário/colono ou senhor/servo, nas sociedades onde se escreveram as obras objeto de estudo.

A vertente explorada por Graciliano Ramos em *Vidas Secas* pode ser comparada à do trabalhador presente em *Gaibéus* de Alves Redol, tendo em vista que ambos os autores têm como tema a opressão da classe trabalhadora no campo. Em *Terra Morta*, no que toca à proposta ideológica, podem-se encontrar todas as preocupações presentes tanto em *Gaibéus* como em *Vidas Secas*. Castro Soromenho registra a luta do negro pela terra, um mundo de pesadelo, de dor e opressão. *Terra Morta* simboliza agrupamentos humanos fadados à decadência e à morte pelas vicissitudes das lutas de dominação.

Tendo em vista que os temas dos romances em questão giram em torno do conflito de classes, (trabalhador rural versus proprietários de terra; colonizador versus colonizado), buscaremos avaliar em que medida os textos literários dos autores escolhidos discutem a questão do oprimido.

Os fundamentos teóricos se encontram, de um lado, na sociologia da literatura, para a questão da representação da realidade no discurso do texto. A teoria literária fundamentará o estudo deste discurso na sua estrutura interna. Abordamos a estrutura externa e a estrutura interna (por elementos já mencionados) sempre simultaneamente, o que levará à verificação do ideário transformador e crítico das obras que compõem o *corpus* e que, numa visão dialética, dialogam com a sociedade em que estão inscritas, ao mesmo tempo em que, na especificidade do modo de produção estético, tratam de velhas questões com um discurso inovador, contribuindo para o verdadeiro processo unificador e igualitário do indivíduo no universo social e na construção do texto.

Queremos destacar, na bibliografia utilizada, a obra de Paulo Freire, especialmente a *Pedagogia do oprimido*, que nos abriu um grande espaço, possibilitando-nos, principalmente em relação a *Vidas Secas*, trabalhar a relação opressor-oprimido no universo da linguagem. O discurso transformador e formador da consciência humana, de que fala Paulo Freire, se dá, efetivamente, por meio da linguagem construída e escrita por homens que podem “biografar-se, existenciar-se e historicizar-se”¹ num mundo problematizado por eles. Deliberadamente, o indivíduo inscreve-se no mundo na medida em que é um ser de criação e recriação de seus próprios caminhos quando possui uma linguagem reconhecida socialmente.

Em *Vidas Secas*, utilizamos os conceitos de Freire com maior ênfase, pois a narrativa desta obra põe em evidência, metaforicamente, não só a seca que assola o espaço físico, mais precisamente a caatinga, como também a seca interior, que atinge os ‘viveres’ e os deixa “miudinhos, perdidos no deserto queimado (...) sem ânimo” (VS. p.13). Na tentativa de desnudar o universo opressivo onde está inserido, o ‘bruto’ sonha com o dia em que ‘as secas’ desaparecerão e os meninos poderão “falar, perguntar, encher-se de caprichos” (VS. p.24, grifos nossos). Sem dúvida, o tempo de mudança, transformador de opiniões, só será alcançado quando o ‘matuto’ e sua família encontrarem a palavra ideal, que os torne seres ‘visíveis’ num mundo sem a “caatinga”.

Em *Gaibéus*, enfocamos a linguagem a partir do emblema “povo eleito”², que outrora desbravou mares e terras em busca do seu lugar no mundo. Erroneamente, o caminho trilhado pelos portugueses do tempo das descobertas abriu, simbolicamente, uma fenda na história daqueles que desejavam ser grandes em terras alheias, esquecendo de se registrar, concretamente, no pequeno País de origem. Portugal trans-

¹FIORI, Ernani Maria. Prefácio. In: *Pedagogia do oprimido*. (1993) p.10.

² Utilizamos a expressão ‘povo eleito’ em relação aos portugueses como referência ao fato de estes terem introjetado a idéia de colonização como missão, recuperando os Descobrimentos e a formação do Império.

formou-se, desta forma, num ‘Porto de todo o mundo’, repleto de homens sem ‘bússola’.

Em *Terra Morta*, procuramos decodificar o universo opressivo no qual o negro, o mestiço e o branco estão inseridos por meio da desmontagem dos códigos estabelecidos, simbolicamente, na narrativa. Além da obra *Pedagogia do oprimido*, utilizamos nesta parte da dissertação o livro *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1977), de Albert Memmi, que discute a relação colonialista versus colonizado. E, para consolidar a análise crítico-literária do livro *Terra Morta*, utilizamos, também, *Os condenados da terra* (1969), de Frantz Fanon, que denuncia a violência da colonização, geradora do processo de descaracterização do natural da terra, do mestiço, antes mesmo de este obter sua identidade de fato, e do branco, representante dos senhores da colonização.

3. VIDAS SECAS

3.1 - UMA VIAGEM MARCADA PELO SOL

Falo somente do que falo:
do seco e de suas paisagens,
Nordestes, debaixo de um sol
ali do mais quente vinagre:

que reduz tudo ao espinhaço,
cresta o simplesmente folhagem,
folha prolixa, folharada,
onde possa esconder-se a fraude

Falo somente por quem falo:
por quem existe nesses climas
condicionados pelo sol,
pelo gavião e outras rapinas:

e onde estão os solos inertes
de tantas condições caatinga
em que só cabe cultivar
o que é sinônimo de míngua.

Falo somente para quem falo:
quem padece sono de morto
e precisa um despertador
acre, como o sol sobre o olho:

que é quando o sol é estridente,
a contra-pêlo, imperioso,
e bate nas pálpebras como
se bate numa porta a socos³.

Com um discurso comedido, Graciliano Ramos constrói o lugar dos ‘videntes’ do romance *Vidas Secas*. Na impossibilidade de “dizer a sua palavra”⁴, os personagens movem-se no enunciado, vivenciando “situações-

³MELO NETO, João Cabral de. “Graciliano Ramos”. In: *Poesias completas*. (1975) p. 75-6.

⁴FIORI, Ernani Maria. op. cit., p. 13.

limites”⁵ insuperáveis, devido ao grau de descaracterização do grupo. As situações-limites são impostas aos ‘videntes’ para que possam superá-las, pois, sendo consciência de si, o homem se empenha nessa superação. Cabe ressaltar que somente será possível ultrapassar tais situações dentro das relações homens-mundo por meio da ação humana numa realidade concreta, distinta daquela “Planície avermelhada” (VS. p.9), pela qual “os infelizes tinham caminhado o dia inteiro” (VS. p.9). A ação humana, capaz de produzir o dinamismo do movimento dialético gerador da historicização, encontra-se distante de Fabiano, que só repete gestos ancestrais por um condicionamento biológico, numa espécie de destino:

A cabeça inclinada, o espinhaço curvo, agitava os braços para a direita e para a esquerda. Esses movimentos eram inúteis, mas o vaqueiro, o pai do vaqueiro, o avô e outros antepassados mais antigos haviam-se acostumado a percorrer veredas, afastando o mato com as mãos (VS. p.17).

O recurso ao monólogo interior marca a impossibilidade de os sertanejos ocuparem, exemplarmente, o lugar discursivo, isto é, de serem autores e personagens da história escrita por eles no tempo ficcional:

Sim senhor, arrumara-se. Chegara naquele estado, com a família morrendo de fome, comendo raízes. Caíra no fim do pátio, debaixo de um juazeiro, depois tomara conta da casa deserta. Ele, a mulher e os filhos tinham-se habituado à camarinha escura, pareciam ratos (VS. p.17-8).

O homem se inscreve no mundo na medida em que é o ser de criação e recriação de seus próprios caminhos, e passa a julgar o mundo por meio dos seus pensamentos ditos e escritos, desde que as situações-limites

⁵ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. (1993). Para Paulo Freire, as *situações-limites* são impostas aos homens para que possam superá-las. Sendo consciência de si, o homem se empenha na superação dessas *situações-limites*. Tais situações somente serão ultrapassadas dentro das relações homens-mundo, por meio da ação humana numa realidade concreta, lugar das *situações-limites*.

impostas a ele estejam bipolarizadas nas relações homens-mundo, adversas àquelas vivenciadas por Fabiano que “só se dava bem com os animais” (VS. p.19) porque “vivia longe dos homens” (VS. p.19). As marcas do processo enunciativo nos permitem perceber a falta de inscrição da família de Fabiano num mundo socialmente reconhecido. A seca, semanticamente, atingira os ‘vivos’ em todos os aspectos: “Tudo seco em redor. E o patrão era seco também” (VS. p.24). A desumanização secava-os por dentro e por fora, transformava-os em seres miúdos que mastigavam “raiz de imbu e sementes de mucumã” (VS. p.18) para continuar aquela viagem arrastada pela “lama seca e rachada que escaldava os pés” (VS. p.10).

O enunciado, construído a partir do ponto de vista de um narrador onisciente, que passa a palavra aos personagens por meio do discurso indireto livre, reforça a impossibilidade de eles se exprimirem, devido às suas limitações intelectuais e de linguagem. “Ordinariamente a família falava pouco. E depois daquele desastre viviam todos calados, raramente soltavam palavras curtas” (VS. p.11). Numa linguagem metonímica, Graciliano Ramos registra, em *Vidas Secas*, a busca, o sonho do retirante de encontrar sua própria maneira de entrar no universo comum, que abriga “a consciência do mundo”⁶ de que fala Paulo Freire. Sem dúvida, esse caminho permitiria ao ‘bicho Fabiano’ “biografar-se, existir-se e historicizar-se”⁷ para tornar-se homem.

O caminho deliberadamente necessário no encontro da consciência de si e da consciência do mundo se dá na palavra viva, que se torna plena no trabalho, já que “a palavra é essencialmente diálogo”⁸. No caso de Fabiano, a palavra não se concretiza no trabalho, que é mecânico e inconsciente e nada modifica. De acordo com Freire⁹, pode-se dizer que a palavra é, ao mesmo tempo, palavra e ação, expressão e elaboração em comunicação com o mundo, ao qual Fabiano e sua família não pertencem, pois estão reduzidos a bichos, “miudinhos, perdidos no deserto queimado” (VS. p.13).

⁶ FIORI, Ernani Maria. Prefácio. In: *Pedagogia do oprimido*. (1993) p.15

⁷ *Idem, ibidem*, p. 10.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 19.

⁹ FREIRE, Paulo. (1993) p. 78.

A narrativa de *Vidas Secas* guarda um processo doloroso de ‘Mudança’. A busca da construção de um perfil hominizante¹⁰ não se concretiza no tempo narrativo, mas entre digressões e evocações; a voz da enunciação sustenta a ‘luz dura’ de “esperança que alentava” (VS. p.13) os retirantes. O sonho “de dizer e escrever o seu mundo”¹¹ leva Fabiano a pensar que poderia ser o vaqueiro daquela fazenda alheia, ou melhor, “dono daquele mundo” (VS. p.16). Nessa perspectiva, os oprimidos assumiriam o lugar de testemunha de uma história conhecida, vivida por eles, Fabiano e sua família. A consciência humana se forma, concretamente, por meio das palavras, logo, “com a palavra, o homem se faz homem”¹².

A voz da enunciação desloca criticamente a figura do vaqueiro constantemente para o mundo mágico das palavras alheias, quando recupera os pensamentos de Fabiano acerca da ‘sabedoria’ do seu Tomás da bolandeira. “Em horas de maluqueira Fabiano desejava imitá-lo: dizia palavras difíceis, truncando tudo, e convencia-se de que melhorava” (VS. p.22). Num discurso metalingüístico, o narrador registra, em *Vidas Secas*, o conflito interior do retirante na tentativa de movimentar-se, dialeticamente, no mundo mágico da linguagem que, elaborada por ele, lhe possibilitaria inscrever-se historicamente como homem, deixando, desta forma, de ser “uma coisa da fazenda, um traste” (VS. p.23), que “seria despedido quando menos esperasse” (VS. p.23).

De acordo com Sartre, a linguagem-instrumento, resgatada na narrativa literária, propicia o desvendamento do mundo e “especialmente do homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, a sua inteira responsabilidade”¹³. Simbolicamente, a voz da enunciação tece a teia que prenuncia o desaparecimento das *secas* material e espiritual que assolam os ‘viventes’.

¹⁰ De acordo com o Professor Ernani Maria Fiori, a construção de um perfil *hominizante* só se efetiva num mundo humanizado pelo homem, já que a *hominização* não é só processo biológico, mas também histórico, que deve ser escrito por homens dotados de consciência de si.

¹¹ FIORI, Ernani Maria. Prefácio. In: *Pedagogia do oprimido*. (1993) p. 13.

¹² *Idem, ibidem*.

¹³ SARTRE, Jean -Paul. (1993) p. 21.

Desta forma, “quando as secas desaparecessem e tudo andasse direito (...) os meninos poderiam falar, perguntar, encher-se de caprichos” (VS. p.24). O discurso apresentado é, pouco a pouco, fertilizado pelo duro aprendizado dos sertanejos, já que gerações e gerações suplantaram “anos bons misturados com anos ruins” (VS. p.23). Sendo assim, no campo discursivo, seco e monossilábico, crescem os meninos e suas idéias, as quais incomodam Fabiano, impossibilitado de exercer sua *praxis* discursiva. Explicitamente, repreende-os, pois acha “as palavras compridas e difíceis da gente da cidade, (...) inúteis e talvez perigosas” (VS. p.20).

Descaracterizado, o vaqueiro aprendeu a “correr mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante” (VS. p.19), desejando encontrar o fio das idéias. Desprovido da linguagem-inscrição, construída por intermédio da palavra encontrada para “existenciar-se”, Fabiano só se realiza quando enche os ‘cestos’ e distribui “pedaços de mandacaru ao gado” (VS. p.21). Na tessitura do narrado, a fala condutora resgata os pensamentos curtos e fáceis daquele que encontra sua hominização no lombo de uma “égua que não fora ferrada nem levara sela” (VS. p.21).

Então, Fabiano se sente superior, espírito e corpo se integram num heroísmo temporário. Numa escrita poética, o narrador recupera realisticamente, no tempo ficcional, os movimentos animais daqueles que foram estranhamente inseridos num espaço monolítico, o qual ampara os ‘cambembes’. O animal vive uma existência linear, plana, igual; já o homem, dotado de consciência de si, fixa-se num mundo temporal, recriado e transformado constantemente. Para o animal o aqui se resume num *habitat*; para o homem hominizado o aqui se apresenta como a união do espaço físico com o histórico. O que se coloca aqui para o animal serve exemplarmente para Fabiano, não só no capítulo ‘Cadeia’, mas em toda a obra:

-Um bicho, Fabiano.

Era. Apossara-se da casa porque não tinha onde cair morto (...). Viera a trovoada. E, com ela, o fazendeiro, que o expulsara. Fabiano fizera-se desentendido e oferecera os seus préstimos, resmungando, coçando os cotovelos, sorrindo aflito. O jeito que tinha era ficar. E o patrão aceitara-o, entregara-lhe as marcas de ferro (VS. p.18-9).

No capítulo ‘Cadeia’ se torna mais visível a falta de historicidade do vaqueiro, logo o universo humano se apresenta para ele “fechado em si”¹⁴, como “suporte”¹⁵, não problematizado, já que “nunca vira uma escola” (VS. p.36). Categoricamente, encontra-se na condição de a-histórico, isto é, nunca assumira a vida e em consequência não podia transformá-la. “Se lhe tivessem dado ensino, encontraria meio de entendê-la” (VS. p.36). Escola ideal, que ensinasse a ler o mundo. Na qualidade de ser irracional que não tem consciência de si, ‘um bruto’ vive o ontem, o hoje e o amanhã da mesma forma, numa relação com seu suporte, que o limita, ao passo que os homens dotados de consciência de si vivem uma relação dialética entre os condicionamentos e sua realidade. O ‘matuto’ não processa com clareza “o fio da idéia” (VS. p.36). “Às vezes largava nomes arrevesados, por embromação” (VS. p.36). Animalizado desenvolve uma atividade sem *praxis*, sendo assim, na impossibilidade de dialogar ativamente num mundo socialmente reconhecido, torna-se vítima do soldado amarelo:

Vivia preso como um novilho amarrado ao mourão, suportando ferro quente. Se não fosse isso, um soldado amarelo não lhe pisava o pé não. O que lhe amolecia o corpo era a lembrança da mulher e dos filhos. Sem aqueles cambões pesados, não envergaria o espinhaço não, sairia dali como onça e faria uma asneira (VS. p.37).

¹⁴ FREIRE, Paulo. (1993) p. 89.

¹⁵ Para Freire, em *Pedagogia do oprimido*, a historicidade do universo humano se apresenta para o animal como *suporte*, não problematizado. O animal na condição de a-histórico vive o ontem, o hoje e o amanhã da mesma forma, na qualidade de ser irracional se adapta ao mundo naturalmente, já que este, o mundo, é seu suporte.

Num discurso paradigmático, o solo estagnado abrigava aqueles que se acostumaram “a todas as violências, a todas as injustiças” (VS. p.33). Nessa fase da narrativa, instaura-se explicitamente a relação opressor-oprimido, analisada por Paulo Freire em *Pedagogia do oprimido*. Em discurso indireto livre, o vaqueiro arranja ‘as idéias’ e define o perfil do soldado amarelo:

(...) por mais que forjasse, não se convencia de que o soldado amarelo fosse governo. Governo, coisa distante e perfeita, não podia errar. O soldado amarelo estava ali perto, além da grade, era fraco e ruim, jogava na esteira com os matutos e provocava-os depois. O governo não devia consentir tão grande safadeza (VS. p.34).

Numa reflexão acerca da estrutura na qual está inserido, Fabiano sonha, idealiza um governo modelar capaz de propiciar aos ‘videntes’ uma vida perfeita. Desta forma, a conjuntura que oprime desencadeia uma desumanização que atinge os opressores e os oprimidos, logo não cabe aos primeiros, que perderam sua humanidade no ato de oprimir, mas aos segundos extrair do seu “ser menos a busca do ser mais de todos”¹⁶.

A figura do soldado amarelo desperta em Fabiano um questionamento bastante expressivo: “Afim para que serviam os soldados amarelos? Deu um pontapé na parede, gritou enfurecido. Para que serviam os soldados amarelos?” (VS. p.34). Analisando concretamente o estágio de opressão, verificaremos que essa violência “passa de geração a geração de opressores, que se vão fazendo legatários dela e formando-se no seu clima geral”¹⁷.

Na impossibilidade de visualizar a realidade de forma diferenciada, o ‘matuto’ sonha carregar a espingarda e dar “um tiro de pé de pau no soldado amarelo” (VS. p.38), mas imediatamente sonha com outra vingança. “Mataria os donos dele. Entraria num bando de cangaceiros e faria estrago nos homens que dirigiam o soldado amarelo”

¹⁶ FREIRE, Paulo. (1993) p.34.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p.45.

(VS. p.38). A primeira característica visível nos submissos é a dualidade existencial, isto é, o desejo de vingança. Por serem hospedeiros dos opressores, interiorizam uma sombra geradora do ser dual, “são ele e ao mesmo tempo são o outro”¹⁸ e idealizam conquistar o lugar de direito, usando as mesmas armas do opressor. Fabiano, no capítulo ‘Cadeia’, tenta arrumar as idéias e faz a seguinte reflexão: “Se pudesse... Ah! Se pudesse, atacaria os soldados amarelos que espancam as criaturas inocentes” (VS. p.36). Constata-se, no monólogo interior citado, a contradição em que se encontra o personagem, pois na qualidade de submisso almeja inverter os pólos da situação incoerente, isto é, passar de oprimido a opressor para desmanchar “com um tabefe” (VS. p.30) aquela “criatura desgraçada” (VS. p.30), o soldado amarelo.

A dualidade interiorizada na consciência de Fabiano perturba-o e leva-o, como os opressores, a agredir os oprimidos, mesmo na própria família, à qual se refere como os “cambões pesados” (VS. p.37). Desta forma, naquela viagem arrastada passou “pelo espírito atribulado do sertanejo a idéia de abandonar o filho” (VS. p.10) aos urubus. Na postura do vaqueiro, verifica-se a dualidade existencial de alguém que hospeda aquele ‘patrão invisível’ que pisa, maltrata e abandona à própria sorte os obstáculos miúdos que dificultam a marcha.

A visão fatalista do ‘destino ruim’ tem um aspecto de docilidade geral, inata em todos os deserdados da estirpe de Fabiano. Na consciência dele era natural. “Evidentemente os matutos como ele não passavam de cachorros” (VS. p.81). Essa postura fatalista resulta de uma situação histórica e social, e não de uma maneira de ser do povo. O olhar determinista se vincula quase sempre, ou melhor, se associa “ao poder do destino, ao da sina, ou do fado, ou a uma distorcida visão de Deus”¹⁹. Diante disso, o sertanejo tenta resignar-se: “Nascera com esse destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. (...) Era sina” (VS. p.96). Numa perplexidade total, Fabiano se arreliava e refletia mentalmente: “Que fazer? Podia mudar a sorte? Se

¹⁸ FREIRE, Paulo. (1993) p.48.

¹⁹ *idem. Ibidem*, p.49.

lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-se-ia” (VS. p.96). Assim, enquanto os oprimidos não identificam o opressor e não tomam consciência do ser para si, apresentam-se como seres fatalistas, devido à situação concreta de opressão em que se encontram.

Nessa peregrinação, em busca de “recurso para se defender” (VS. p.98), o ‘matuto’ só conseguia sentir “um ódio imenso a qualquer coisa que era ao mesmo tempo a campina seca, o patrão, os soldados e os agentes da prefeitura” (VS. p.96). A percepção do oprimido, imersa num mundo “mágico e místico”²⁰, em especial a dos sertanejos, atribui o sofrimento resultante da exploração à vontade divina. “Cada qual como Deus o fez. Ele, Fabiano, era aquilo mesmo, um bruto” (VS. p.36). Deus surge como o determinante da desordem organizada. “Precisavam ser duros, virar tatus. (...) tinham obrigação de comportar-se como gente da laia deles” (VS. p.24-5). “Mas iam vivendo, na graça de Deus” (VS. p.44-5).

Imersos numa religiosidade distorcida, desconhecem que a ‘ordem’ subserviente de certa forma *vive* neles. Dentro do universo místico, Fabiano tenta cumprir a tradição da ‘Festa’ religiosa, penetrando num espaço que não é o seu e lhe impõe um ritual: uso de botinas e colarinho, por exemplo, que lhe causam sofrimento físico:

Não havia meio de introduzir o diabo do calcanhar no tacão. (...) deu uma patada violenta no chão. A carne comprimiu-se, os ossos estalaram(...). Fabiano soltou um suspiro largo de satisfação e dor. (...) tentou prender o colarinho duro ao pescoço, mas os dedos trêmulos não realizaram a tarefa (VS. p.73).

O lugar da festa, que poderia ser uma eutopia, libertação, transforma-se numa distopia, prisão. “A multidão apertava-o mais que a roupa, embaraçava-o” (VS. p.75). Nesse contexto, a roupa e a multidão funcionam como metonímia da opressão social. A impossibilidade de Fabiano e sua família interagirem com os “habitantes da cidade” (VS. p.76) fica patente no episódio ‘Festa’:

²⁰ FREIRE, Paulo (1993) p.49

Comparando-se aos tipos da cidade, Fabiano reconhecia-se inferior. Por isso desconfiava que os outros mangavam dele. Fazia-se carrancudo e evitava conversas. Só lhe falavam com o fim de tirar-lhe qualquer coisa. Os negociantes furtavam na medida, no preço e na conta (VS. p.76).

Em determinado momento da existência oprimida há uma forte atração pelo viver dos opressores. Sinhá Vitória esquece ‘o nó da cama de varas’ e pensa no objeto de seu desejo, o qual, simbolicamente, representaria a ascensão dos ‘matutos’. “Sinhá Vitória desejava uma cama real, de couro e sucupira, igual à de seu Tomás da bolandeira” (VS. p.46). Os submissos aspiram a um padrão de vida semelhante ao do senhor. Alienados como estão, querem, de qualquer forma, parecer com o opressor: “Pensou de novo na cama de varas e mentalmente xingou Fabiano. Dormiam naquilo, tinham-se acostumado, mas seria mais agradável dormirem numa cama de lastro de couro, como outras pessoas”(VS. p.40). O sonho de assimilação, de apropriação dos bens pertencentes ao grupo a que se opõe, fica mais visível na personagem sinhá Vitória “que tinha uma ponta de língua” (VS. p.97) e almejava uma identificação com um mundo cheio “de pessoas fortes” (VS. p.126).

De tanto se sentir e se pensar incapacitados, acabam acreditando numa falsa incapacidade, pois se referem a si como os *ignorantes* e ao doutor como o *sábio*, logo precisam ouvi-lo atentamente para adquirirem um pouco de ‘sabedoria’. Na visão de Fabiano “seu Tomás da bolandeira falava bem” (VS. p.22), era um homem importante que o ‘matuto’ desejava imitar; usando ‘palavras difíceis’ o sertanejo sentia-se ‘importante’. A postura do retirante traz à tona a dualidade dos oprimidos, já que os critérios utilizados para definir saber e falta de saber são os convencionais, instaurados pelo opressor.

No capítulo ‘Contas’, o ‘bruto’ encontra, num monólogo curto, o seu lugar: “Quem é do chão não trepa” (VS. p.92). Essa constatação resulta da impossibilidade de dialogar com o patrão que, pouco a pouco, consumia “os bichos de Fabiano” (VS. p.92). De acordo com Freire²¹, existir humanamente é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo

²¹ FREIRE, Paulo. (1993) p.78.

pronunciado, por sua vez, volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar. Dessa forma, o ‘matuto’ só conseguiria entender aquela história de ‘juros’ quando encontrasse a palavra autêntica que lhe possibilitasse ultrapassar o estágio de coisa para ser homem de verdade. Assim, é fundamental que a luta dos oprimidos se concretize para desfazer a contradição em que se encontram. Portanto, deverá haver uma superação capaz de gerar o surgimento do “homem novo, não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se”²², logo o ‘bicho Fabiano’ precisava superar todas as dificuldades para adquirir a “ponta de língua terrível” (VS. p.97) de sinhá Terta que “falava quase tão bem como as pessoas da cidade” (VS. p.97). A ‘ponta de língua’, metaforicamente, instauraria a luta do submisso “no sentido de fazer-se Homem”²³:

Se ele soubesse falar como sinhá Terta, procuraria serviço noutra fazenda, haveria de arranjar-se. Não sabia. Nas horas de aperto dava para gaguejar, embaraçava-se como um menino, coçava os cotovelos, aperreado. Por isso esflovavam-no. Safados. Tomar as coisas de um infeliz que não tinha onde cair morto! Não viam que isso não estava certo? Que iam ganhar com semelhante procedimento? Hem? Que iam ganhar? (VS. p.97).

O desejo compulsivo de domínio desencadeia nos opressores a convicção de que são capazes de transformar tudo à sua volta em mercadorias sob o seu poder de compra e comando. Sem dúvida, essa postura dominadora fica patente na figura do soldado amarelo, delineada por Fabiano num discurso indireto livre: “Ele não era dunga na cidade? Não pisava os pés dos matutos, na feira? Não botava gente na cadeia?” (VS. p.100-1). Os opressores reduzem o ‘ser menos’ a uma coisa que manipulam com um direito adquirido, herdado da classe do ‘ser mais’. A autoridade do soldado amarelo reforça o sentimento de inferioridade do ‘bruto’ que “marchou desorientado, entrou na cadeia, ouviu sem compreender uma acusação medonha e não se defendeu” (VS. p.30).

²² FREIRE, Paulo. (1993) p.43.

²³ *Idem, ibidem.*

3.2 - UMA CAMINHADA À MARGEM DA LINGUAGEM

Outra educação pela pedra: no Sertão
(de dentro para fora, e pré-didática).
No Sertão a pedra não sabe lecionar;
e se lecionasse, não ensinaria nada;
lá não se aprende a pedra: lá a pedra,
uma pedra de nascença, entranha a alma ²⁴.

Falo somente com o que falo:
com as mesmas vinte palavras
girando ao redor do sol
que limpa do que não é faca:

de toda uma crosta viscosa,
resto de janta abaianada,
que fica na lâmina e cega
seu gosto da cicatriz clara.²⁵

De acordo com Sartre²⁶, a linguagem é nossa carapaça e nossas antenas, protege-nos dos outros e informa-nos a respeito deles, é um prolongamento dos nossos sentidos. Dessa forma, a linguagem funciona como o caminho possível de inscrição do homem num “mundo subitamente alargado”, (VS. p.74) e impróprio para Fabiano e sinhá Vitória, por serem “menores que as figuras dos altares” (VS. p.74).

Naquela viagem arrastada, os personagens infantis tentam encontrar a palavra ideal, capaz de esclarecer as dúvidas acerca das “preciosidades que exibiam nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas” (VS. p.84). Os meninos tentam entrar no universo dos significados, mas não conseguem, porque desconhecem a expressão adequada, capaz de falar a linguagem deles e de remetê-la ao universo que os cerca:

²⁴ MELO NETO, João Cabral de. “A educação pela pedra”. In: *Poesias completas*. (1975) p.11.

²⁵ *Idem*. “Graciliano Ramos”. In: *Poesias completas*. (1975) p.75-6.

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. (1993) p.19.

Provavelmente aquelas coisas tinham nomes. Puseram-se a discutir a questão intrincada. Como podiam os homens guardar tantas palavras? Era impossível, ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. (...) Admirados e medrosos, falavam baixo para não desencadear as forças estranhas que elas porventura encerrassem (VS. p.84).

A palavra ‘inferno’ pronunciada por sinhá Terta gera uma indignação no menino mais velho, que “tinha um vocabulário quase tão minguido como o do papagaio que morrera no tempo da seca” (VS. p.55). Inconformado, o pequeno recorre a sinhá Vitória que faz alusão “a certo lugar ruim demais” (VS. p.54). O menino desejava que o significante “inferno” tivesse um significado preciso, real, queria “que a palavra virasse coisa” (VS. p.56). Sendo assim, entre hipóteses e previsões, o pequeno procura corporificar uma palavra importante, porque “figurava na conversa de sinhá Terta” (VS. p.59). Encontrar a palavra essencial significa desvendar a realidade humana, logo “o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam”²⁷ desde que este possa se pronunciar.

No caso do menino, o pronunciamento não se concretiza, pois ele domina apenas “a função fática da linguagem”²⁸. De acordo com Jakobson²⁹, esta é a única função partilhada entre os seres humanos naturalmente. É também a primeira função verbal que as crianças adquirem. No capítulo ‘Inverno’, o menino mais velho abre os ouvidos e pensa: “Se pudesse ver o rosto do pai, compreenderia talvez uma parte da narração, mas assim no escuro a dificuldade era grande” (VS. p.64). Sendo assim, a família partilha olhares, sons, mas não consegue efetivar um diálogo com precisão:

Não era propriamente conversa: eram frases soltas, espaçadas, com repetições e incongruências. Às vezes uma interjeição gutural dava energia ao discurso ambíguo. Na verdade nenhum deles prestava atenção às palavras do outro: iam exibindo as imagens que lhes vinham ao espírito, e as imagens sucediam-se, deformavam-se, não havia meio de dominá-las (VS. p.63-4).

²⁷ SARTRE, Jean-Paul. p.33.

²⁸ JAKOBSON, Roman. (1989) p.127.

²⁹ *Idem, ibidem.*

Na busca da palavra ideal que definisse a sua existência, “o menino balbuciava expressões complicadas, repetia as sílabas, imitava os berros dos animais, o barulho do vento, o som dos galhos que rangiam na caatinga” (VS. p.59). Sem dúvida, gerações e gerações de ‘vibrantes’ haviam feito esta travessia na linguagem com o intuito de inscrever-se num mundo socialmente reconhecido. Herdeiros da ‘posição natural’, “soltos no barreiro, enlameados como porcos” (VS. p.21), os pequenos precisavam aprender exercícios fáceis: “bater palmas, expandir-se em gritaria, seguindo os movimentos” (VS. p. 21) da cachorra Baleia.

De acordo com Derrida, a ‘mancha’ significa o sujeito distante de si, animalizado. Deste modo, esse traço só será neutralizado a partir do momento em que ele toma consciência da “unidade do próprio como não-mancha do sujeito totalmente próximo de si”³⁰. Então: “Tenho um nome próprio quando estou limpo. A criança na sociedade ocidental só assume o seu nome - em primeiro lugar na escola -, só é na verdade bem designada quando está limpa”³¹. Em *Vidas Secas* as crianças sequer têm nome. Essa marca social, ou melhor, essa identidade desejada, não se aprende com a pedra, que ‘entranha a alma’, mas ‘não sabe lecionar’.

O substrato, ou seja, a essência do ‘matuto’ aproxima-o do animal, a cachorra Baleia, que tem *status* de “uma pessoa da família” (VS. p.85), pois cumpre com afinco sua obrigação. Constata-se, nesse contexto, uma subversão de valores, pois o herdeiro do gesto hereditário animalizou-se e o ‘bicho’ humanizou-se:

Uma angústia apertou-lhe o pequeno coração. Precisava viajar as cabras: aquela hora cheiros de suçuarana deviam andar pelas ribanceiras, rondar as moitas afastadas. Felizmente os meninos dormiam na esteira, por baixo do caritó onde sinhá Vitória guardava o cachimbo (VS. p.90).

Dessa forma, o ‘bruto’ não se diferencia muito daquele ‘bicho’ que “tinha nascido perto dele, numa camarinha, sob a cama de varas,

³⁰ DERRIDA, Jacques. (1971) p.128.

³¹ *Idem, ibidem.*

e consumira a existência em submissão, ladrando para juntar o gado quando o vaqueiro batia palmas” (VS. p.89). Sendo assim, no leito de morte, o animal, em sonho, capta sua realidade e idealiza uma transformação para aquela “campina (...) seca e dura” (VS. p.95). Baleia refere aqui magistralmente toda a família de Fabiano, a ‘utopia dos pobres’, o *Pays de la cocagne*, tão bem ilustrado em Breughel e na antológica cena de *Tempos Modernos*³²:

Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra. A pedra estava fria, certamente sinhá Vitória tinha deixado o fogo apagar-se muito cedo. Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes (VS. p.91).

Fabiano acredita fazer justiça, executando um animal “com (...) princípio de hidrofobia” (VS. p.85). Impossibilitado de se tornar “um cabra valente” (VS. p.100), o sertanejo se vinga na cachorra: “A carga alcançou os quartos traseiros e inutilizou uma perna de Baleia, que se pôs a latir desesperadamente” (VS. p.87), mas o fato de Fabiano se vingar em Baleia não neutraliza o desejo de matar o soldado amarelo. Entre digressões e projeções, o ‘bruto’ visualiza, imagisticamente, o fim do ‘inimigo’, distinto daquele dado a Baleia:

(...) voltou-se e deu de cara com o soldado amarelo (...). Baixou a arma. Aquilo durou um segundo. Menos: durou uma fração de segundo. Se houvesse durado mais tempo, o amarelo teria caído esperneando na poeira, com o quengo rachado (VS. p.99-100).

Nessa travessia desconexa, o sertanejo não consegue subsídios para apagar a mancha hereditária, logo se encontra sozinho num mundo

³² CHAPLIN, Charlie & GODDARD, Paulette. *Tempos modernos*. (1936). Escrito e dirigido por: Charlie Chaplin. São Paulo: Jornal do Brasil, 1997. Cine JB.

repleto de ‘arribações’. A marcha dos retirantes, ciclicamente construída, começa com seis ‘videntes’ e termina com quatro. O primeiro a sucumbir, o papagaio, simboliza a vida antiga, a viagem ruim, que Fabiano, num ‘remoque’, faz sinhá Vitória recordar: “Efetivamente não se acostumava a calçar sapatos (...). Pés de papagaio. Isso mesmo, sem dúvida, matuto anda assim. (...) A referência aos sapatos abriu-lhe uma ferida - e a viagem reaparecera” (VS. p.43). Perdidos nas armadilhas do sertão, desprovidos da palavra singular que dá forma e nome às nossas afeições, idealizam um lugar para começar vida nova, que não tenha as pedras miúdas da caatinga:

Iriam para diante, alcançariam uma terra desconhecida. Fabiano estava contente e acreditava nessa terra, porque não sabia como ela era nem onde era. Repetia docilmente as palavras que sinhá Vitória murmurava porque tinha confiança nele. E andavam para o sul, metidos naquele sonho. Uma cidade grande, cheia de pessoas fortes. Os meninos em escolas, aprendendo coisas difíceis e necessárias. Eles dois velhinhos, acabando-se como uns cachorros, inúteis, acabando como Baleia. Que iria fazer? Retardaram-se, temerosos. Chegariam a uma terra desconhecida e civilizada, ficariam presos nela. E o sertão continuaria a mandar gente para lá. O sertão mandaria para cidade homens fortes, brutos, como Fabiano, sinhá Vitória e os dois meninos (VS. p.126).

Constata-se, no romance *Vidas Secas*, numa verificação que não se pretende exaustiva, o aparecimento de cento e oitenta e três expressões cujo significado está diretamente relacionado ao campo semântico de ‘animal’ e trezentos e cinquenta e seis significantes cujo significado está relacionado ao campo semântico de ‘seca’. Cabe ressaltar que o segundo termo do título da obra, *secas*, funciona como adjetivo de *vidas*. Relacionamos abaixo algumas ocorrências, que nos parecem significativas, do campo semântico de ‘bicho’ e ‘seca’.

Na abertura do romance, as imagens resgatadas pouco a pouco pelo narrador remetem-nos a um espaço físico sem vida:

Na Planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da caatinga rala (VS. p.9).

Os ‘infelizes’, depois de verem estilhaçadas as esperanças, procuram unir “as suas desgraças e os seus pavores” (VS. p.13) na marcha pela caatinga rala salpicada “de manchas brancas que eram *ossadas* (...) de *bichos moribundos*” (VS. p.9-10, grifos nossos). O sertanejo orgulha-se de ser um bicho forte “capaz de vencer dificuldades” (VS. p.18). Animalizado como está repete gestos ancestrais:

Chape-chape. As alpercatas batiam no chão rachado. O corpo do vaqueiro derreava-se, as pernas faziam dois arcos, os braços moviam-se desengonçados. Parecia um *macaco*. (...) A pé, não se agüentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, *cambaio, torto e feio*. Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos *brutos* - exclamações, onomatopéias (VS. p.19-20, grifos nossos).

Com uma linguagem onomatopéica, o ‘bruto’ se apresenta como uma extensão da caatinga seca: “Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o *cavalo*, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia” (VS. p.19, grifo nosso).

Os traços rudimentares do grupo vão, pouco a pouco, formando uma ‘carapaça’ distinta daquela conceituada por Sartre como linguagem, que protege os homens dos outros homens e determina sua inscrição no mundo. No contexto em que se encontram, os ‘cambembes’ estão de passagem pelo próprio mundo, não se inscrevem nele: “estavam ali de passagem. Qualquer dia o patrão os botaria fora e eles ganhariam o mundo, sem rumo (...). Viviam de trouxa arrumada, dormiriam bem debaixo de um pau” (VS. p.23).

O paradoxo homem/bicho fica patente na imagem recuperada pela voz da enunciação acerca dos “sentimentos revolucionários” existentes em Baleia, mas nunca no matuto que “vivia preso como um *novilhinho amarrado ao mourão*, suportando ferro quente” (VS. p.37, grifos nossos). Nesse parâmetro antitético, encontra-se, também, sinhá Vitória que, “apesar de ter uma boa ponta de língua” (VS. p. 119), usava “sapatos de verniz (...) caros e inúteis. Calçada naquilo, trôpega, mexia-se como um *papagaio*, era ridícula” (VS. p.41, grifo nosso).

Ferrado como um cavalo, transita pelo sertão derreado, “*feio e bruto*, com aquele jeito de *bicho lerdo* que não se agüenta em dois pés” (VS. p.68, grifos nossos). Dessa forma, o fugitivo caminha léguas para encontrar o prolongamento da caatinga agressora: “As alpercatas dele estavam gastas nos saltos, e a embira tinha-lhe aberto entre os dedos rachaduras muito dolorosas. Os calcanhares, *duros como cascos*, gretavam-se e sangravam” (VS. p. 12, grifos nossos).

De acordo com Sartre, “existe a palavra vivida e a palavra encontrada”³³ para a inscrição do indivíduo no mundo. Esta afirmação diz respeito aos homens dotados da palavra ideal, a qual os torna essenciais no processo de desvendamento do mundo. No caso de Fabiano, que se encontra distante de si e do mundo, em busca de sua essencialidade, a palavra vivida tem sua inscrição numa ‘pedra’, que não é essencial, pois:

Nada o prendia àquela *terra dura*, acharia um lugar *menos seco* para enterrar-se. Era o que Fabiano dizia, pensando em coisas alheias: o chiqueiro e o curral, que precisavam conserto, o cavalo de fábrica, bom companheiro, a égua alazã, as *catingueiras*, as panelas de losna, as *pedras* da cozinha, a cama de varas. E os pés dele esmoreciam, as alpercatas calavam-se na escuridão. Seria necessário largar tudo? Afastaram-se rápidos, como se alguém os tangesse, e as alpercatas de Fabiano iam quase tocando os calcanhares dos meninos (VS. 117-8, grifos nossos).

³³ SARTRE, Jean-Paul. (1993) p.19.

O bruto encontra-se “ali de passagem, era hóspede” (VS. p.19), um estrangeiro fadado a “andar para cima e para baixo” (VS. p.19), agarrado à terra alheia como “os *mandacarus* e os *xiques-xiques*” (VS. p.19, grifos nossos). O matuto resiste à seca, igualmente às “*catingueiras* e às *baraúnas*” (VS. p.19, grifos nossos); ambos simbolizam, semanticamente, a caatinga repleta “de *garranchos* e *folhas secas*” (VS. p 15, grifos nossos). As imagens do ‘bicho Fabiano’ são recuperadas constantemente na narrativa: “Aparecera como um *bicho*, *entocara-se como um bicho*” (VS. p.19, grifos nossos), com “os pés calosos, *duros como cascos*” (VS. p.121, grifos nossos).

A terra seca se corporifica na narrativa por meio de trechos como: “*caatinga* onde havia montes baixos, *cascalhos*, *rios secos*, *espinho*, *bichos morrendo*, *gente morrendo*” (VS. p.122, grifos nossos) e “as *arribações*, os *urubus* que farejavam *carniça*” (VS. p. 119, grifos nossos). No universo avermelhado, “salpicado de *manchas brancas* que eram *ossadas*” (VS. p.10, grifos nossos) de bichos, estão os *mandacarus*, um tipo de cacto que armazena água e os juazeiros cuja folhagem permanece verde durante a seca. A ausência de palavra, da linguagem-inscrição, impossibilita o ‘matuto’ e sua família de existir; pois estão no mesmo nível dos elementos típicos da caatinga:

Sinhá Vitória precisava falar. Se ficasse calada, seria como um pé de mandacaru, secando, morrendo. Queria enganar-se, gritar, dizer que era forte, e a quentura medonha, as árvores transformadas em garranchos, a imobilidade e o silêncio não valiam nada. Chegou-se a Fabiano, amparou-o e amparou-se, esqueceu os objetos próximos, os espinhos, as *arribações*, os *urubus* que farejavam *carniça*. (...) falou no passado, confundiu-o com o futuro (VS. p.119).



4. GAIBÉUS

4.1 - APRENDIZADO E REFLEXÃO NO MAR PETRIFICADO

De lágrimas se molha
o tempo e a memória. (...)
Vê este lodo, o rio, a luz,
invertebrada sanguessuga
de olhos viscosos,
cúmplices, - a máquina
onde resvalam teus
dias lentos, miúdos, triturados. (...)
Entre o riso e a faca certa como a vertigem,
quem é que pode erguer
um rosto de intacta e serena atitude?
Quem é que pode olhar as mãos sem as ver
suas de lodo e grude?³⁴

Todos os dias os homens se levantam de suas camas, todas as noites se deitam nelas, e dizer camas é dizer o que de camas faz às vezes, todos os dias se sentam diante do alimento ou da vontade de o ter suficiente, todos os dias acendem e apagam uma luz, debaixo da rosa do sol não há nada de novo. Este é o grande mar do latifúndio³⁵.

A viagem de outrora, que abriu espaço para a conquista de mares até então desconhecidos, sustentou o sonho do “povo eleito”³⁶, o de construir um Império em terras ‘viciosas’. Sabe-se, contudo, que o mar exterior foi conquistado e o Império construído, desfeito, gerando a errância do povo português. O desbravamento de terras estranhas impossibilitou o povo escolhido de se ver por dentro para descobrir sua verdadeira imagem, aquela silenciada no ‘grande mar do latifúndio’,

³⁴ MARTINS, Albano. “Em Tempo e Memória”. In: *Vocação do silêncio*. (1990) p.141-45.

³⁵SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. (1993) p.312-20.

³⁶ Ver nota 2 na página 19.

que abriga homens ‘sem bússola’, remetidos pelos mares a uma faixa litorânea chamada Portugal. Carregando a imagem espectral de povo fazedor de história, o *povo eleito* encontra-se imobilizado num mar petrificado, que o torna incapaz de qualquer ação transformadora. Sendo assim, aquela ‘malta’ repete todos os dias o mesmo gesto ancestral, decorado por homens famintos que se levantam com o sol em busca de uma ceia farta. O *povo eleito*, que se encontra de passagem pela Lezíria Grande, tem em *Gaibéus* um emissor, ou seja, um narrador onisciente capaz de falar por quem não pode mais falar.

Em *Gaibéus*, a narrativa traça, coletivamente, a marcha de um grupo que muda de uma região para outra em busca de trabalho. O *inquilinus*³⁷, homem que trabalha em terra alheia, apresenta-se alienado, pois desenvolve mecanicamente uma atividade, desconhece os resultados ou produtos da sua própria ação e vive “necessidades de mendigos” (G. p.79). Essa alienação básica se resume na cantiga que, abrindo e fechando a narrativa, explicita o movimento trôpego dos ceifeiros naquela terra ‘praguejada’:

Era o vinho, meu Deus, era o vinho.
Era o vinho que eu mais adorava.
Era o vinho, meu Deus, era o vinho.
Só por morte eu o vinho deixava (G. p.61-3).

O foco narrativo se concentra no coletivo, que procura abarcar a trajetória dos alugados. A lente narrativa acompanha-os desde a chegada até a partida da Lezíria ribatejana. Com os pés fincados na lama, os gaibéus sabem que a Lezíria representa o futuro deles e “o futuro não difere do passado” (G. p.293). Desta forma, cabe recuperar aqui Maria Alzira Seixo, “se ao princípio era o verbo, no fim é o texto. E só no texto poderemos encontrar os sentidos”³⁸ daquela ‘malta’ descaracterizada e envolvida numa atividade sem *praxis*. Essa falta de sentido do trabalho

³⁷ cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. (1992): *inquilinus* é aquele que reside em terra alheia.

³⁸ SEIXO, Maria Alzira. (1986) p.20.

leva sempre à metonimização dos alugados em peças do vestuário e instrumentos de trabalho, apontando também para a reificação dos que não têm um comportamento humanamente reconhecido. Desse modo, “os sons confundem-se - parece às vezes que as rãs cantam e as mulheres coaxam” (G. p.89).

Na narrativa detectamos a marcha humana gerada pela fome. Oprimidos e desumanizados, os gaibéus desconhecem o valor da atividade desenvolvida por eles. Na impossibilidade de compreender as relações estabelecidas pela cartilha do patrão, aceitam jornas baixas, adiando, assim, a fome, que ronda as searas como espectro, corporificado na “mensagem da mancha negra” (G. p.187), símbolo da chuva, que paira sobre a Lezíria Grande. O ato de descamisar o milho, mesmo por dois tostões o cesto, alegra os gaibéus: “A chuva caía (...), mas eles não ouviam nem viam a chuva. Nunca uma tarefa lhes trouxera trégua tamanha ao desalento” (G. p.200).

Num processo metonímico, a narrativa abriga os alugados, “foices (...) perdidas na floresta das canas do arrozal, sem saberem o norte” (G. p.187). A ‘malta’ dos ceifeiros famintos, subjugados à condição de coisa, descorporifica-se e transforma-se num objeto inanimado, que vai, pouco a pouco, sendo diluído na terra, pois “não ceifavam (...) só os pés de arroz - ceifavam a própria vida” (G. p.173). Sendo assim, simbolicamente representados por uma nuvem de estorninhos, os gaibéus têm a ‘alma cinzenta’ como a terra, que alimenta a seara de arroz e as espigas de milho.

Sem rumo, embalados por um sonho cinzento, os ceifeiros têm o destino “nas mãos do Sol” (G. p.110) e os pés fincados num terreno emprestado, que consome os corpos. A terra, por meio de um narrador onisciente, evoca os elementos primordiais de forma exemplar; “só planície e céu - céu e planície” (G. p.60) para solidificar a atividade do grupo: “Nos rostos terrosos, como pedaços moldados no lamaçal dos canteiros, há bagas de suor que o sol faz lucilar, como a orvalheira que ponteia o arroz” (G. p.78-9). Sendo assim, a terra se corporifica na escrita, como metáfora do mar petrificado, gerador dos seres animalizados, que perdem os traços de humanidade “num charco de angústia” (G. p.110), pro-

duzido pelo trabalho mecânico, que suga até a exaustão “a gralhada do rancho” (G. p.59). Desta forma: “O cuspo é baba de boi que deitam fora e fica a balouçar entre os lábios gretados e sem cor. (...). Os peitos arfam, as pernas derreiam-se. A malta trabalha em silêncio e só as foices e as espigas falam”(G. p.83).

Numa paisagem lavrada na escrita, que funciona como suporte impulsionador da marcha de ceifeiros ‘sem norte’, a terra se corporifica e conta a sua história, pois “aqui o mar acaba e a terra principia”³⁹, com um povo ‘mirrado’ que não fora registrado nela. Assim, na abertura do romance, o narrador onisciente, numa visão panorâmica, deixa falar o mar petrificado por intermédio do arrozeiro:

O arrozeiro, apertado pelo patrão, andava numa dobadoura, por marachas e linhas a deitar olho aos canteiros de espiga mais loira, fazendo piques, agora aqui, agora ali, para que as águas fossem caminhando para a vala de esgoto e os ranchos pudessem meter foices no arrozal (G. p.57).

O elemento primordial, a terra, em *Gaibéus* funciona como uma marca no curso da escrita. Deste modo, o arrozeiro, com o corpo vencido pelo desânimo e pelas sezões, “regara aquela maldita com o seu suor” (G. p.58), pois pertence à “família dos Milhanos de Mariniais, (...) famosos no Ribatejo como arrozeiros sabidos e safos de Mândria” (G. p.58). O emblema da escrita, a terra, regado com o suor dos rostos, empurra o ‘rancho’ pela Lezíria que “sempre em plaino, cortada por pisadas e palheiros dispersos” (G. p.90), aprecia o drama daqueles alugados e vencidos, que marcham como um riacho de gente faminta, insultada pelos criados:

Os criados, à porta da mota dos bois, atiravam-lhes a ofensa em voz baixa:
-gaibéus!
Toda a Lezíria lhes repetiu o nome.
-Gaibéus! (G. p.63-4).

³⁹ SARAMAGO, José. *O ano da morte de Ricardo Reis* (1988) p.11.

O desalento que ronda o cérebro do *inquilinus* de *Gaibéus* leva-nos a recuperar aqui o princípio de tudo: O *povo eleito*; predestinado, fazedor de história, cantado por Camões, que no mar enfrenta “tormenta e dano”⁴⁰ e na terra “guerra e engano”⁴¹, tem o fado mais ‘ilustre’, pois é o escolhido de Deus, o assinalado, marca singular dada àqueles que, com ‘Fé’, o ‘Império’ foram ‘dilatando’. Em *Os Lusíadas*, o narrador apresenta a geografia do corpo, daquele que, singularmente, ocupa o lugar primordial no cenário europeu. O poeta diz quem é cabeça da Europa, o *povo eleito* para executar a grande obra: “Eis aqui, quase cume da cabeça/ De Europa toda, o Reino Lusitano”⁴². Desta forma, o povo português inicia a grande viagem “por mares nunca dantes navegados”⁴³. O corpo inscrito na História pelos seus feitos, cantado por Camões em *Os Lusíadas* e recuperado por Fernando Pessoa em *Mensagem*, põe em evidência a imagem peculiar do *povo eleito*.

No texto primeiro, Portugal representa a ‘cabeça’, enquanto que no segundo se apresenta como o ‘rosto’, que “fita com olhar sphingico e fatal/ O occidente, futuro do passado”⁴⁴. Perdido o império, com ele a imagem primeira do povo exemplar se desfez. Desaparecida a idéia de povo colonizador, resta aos lusitanos fugirem “para dentro de casa”⁴⁵. Na geografia universal, Portugal figura hoje como um pequeno país “preso à Europa pela ponta, pelo que sobra dela”⁴⁶. Paradoxalmente, o povo escolhido foge para uma terra onde os homens têm o destino ‘nas mãos do Sol’. Em *Gaibéus*, o enunciado, simbolicamente, lavra o corpo de um povo ‘mirrado’, empobrecido, de navegadores sem bússola que marque um norte. Os alugados também “têm a sua história” (G. p.37), o fado de um rancho migrador: “Subidos em estertores, quase desfolhados já e amarelecidos, aqueles troncos não eram gritos vivos de seiva assemelhavam -se a figuras humanas que o desalento tocara” (G. p.60).

⁴⁰ CAMÕES, Luís de. (1985) I, 106.

⁴¹ *Idem, ibidem*.

⁴² *Idem, ibidem*, I, 20.

⁴³ *Idem, ibidem*, I,1.

⁴⁴ PESSOA, Fernando. (1980) p.45.

⁴⁵ LOURENÇO, Eduardo. (1988) p.47.

⁴⁶ PIRES, José Cardoso. (1975) p.20.

Desse modo, a única memória concretizável é o corpo em escrita. Logo, o *povo eleito*, metaforicamente representado pelos gaibéus, encontra-se de passagem pela Lezíria Grande e sente saudade daquela terra, que lhe nega ‘o pão’, empurrando-o para o árduo mundo da seara alheia, que devora os corpos e engana os estômagos com caldo:

Todo o rancho está no carril para o almoço. (...) Os ceifeiros não falam. Ouve-se o zúido das abelhas e o ramalhar das espigas com a aragem. (...) Há alugados que nem caldo fizeram para o almoço. Pão e duas petingas chegam para enganar o estômago. E o pão enrola-se sem saliva, como um naco de sola que os obrigassem a comer (G. p.100).

O mar petrificado impulsiona a marcha e traça o destino dos alugados, que são capazes de sangrar na terra e ter a vida triturada na debulhadora, alimentada, metaforicamente, por seus corpos:

(...) os homens não guardam pensamentos, porque são máquinas (...) a que os volantes imprimem movimentos, por intermédio das correias. Nos rostos, nas mãos e nos peitos o suor amassou as poeiras e as palhas que redemoinham no ar. (...) Não há risos nem cantigas. Só as correias riem - só a debulhadora e a locomóvel cantam (G. p.232-3).

Repetidas vezes, o narrador recupera as frases que fazem eco nos cérebros dos alugados: “a ceifa não pára - a ceifa não pára nunca (...). A ceifa é o pão” (G. p.163-4). O tempo do trabalho amolece os corpos daqueles ceifeiros que, involuntariamente, têm sede de justiça: “As bocas ficam mais sedentas - talvez a sua sede não seja agora só de água” (G. p.167).

Num discurso linear, o foco narrativo sinaliza a distopia, o não-lugar do *inquilinus*. Na relação opressor-oprimido estabelecida no espaço textual, identificam-se três figuras distintas (gaibéus, capatazes e patrão) que se alimentam da terra de forma diferenciada. Desprovidos da “linguagem - instrumento”⁴⁷, aquela capaz de registrá-los sobre

⁴⁷ SARTRE, Jean Paul. (1993) p.13.

a terra, os gaibéus recebem ordens dos capatazes, que representam o patrão onipotente, dono do destino de todos. Sendo assim, os estorninhos, ou seja, os alugados não pensam, pois são máquinas que trabalham para o Agostinho Serra:

O patrão vinha aí. E a seara e a vida deles pertenciam-lhe.
O Agostinho Serra era o dono do arrozal e dos ceifeiros.
Eles não passavam de alugados - serão homens? ... As máquinas não pensam - e eles poderão pensar? (...) - o patrão vem aí (G. p.173).

Visualizando as pessoas como meras peças necessárias à manutenção de um direito que julgam conquistado por esforço e coragem, os opressores se consideram generosos por concederem alguns favores aos alugados. Sendo assim, o “dono do arrozal e dos ceifeiros” (G. p.173) não permite que os alugados armem brincadeiras, mas propicia uma “ceia menos amarga que o almoço e o jantar” (G. p. 127), já que, generosamente, dá a eles “um dia inteiro sem descontos” (G. p.127). O *inquilinus* precisa ser controlado e vigiado diariamente pelo patrão, que proíbe o vinho no barracão, pois “quer os alugados leves de mão e direitos de cabeça” (G. p.127). Os ceifeiros vivem uma situação concreta de opressão, “ligados a um gerador comum que lhes imprime movimento acelerado” (G. p.173).

Desumanizados e com a vida dissolvida naquele ofício que amolece os ossos, são comparados, pela voz da enunciação, ao gado, sob o céu pardo: “Céu e ceifeiros - planície e fogo. Os gados e os ceifeiros - tudo gado” (G. p.175). A voz narrativa recupera exemplarmente a condição desumana na qual os gaibéus estão inseridos, dissolvidos em uma mistura de terra e água: “o terreno está fofo empapado das águas, onde os pés descalçados se atascam na lama e esfriam” (G. p.73). É como se, ainda vivos, já retornassem ao pó primordial.

Em ‘Mensagem da nuvem negra’, o processo de coisificação se intensifica, pois se chovesse, “o degredo por terras estranhas” (G. p.159), torna-se-ia mais insuportável. Os ceifeiros, vencidos pelo can-

saço, “ignoram se são os capatazes que falam ou as rãs que coaxam. As vozes confundem-se. Os capatazes também coaxam e as rãs falam” (G. p.174). Sendo assim, o processo de animalização, que assola a Lezíria, não deixa os ceifeiros e os capatazes visualizarem a situação em que se encontram. Logo, cabe ao narrador onisciente traçar o perfil do capataz como ‘vendido’, que se apresenta ao grupo qual galho seco, circulando pela seara: “Viram-nos saudar com o braço aquele desalmado seco e alto que estava no meio da lavra, arremedo de espantalho para afugentar pardais” (G. p.59).

A expressão latina *colere vitam*⁴⁸ encontra, em *Gaibéus*, um solo fértil para efetuar-se como metáfora do lavrar a vida. De acordo com o discurso bíblico, o pecado original, gerado pela desobediência, condenou o homem a ganhar o pão com o suor de seu rosto. Sendo assim, a idéia de padecer no mundo guarda em si a visão primordial do Antigo Testamento: ‘os filhos de Eva’, cunhados para padecer na terra e expiar a grande culpa, tornam-se, na História Universal, um elemento exemplar, o oprimido, que desprovido da linguagem-instrumento, transforma-se em máquina humana, expressão viva do “sofrer-no-mundo”⁴⁹:

Cada homem na eira não passa de um volante, uma correia ou um braço de ciranda. Quando o apito soar, o volante achará os raios, a correia e o braço da ciranda adormecerão. Os homens irão ajudar à carga e pensar na vida. Nos corpos de alguns correrá o frio das sezões; e os cérebros, libertos da vertigem comunicativa das máquinas, encontrarão pensamentos. Mas os seus pensamentos não sabem ainda acalentar fadigas. Nas poisadas, a vida torna-se mais negra (G. p.238).

A expiação humana, simbolicamente representada em *Gaibéus*, corporifica a marcha, a labuta dos degredados que, ferrados como bois, “tornam-se máquinas(...), não raciocinam, nem têm querer” (G. p.232),

⁴⁸ cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. (1992): a locução latina *colere vitam* ao pé da letra significa lavrar a vida.

⁴⁹ AUERBACH, Erich. (1994) p.45.

pois estão “envolvidos num nevoeiro de pó e palhas miúdas, não podem sair daquele inferno. São máquinas (...). Comem palha, respiram poeira. Os seus olhos apagaram-se, os seus rostos indefiniram-se” (G. p.235). Os alugados estão de passagem por um mundo distópico, desagradável. A Lezíria Grande representa o não-lugar para se viver, o *locus horrendus* do bicho da terra. A distopia da região se processa de várias formas: pelo sol, brasa quente, pelo bafô morno que atormentam os ceifeiros e pelas máquinas, peças importantes na manutenção do trabalho árduo desenvolvido pelos gaibéus:

O ar não se respira - mastiga-se. O arfar dos peitos torna-se agora mais penoso. As bocas ficam mais sedentas. (...) Há só o ar em fogo a consumir os corpos. (...) Dissolvem-se as cores da tibieza da luz. A estrutura das coisas perde relevo. (...). O tantã da debulhadora e da locomóvel domina mais (G. p.167 - 231).

Em *Gaibéus*, a paisagem explicita exemplarmente a árdua tarefa dos ceifeiros, que impõem o ritmo da própria existência ao manuseio da foice, que corta as espigas e seu próprio corpo. O cenário infernal sinaliza a distopia, o *locus horrendus*, gerador da “moinha que começou suave na ponta dos pulmões e foi alargando, pouco a pouco, até lhes tomar todo o corpo” (G. p.80).

Na narrativa detectamos uma voz simbolicamente restauradora de uma ordem igualitária, a do ceifeiro rebelde, pois este “tem bússola - bússola que marca um norte. Por isso ele olha a terra com olhos diferentes, onde o oiro das searas se reflecte” (G. p.94). O olhar do ceifeiro rebelde diferencia-se dos demais integrantes do grupo; sendo assim, na qualidade de observador-circunstancial, conhece o terreno comum, o pensar e a linguagem da coletividade, mas não consegue dialogar com ela: “As angústias do ceifeiro rebelde tornam-se maiores do que as dos camaradas - ele sente os pesares de toda a malta que ali moireja” (G. p.94). O personagem observador, porta-voz da ‘malta’ silenciada numa seara alheia, oferece aos lavradores seu amor de camarada e aos opressores “o ódio de sete gerações roubadas” (G. p.81). “Nos olhos do

ceifeiro rebelde havia agora um clarão de ira. (...) O ceifeiro rebelde queria abrir o coração a todos os homens, mas alguns só lhe pediam ódios e ele tinha de os odiar tanto como amava os outros” (G. p.171).

O narrador onisciente, comprometido com seres desumanizados, privilegia a ação do conjunto, os movimentos coletivos, logo, o ceifeiro rebelde se apresenta como o porta-voz daquela coletividade. O amor pelos homens e pelo mundo sustenta seu sonho, pois nas suas andanças ele idealiza um mundo repleto de searas para homens livres, donos do próprio destino. O compromisso firmado consigo mesmo impulsiona sua caminhada pelos canteiros repletos de ‘palha’ e ‘maçarocas’. O personagem acredita nos homens, tem fé no seu semelhante, mas como observador-circunstancial esquece que o fazer, o criar e o transformar cabem aos homens, que, em condições inadequadas, isto é, alienados, têm este dom prejudicado. Desta forma, dotado de um desejo particular, o ceifeiro rebelde sintetiza a força interior que brota da experiência oprimida:

Não era rabezano nem gaibéu. Andava de terra para terra, de profissão em profissão, arrastando consigo um sonho e a desgraça. Não tinha ali amigos, nem ambições próprias - guardava um sonho para todos. No seu sonho, todos os homens cabiam - rabezanos, gaibéus e vagabundos (G. p.202).

O destino de Ti Maria do Rosário desencadeia reflexões profundas no ceifeiro rebelde que, na impossibilidade de dialogar com o grupo, assume o lugar de observador com boas idéias, pois suas palavras não alcançam os cérebros “pouco imaginativos” (G. p.162) dos alugados; caindo no vazio, transformam-se em palavras repetidas, monólogo das consciências imersas num destino imposto pelo discurso dominante. Só resta ao ceifeiro oferecer ajuda material, carregando nos braços a velha desfalecida, numa espécie de comunhão no sofrimento: “Estes pensamentos pesam-lhe no corpo. A Ti Maria do Rosário vai-lhe nos braços, mas não o alquebra - dá lhe alentos” (G. p.168).

Em ‘Porto de todo o mundo’, encontramos os fragmentos de um tempo de glória, que foi transformado em mágoa, repleto de “ambições

naufragadas, restos de alegrias e desditas” (G. p.207) que solidificam a reflexão do presente amargo no mar petrificado. Dialogar com o passado significa extrair das experiências anteriores, que geraram a inscrição do *povo eleito* na História, um ensinamento capaz de desfazer a idéia errônea de “abalar para as terras de além” (G. p.115) em busca de “um pão mais farto” (G. p.217), pois o Império foi desfeito; sendo assim, o único caminho para os navegadores sem rumo que passam pela praia será ouvir “as palavras do companheiro louco” (G. p.220), ceifeiro rebelde: “ - As Áfricas e o Brasil estão com a gente. Todo mundo pode ser África e Brasil” (G. p.220).

Dito isto, o ‘companheiro louco’, que traz consigo um sonho coletivo, transmite aos menos experientes uma mensagem motivadora da *praxis*; geradora da reflexão-transformação de mundo por aqueles que pronunciam o mundo, juntando diariamente os anseios dos homens, que não são ‘tolos’ como os ‘camaradas’ da praia, que desdenham a fala do ceifeiro rebelde:

Aquele companheiro era louco, não dizia coisa com coisa. Dali não se podia ir por aquele rio para toda a parte do mundo, nem as Áfricas e o Brasil estavam dentro dos homens. Bem tolos foram em escutar aquela história de louco (G. p.219).

Na impossibilidade de depreender o sonho coletivo do ceifeiro rebelde, os possíveis emigrantes mantêm-se à margem do mundo socialmente reconhecido, pois apesar de recusarem o trabalho no ‘rancho’, estão ‘sem norte’, alimentando um sonho antigo, desfeito com a perda do Império, espectro que sobrevive apenas na memória dos ‘camaradas’ e no inconsciente coletivo. Os elementos naturais definem o tempo da jorna, gerando nos alugados uma angústia, pois “o negrume do céu era mensagem de fome” (G. p.186). A falta de opção, trazida pela ‘Mensagem da nuvem negra’, leva os gaibéus, na impossibilidade de mudar a realidade circundante, a aceitar jornas baixas. Animalizado,

o *inquilinus* descamisado, com ‘necessidades de mendigos’, a própria existência, quando recebe, euforicamente, a empreitada, que atormenta o ceifeiro rebelde:

O ceifeiro rebelde pensava que estavam a tirar o pão a eles próprios; se todos percebessem, nunca ninguém pegaria numa maçaroca (...). E o trabalho seria pago ao dia, porque a ceifar ou na descamisado as barrigas não achavam diferença. Aquilo tornava-o mais sombrio que o temporal e a falta de jorna (G. p.201-2).

O narrador recupera, detalhadamente, a imagem do grupo repleto de mulheres velhas, que parecem caminhar para a morte. As figuras, marcadas pelo tempo, trazem, nos rostos tismados, rugas deixadas pela árdua labuta. Num processo de desumanização, as velhas se assemelham aos troncos das árvores e insistem na caminhada:

Esfalfadas, a arfar, as velhas arrastavam os pés, a quere-rem acompanhar as outras, e levantavam poeira do carril, como rebanho de volta à malhada. (...) Uma velha deixou-se cair no valado, a tossir e a rezar. Os membros aquebrantados pareciam ter-lhe abandonado o corpo e ali ficara sem forças para ir no rastro do rancho (G. p.62).

A circularidade da narrativa denuncia a imutabilidade e a continuidade da viagem imposta ao ‘rancho’. A passagem pela Lezíria, simbolicamente, ratifica o sofrer-no-mundo, pois o presente dos alugados não difere do futuro. Já as mulheres têm fado mais doloroso, pois, desprovidas da proteção masculina, tornam-se seres frágeis e vulneráveis nas mãos dos ‘eguariços’, dos maiorais da ‘Borda-d’água’, ou do patrão, como Rosa, que representa todas as mulheres de sua condição, ou como a ‘gaibéua de olho azul’ cujo destino não difere daquele dado a Adelaide, que acaba na ‘Borda-d’água’ satisfazendo os desejos dos eguariços.

A relação homem/mulher estabelecida em *Gaibéus* traz à tona um sentimento interiorizado nos oprimidos, isto é, o desejo inconsciente de oprimir aqueles que estão a sua volta; os frequentadores da Borda-d'água são hospedeiros do opressor e enquanto não identificam o opressor, não tomam consciência do ser para si, agriem os seus iguais, as mulheres. O tempo das mulheres, daquelas que circulam pela Lezíria, reduz-se a uma “presentificação do passado”⁵⁰, pois a simultaneidade, atitudes repetidas por várias gerações, remonta a um passado que se perde no tempo, no qual se constitui o perfil da mulher oprimida, que deve ser submissa, obediente e dirigida pelo homem. A cantiga e os movimentos dos corpos no ‘bailarico’ da ‘monda’ trazem à tona evocações passadas, expressões repetidas por gerações de ‘cachopas’ seduzidas, pois o ‘maioral dos bois’ tinha “sempre na boca aquele sorriso que trazia viradas as cabeças das cachopas do rancho” (G. p.105) “com febre de virgens” (G. p.103).

⁵⁰ SEIXO, Maria Alzira. (1987) p.28.

4.2 - TEMPO PARA APRENDER UMA NOVA LINGUAGEM

(...)‘ler’ um país é antes de mais nada descobri-lo através do corpo e da memória, segundo a memória do corpo. Penso que é a esse vestibulo do saber e da análise que está destinado o escritor: mais consciente dos próprios interstícios da competência. É por isso que a infância é a via real para através dela conhecermos um país da melhor maneira. No fundo, só há País se for o da infância⁵¹.

Este é o lugar, o tempo.
Aqui se cumprem os signos dos zodíacos
humanos e perplexos.
Esta é a morada, a única definitiva residência
dos gestos perdidos no espaço da memória⁵².

Num universo desprovido de experiências novas, resta aos ceifeiros lembrar da terra que lhes nega o pão e ouvir as histórias do companheiro eguariço, fragmentos de fatos coletivos, de um tempo ‘aturdido’. As narrações do maioral sobre mulheres suavizam aquelas “noites agrestes, com o vento a zunir no zinco dos telheiros”(G. p.117) e anima aqueles ‘camaradas’, sedentos de aventuras. Degredados como estão, buscam o tempo do sonho, ouvindo histórias de cachopas:

O eguariço pensou que talvez amanhã pudesse contar na mota, aos outros criados, aquela nova aventura. Bem ajeitada, com roupa da casa, era coisa que dava uma boa meia hora. E os camaradas gostavam de lhe ouvir as histórias com mulheres, como se voltassem à meninice para escutarem lendas de pastores e de príncipes (G. p.117).

O personagem recupera suas experiências pessoais e as transforma num material primoroso; o fato, simbolicamente, “é um diamante bruto”⁵³

⁵¹ BARTHES, Roland. *Incidentes*. (1987) p.18.

⁵² MARTINS, Albano. “Este é o lugar, o tempo”. In: *Vocação do silêncio*. (1990) p.154.

⁵³ BOSI, Éclea. (1995) p. 81.

que vai, pouco a pouco, sendo lapidado no ato de narrar e ganhando vida nova naquela ‘linguagem marota’, de quem “sabia melhor do que nenhum outro provocar a gula dos homens que se juntavam a conversar ao borralho”(G. p.117).

Em ‘Sete estrelas na praia’ existem dois espaços: o de dentro e o de fora. O primeiro representa o espaço da opressão, a ‘poisada’ fechada por ordem do capataz, enquanto o segundo, o da transgressão, simboliza o esfacelamento dos princípios disseminados e desenvolvidos na estrutura opressora, que estabelece o horário do trabalho e do descanso temporário: “De todo o rancho só faltam os três rapazes” (G. p.130), que preferem descobrir os segredos da noite à margem do rio: “Os três gaibéus seguem o caminho que os olhos tinham traçado na noite”(G. p.131). O caminho traçado naquela noite sem dúvida tem um brilho novo, de deslumbramento, em um primeiro momento, já que os ‘meninos’ vão, pouco a pouco, desnudando o universo de opressão e envolvendo-se com o projeto pedagógico, que se inicia com o jogo: “Primeiro da bela mula”(G. p.141). O entrosamento do grupo, num processo pedagógico e libertador, gera uma reflexão acerca da marca primordial do ‘pobre’: “Os gaibéus pensavam no nove. Nove: quem padece é o pobre!”(G. p.137).

Este pensamento desalienante constitui-se, no espaço de fora, o da subversão da ‘ordem’, numa proposta humanitária, direcionamento dos homens em processo de permanente libertação, já que “na fome os rabezanos não diferiam dos gaibéus e caramelos”(G. p.144). O rio, que outrora fora porto de partida para aqueles que alimentavam sonhos grandiosos, hoje aprecia o nascimento de homens novos: “o Tejo vinha adormecer as marés brandas ou encabritar-se ao toque do vento e das cheias”(G. p.143). O rio solidifica, sob o brilho das estrelas, o projeto novo, beijando os pés dos ‘companheiros’ que ousam modificar no espaço de fora, aquele presente estático e eternizado no mundo opressivo, o das portas fechadas.

Sendo assim, o lugar do desvio, o ‘areal’, gera uma mobilidade, uma dinâmica descontínua, bem como um tempo de lembrar as palavras daquele pai-professor do Cadete que deseja “fazer lei nova”(G. p.147).

Desta forma, a evocação do passado fortalece a marcha e funciona como estabilizador da nova dinâmica de vida daqueles que estão prontos para a mudança: “Não se consideravam agora os mesmos rapazes que ouviam os homens falar coisas da vida, sem poderem intervir na conversa”(G. p.154).

O personagem Passarinho, à margem do rio Tejo, num processo evocativo, recupera imagens guardadas na memória para definir a figura do ‘campino bom’: “O Cadete percebeu que o Passarinho contava a história do pai e agradeceu-lhe com um olhar. Gostava que todos soubessem a história do campino que se fizera ladrão e morreria que nem um crivo”(G. p. 148).

A recordação desse fato passado surge na narrativa para reatualizar simbolicamente um tempo de mudanças, pois, na condição de narrador, o rabezano transmite aos novos companheiros uma experiência que irá fortalecer o sonho-certeza de cada um, embalado pelo “rimance do campino bom”(G. p.148):

Os três gaibéus entenderam que o amigo tinha razão para andar todo tolo com um pai daqueles. Eles nunca mais esqueceriam o rimance do campino bom que se fizera ladrão. Iriam contá-lo na terra, se lá voltassem ainda. Então ensinariam aos companheiros tudo o que tinham aprendido naquela noite (G. p.148).

As ‘sete estrelas’ lembram os feitos do pai do Cadete com o intuito de marcar o tempo de mudança. Desta forma, “a criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização”⁵⁴ para, por via da recuperação do passado, construir o presente e o futuro. Sendo assim, desfeitas as imagens do medo, que consumiram as gerações passadas, os gaibéus estão prontos para efetuar a nova viagem no ‘porto de todo o mundo’.

O processo de aprendizagem leva ‘as sete estrelas’ a aprender o significado de sua existência, transgredindo as regras vigentes na ‘cartilha’ do patrão. Assim, os personagens ocupam um lugar privilegiado,

⁵⁴ BOSI, Éclea. (1995) p. 73.

distinto daquele dado às gerações passadas, pois são donos da história escrita por eles. A nova marcha, aquela estabelecida pelo desvio dos códigos do trabalho mecânico nas searas, leva os gaibéus a perderem “naquele momento todo o passado”(G. p.143).

Constata-se deste modo que, escrevendo a sua vida, o homem se registra no mundo, com aptidões bastante distintas daquelas dadas aos ceifeiros na Lezíria, e passa a julgar o mundo por meio dos seus pensamentos ditos e escritos; logo, o homem liberado pode elaborar uma nova linguagem. O maior transgressor, o ‘campino ladrão’, com a permissão do narrador onisciente, registra, num discurso direto, o seu legado para as gerações futuras: “- Ainda hei-de fazer uma lei nova. Ninguém mais roubará. Eu disto sei mais que todos os juízes que me julgaram e me levaram às Áfricas”(G. p.153).

O caminho trilhado pelas sete estrelas vai, progressivamente, desfazendo a relação opressor - oprimido estabelecida por Agostinho Serra, bem como a auto-desvalia, marcada pelo ‘nome feio’, gaibéus. Diante disso, desconstruída a consciência oprimida, há um lugar para a nova percepção de mundo e, principalmente, para a auto-estima:

(...) deixariam de ser gaibéus, ninguém mais lhes daria esse nome feio. Seriam rabezanos como os quatro companheiros que gingavam e riam. Saberiam contar histórias de toiros e campinos, mais bonitas que quantas outras se diziam lá na terra, à lareira (G. p.135)

As experiências adquiridas pelo grupo geram o processo de reflexão naqueles que estão marcados ‘com um nove’. Essa reflexão associada à ação, o roubo de melões, resulta na autêntica *praxis*, pensada e orientada pelo chefe do grupo, o Cadete. Desta maneira, “a colheita é de todos e todos trabalham”(G. p.145). Pode-se dizer que o projeto concreto - ação e reflexão crítica - compõe a razão da existência de uma gente nova, que sabe a hora de se arriscar numa missão promissora. Desfaz-se a dependência emocional, fruto do período de dominação, com o batismo dos três alugados, que descobrem um novo pronunciar-se, pois a partir daquela data ninguém mais tinha medo: “Agora estava tudo pronto para o assalto aos melões que o Zé Miguel guardava; (...) Se o passarinho não contasse a história do

pai do Cadete, iriam de coração mirrado para a aventura, com certeza”(G. p.148).

O ato de bravura, de transgressão, efetuado pelos ‘camaradas’, selou a união entre grupos rivais, já que na fome todos eram iguais. ‘Sete estrelas na praia’ é a expressão da amenidade, o *locus amoenus*, o paraíso terrestre. O ‘areal’ - porto encontrado pelos sete jovens - funciona como cenário de iniciação dos gaibéus. A integração de gaibéus e rabezanos se dá com o jogo, numa euforia de camaradas nas folganças:

A língua de areia pertencia aos quatro rabezanos e aos três gaibéus que jogavam o primeiro da bela mula. De dia as gaivotas iam para ali esvoaçar e comer algum peixe que abicasse do tejo. Mas a noite descera há muito tempo e o areal pertencia aos sete (G. p.134).

A concretização do processo iniciático, o batismo, abre espaço para uma nova viagem, aquela desejada por homens que têm um norte, pois “não pertenciam agora ao rancho do Francisco Descalço, nem a sua poisada se fechara por ordem do capataz. Já eram outros, nados e crescidos, ali naquela língua de areia” (G. p.143). A evocação do pai do Cadete, o batismo e o roubo dos melões solidificam o projeto dialógico, aquele capaz de unir rabezanos e gaibéus que sonham com o tempo de mudança. Sabe-se, contudo, que para isso acontecer precisam juntar as forças, já que naquela noite estavam “a aprender uma vida nova” (G. p.144), num diálogo promissor. Este projeto se transforma, na noite grande, na palavra verdadeira que representa trabalho, *praxis*, transformação de mundo, pois conquistar o mundo significa dialogar com este mesmo mundo diariamente: “aquela noite valia por muitos anos na aldeia”(G. p.154).

O homem tem uma experiência existencial, consagrando-se como o único ser incluso⁵⁵, capaz de desenvolver sua própria atividade, quando descobre que a vida “é um rio com marés, um rio com fluxos e refluxos”(G. p.209) tendo a si mesmo como objeto de sua consciência,

⁵⁵ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. (1993): De acordo com Freire, o homem se apresenta como um ser incluso que compreende o mundo, pois cria a história e se faz ser histórico-social num mundo problematizado e transformado por ele.

já que “a vida não é charco”(G. p. 209) para os homens dotados de historicidade. O ser animalizado, ao contrário, desenvolve uma atividade sem *praxis* na Lezíria Grande, pois seu “presente era amargo, tão doloroso como o passado”(G. p.207) e o futuro tão incerto como o presente, pois num processo de reificação assemelham-se aos barcos, que fazem “viagens decoradas”(G. p.208). Se o destino consome os ceifeiros sem norte, em contrapartida os ‘companheiros’ têm consciência de sua atividade e do mundo em que estão inseridos, atuam entre si e nas relações com o mundo, com o desejo de impregnar este mundo de sua presença criadora, realizando transformações. Esses rapazes não somente vivem como existem, e sua existência é histórica: “achavam-se outros, bem diferentes, mais homens do que muitos que lhes enzonavam conselhos parvos contra os rabezanos” (G. p.154).

A noite revigoradora do tempo de mudança, distinta daquelas que apenas renovam os ânimos para o tempo do trabalho, apresenta-se como um símbolo do mundo pronunciado. A ‘noite grande’ desfaz os códigos veiculados pela ‘cartilha’ do patrão e permite ao grupo desvendar a relação opressor - oprimido, dando novo alento àqueles que padecem “marcados com um nove” G. p.144). Em contrapartida, o desdém do leitor Fomecas com as letras pequenas traz à tona um sentimento interiorizado pelos oprimidos, o desejo de ocupar o lugar dos opressores: “As letras grandes representavam os patrões das outras. E (...) o amigo lia as letras grandes como quem come um bocado de pão”(G. p.140).

O personagem Fomecas desmitifica, na leitura do jornal, a hierarquia social, percebendo que as letras grandes, “aquelas mais negras que carvão” (G. p.140), “esmagavam as outras metidas entre colunas” (G. p.140). Esta constatação solidifica o desvendamento do mundo problematizado pelos homens diferentes, que procuram um caminho para propagar a comunhão iniciada no ‘areal’, já que: “Brincar não era brincar: era reinar” (G. p.141). Sendo assim, os ‘companheiros’ que reinam naquela noite estão inseridos na predestinação ontológica e histórica para acelerar o tempo de mudança.



5. TERRA MORTA

5.1- UM MUNDO CINDIDO NOS FRAGMENTOS DA LINGUAGEM

Ah! este Kiapasse!
Vem de há milénios vem
do instante primeiro do Paraíso
arte-facto da criação no Génesis mais remoto
madrugada, cristal, perfume
imperturbável ao pecado original
sendo-se hoje
reversível tempo no irreversível
voluntário nas eidéticas imagens suas
sereno mensageiro agorinda
consciente na fantasia em alvoroço
para lá dum Apocalipse
ou para além dum Juízo Final
fecundo nas marés de pereniternidade!⁵⁶

Terra Morta se ambienta num espaço cindido, dividido entre a ‘povoação-de-cima’, área oficial, e a ‘povoação-de-baixo’, área comercial de Camaxilo. O tempo narrativo compreende, historicamente, aquele que sucede à crise da borracha no mercado internacional, motivo da ruína dos colonos assentados na terra. A situação se agrava nas gestões do Alto Comissário Norton de Matos, idealizador do plano “da Grande Angola Branca” (TM. p.21), no período de 1912-1915 e 1921-1924. A ocupação militar do interior, Camaxilo, implementada pelo poder econômico da Companhia de Diamantes de Angola (Diamang), explora “diamantes, comércio e negros” (TM. p. 97). O romance resgata singularmente a trajetória dos “videntes”⁵⁷ na esfacelada Camaxilo. A narrativa, que abriga negros, brancos e mulatos, des-

⁵⁶ JACINTO, António. “O rio da nossa terra”. *Fábulas de Sanji*. (1988) p.19-21.

⁵⁷ Ramos, Graciliano. *Vidas secas*. Utilizamos a palavra por acreditar que se pode referir também aos personagens de *Terra morta*, na medida em que, nos dois romances, o homem desenraizado vaga por uma terra que não é sua.

ponta na enunciação por meio de rumores, que simbolizam fragmentos de uma linguagem ainda por construir.

Na tessitura do texto verifica-se o paradoxo colonial: de um lado, encontram-se os representantes dos colonialistas e do outro as ‘crianças grandes’, que recebem “pão com uma mão e chicote com a outra” (TM. p.29). Dotada de um poder que ‘vinha dos longes’, a ‘família administrativa’ ocupa o lugar de defensora dos direitos da metrópole no território dominado, mas isso não significa, segundo Memmi, que todos esses representantes dos colonialistas sejam herdeiros de milhares de hectares de terra e muito menos dirigentes das administrações:

Muitos são eles mesmos, vítimas dos senhores da colonização. São por eles economicamente explorados, politicamente utilizados, a fim de defenderem interesses que, frequentemente, não coincidem muito com os seus próprios⁵⁸.

Os representantes dos senhores da colonização atravessam grandes dificuldades, pois estão sem a proteção do governo:

Os colonos andavam temerosos e descrentes do critério político-administrativo que a metrópole impunha às colônias de se governarem com os seus próprios recursos, mas negava-lhes ao mesmo tempo as melhores possibilidades de desenvolvimento (TM. p.28).

O universo de Camaxilo, do ponto de vista étnico, divide-se em três mundos (brancos, negros e mulatos), que têm como limites a administração e a cadeia. O porta-voz do regime opressivo, instaurado pela administração, o sipaio, se apresenta no texto como um elemento intermediário que “leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado”⁵⁹. Na narrativa detectamos a tripartição daquele ‘canto do mundo’ que abriga, na ‘povoação-de-cima’, o *locus amoenus* de D. Jovita, mulher do administrador da Circunscrição:

⁵⁸ MEMMI, Albert. (1977) p.27.

⁵⁹ FANON, Frantz. (1968) p.28.

Quando os colonos se juntavam para regressar a casa, na povoação-de-cima a mulher do administrador da Circunscrição já estava no seu jardim, a cuidar das flores, o que fazia todos os dias, há dois anos. Era o seu único e agradável passatempo, desde que chegara a Camaxilo (TM. p.35).

As áreas habitadas pelos naturais da terra e pelos colonos não se completam, pois o princípio que as rege, o da exclusão recíproca, demarca uma total incompatibilidade. A cidade do colono compõe-se de “casas brancas de cal, (...) cobertas de zinco, sombreadas por varandas corridas (...) numa encosta suave que, longe, ganhava chão de planície (...), rodeadas de árvores de fruto” (TM. p.34). Ao passo que as aldeias constituem um espaço distante da lente do narrador “mal afamado, povoado de homens mal afamados”⁶⁰, que nunca será visitado pelo narrador. Sendo assim, cabe aqui recuperarmos Laura Cavalcante Padilha: “os viventes se alojam em plena natureza e em um lugar que se caracteriza como estando ‘longe’, idéia esta que reitera o distanciamento entre esses naturais e os brancos”⁶¹. De lá vem um ‘canto triste’ que pode significar para o exilado o resgate da terra antiga:

Um canto arrastado e monótono veio de longe (...). O sipaio, que estava acorado em frente da fogueira, de guarda à Administração, voltou a cabeça para as bandas da planície e ficou-se, enlevado, a ouvir a música triste que vinha dos ermos. O canto tornou-se harmonioso e mais triste, quando a caravana começou a descer a encosta (...). O sipaio Caluis estendeu o pescoço (...) com grandes olhos mortifícios de fumador de liamba (...). E começou a cantar baixinho, num lamento, acompanhando a cantiga que vinha dos longes. Era uma canção da sua terra, que muitas vezes cantara quando, vergado ao peso da carga de bolas e mantas de borracha, vinha da aldeia negociar com os brancos em Camaxilo (TM. p.45).

⁶⁰ FANON, Frantz. (1968). p.29.

⁶¹ PADILHA, Laura Cavalcante. (1995) p.121.

Entre a cidade dos brancos, de estrangeiros, e a aldeia, existe um vão, uma fenda, que distancia uma localidade da outra naturalmente. A terra dos ‘gentios’, dos “tempos de fortuna” (TM. p.46), aparece, simbolicamente, no canto fúnebre dos ‘negros selvagens’, degredados em sua própria terra:

O destino do negro tinha mudado. O branco passou a ser o dono da terra. Os comerciantes (...) andavam por toda parte como se a terra lhes pertencesse, como se tivessem ali nascido e os negros fossem os estrangeiros. (...) Eles eram os donos de tudo. Um soba antigo valia, agora, tanto como um dos seus escravos (TM. p.59).

Neste desfilar legitimado, “a espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece com os autóctones, os outros”⁶². O mundo colonial se apresenta unilateralmente ‘organizado’. O colonizador ocupa o espaço físico e domina politicamente as vidas colonizadas, transformando o natural da terra numa coisa, num objeto de seu poder. Na singularidade absoluta instaurada pelos colonizadores, os costumes dos negros se apresentam como elementos corrosivos, negativos.

A música, “a única coisa que eles ainda podem fazer sem pagar imposto” (TM. p.95), deixa de ser exercitada dentro da vila, porque o administrador, “que mandava em todos os negros e brancos” (TM. p.50) proíbe: “cantigas só nos batuques das senzalas” (TM. p.95). Desta forma, submetido ao *tripalium*, que representa o mundo do trabalho, após ter perdido o paraíso, o povo da Lunda ganha o pão com suor e muita dor. O colonizado torna-se, pouco a pouco, vítima de uma animalização coletiva a qual atinge, também, os aspirantes - funcionários da administração: “Jaime Silva mandara (...) os capitas arrebanharem gente nas senzalas ao redor, marcou-lhes a tarefa (...). Para que ninguém molengasse, pôs atrás de cada grupo de trabalhadores capitas de chicote em punho” (TM. p.92). Para o colonialista, impor a ‘ordem’ significa descaracterizar o colonizado. A voz narrativa recupera o traço de humanidade, existente

⁶² FANON, Frantz. (1968) p.30.

entre os negros, o canto: “o canto dos negros ganhou uma nota alta e terminou bruscamente, porque os capitas gritavam de todos os lados que se calassem” (TM. p.94-5).

A auto-percepção de “povo eleito”⁶³ absorve completamente o administrador, pois este acha que fez a história, “sua vida é uma epopéia”⁶⁴. Como fazedor de história, o colono cria, no território explorado, violado e esfaimado, condições favoráveis que garantem a existência daqueles escolhidos por Deus para humanizar o mundo pagão, dos ‘servages’: “O colono faz a história e sabe que a faz. (...) A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado”⁶⁵. Desta forma, no auge da mineração do Nordeste de Camaxilo, os negros eram obrigados a deixar mulheres e filhos e “irem direitos ao Nordeste”(TM. p.78).

Muitos capatazes, e até alguns engenheiros (...). Todos queriam mostrar trabalho, para consolidar as suas posições e terem como certo o contrato renovado e boas gratificações. Quase todos os europeus tinham mulher e filhos a sustentar (...). E nenhum queria perder o lugar por causa dos negros. De resto, a Companhia pagava bem, ordenados como não havia iguais em toda a colónia, para que os empregados zelassem pelos seus interesses, que dependiam do trabalho dos negros (TM. p.79-0).

Os séculos de escravidão levaram o negro a esvaziar “o cálice da amargura até a borra”⁶⁶. A escravidão ocupa os anais da História como um fato do passado, mas no romance *Terra Morta* apresenta-se sistematicamente no dia-a-dia de homens esfaimados, num solo agredido e devastado. O pensamento cristão, resgatado do *Gênesis*, serve-nos aqui para compreender, ideologicamente, o sentido do castigo legítimo gerador da ‘raça caída’. No que diz respeito à região da Lunda, podemos ler, em

⁶³ Ver nota 2 na página 19.

⁶⁴ FANON, Frantz. (1968) p.38.

⁶⁵ *Idem, Ibidem.*

⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. (1960) p.140.

duas dimensões, o significado de ser feito “do barro da terra”⁶⁷. Na visão cristã, o homem provém do barro, mas dotado do livre arbítrio, condição *sine qua non* para ele encontrar o seu lugar no mundo.

O lundense, entretanto, como negro, não dispõe do livre arbítrio, condenado que está à condição de escravo do branco. O negro, além de vítima do pecado original, é também descendente de Cam e recebe de seu pai a maldição. Assim, aparece como exilado e duplamente excluído:

Cam, pai de Canaã, tendo visto a nudez de seu pai, saiu fora a dizê-lo a seus dois irmãos. (...) Quando Noé, despertando da embriaguez, soube o que lhe tinha feito o seu filho mais novo, disse: Maldito seja Canaã, ele será escravo dos escravos de seus irmãos⁶⁸.

A afirmação bíblica, a mancha original, daqueles que descendem de Cam, encontra respaldo no fato histórico, resgatado poeticamente por Castro Alves no poema *Vozes d’África*:

Cristo! embalde morreste sobre um monte.
Teu sangue não lavou de minha fronte
a mancha original.
Ainda hoje são, por fado adverso,
Meus filhos - alimária do universo,
Eu - pasto universal...⁶⁹.

Diante disso, pode-se dizer que o romance *Terra morta* resgata, primorosamente, o ‘fado adverso’ daqueles que se apresentam como ‘alimária do universo’ sob o “chicote de cavalo-marinho” (TM. p.33): “Tudo tinha, pois, de andar em ordem, os negros afinadinhos, e a correr, que era a única maneira de lhes quebrar a resistência passiva, para que as minas dessem franco rendimento”(TM. p.80). De acordo com

⁶⁷ *Bíblia Sagrada*. Gênesis II, 7.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, IX, 18-25.

⁶⁹ ALVES, Castro. (1947) p. 339-44.

Sartre⁷⁰, parece clara a aproximação que se faz entre o discurso bíblico e o fato histórico: a lei de bronze da escravidão lembra a do *Antigo Testamento*, a qual relata as conseqüências do pecado.

O *povo eleito*, pouco a pouco, vivencia as conseqüências da exploração devastadora. O viver na colônia deixa de ser um prazer para se tornar um pesadelo. O fio da história, outrora feita de glória, condena-os à condição de exilados, pois “muitos não podiam esquecer o tempo em que andaram desempregados, na Metrópole, passando miséria” (TM. p. 80). A idéia de ‘português-colonizador’, de que fala Eduardo Lourenço, “durante quinhentos anos (...) serviu de referência e viático épico e moral”⁷¹. Alimentado pelas glórias passadas, construídas nos primórdios das grandes navegações, o ser português, símbolo da “Raça dos Navegadores e Descobridores”⁷², mergulha, em *Terra Morta*, num *engenho sem arte*, e “brutaliza-se, estiola-se” (TM. p. 76) naquele ‘cu do mundo’. Esquecendo o que é viver, passa a se comportar ‘como os bichos’. Cabe, aqui, resgatar a visão camoniana acerca dos “degredados filhos de Eva”⁷³, construída a partir do Salmo 136. O poema *Babel e Sião* se pauta no Salmo 136 de Davi, o qual fala dos judeus degredados na Babilônia, recordando os tempos felizes, vividos em Sião (Jerusalém).

O discurso poético resgata a condição humana, bem como a situação do homem português que vive exilado, expatriado em *terra estranha*. Na visão camoniana, *Babilônia* representa o Oriente e a infelicidade do ‘sonho imaginado’ transformado em ‘mágoa’, enquanto *Sião* simboliza Portugal, a pátria idealizada, as lembranças de ‘todo o bem passado’, o *locus amoenus* ainda por achar. O eu-poético recorda os dias de glória na ‘terra bem-aventurada’, cuja essência nunca viu, mas traz na memória:

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. (1960) p.141.

⁷¹ LOURENÇO, Eduardo. (1988) p.121.

⁷² *Idem, ibidem*, p.112.

⁷³ Palavras da oração cristã *Salve rainha*.

Ali, depois de acordado,
Co rosto banhado em água;
Deste sonho imaginado,
Vi que todo o bem passado
Não é gosto, mas é mágoa⁷⁴.

A História Universal se encontra, segundo Auerbach, fundamentada no *Antigo Testamento*, cujo prisma central singulariza “o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos”⁷⁵, o Juízo Final. Logo, todos os demais acontecimentos do mundo só podem ser entendidos como parte desta estrutura; assim, a história babilônica se encaixa perfeitamente no texto maior, pois se trata da expiação humana. O discurso modelar cristão sustenta a idéia do “sofrer-no-mundo e a submissão-ao-mal”⁷⁶ como o caminho possível do retorno ao paraíso, o *locus amoenus*. O tempo de fartura, do paraíso edênico, surge no enunciado como uma era passada, na qual “os brancos bebiam champanhe e jogavam forte o bacará. E os sobas faziam batuques que duravam quinze dias e quinze noites, embebedando-se com vinho misturado com água açucarada e aguardente de batata-doce” (TM. p.46):

Nesse tempo, Camaxilo era uma grande terra, o centro comercial mais importante de toda a Lunda, com mais de cinquenta lojas e uma centena de comerciantes brancos. E nas terras em redor e por sertões dentro, no Cuilo, Lureno, Lubalo e outras de que só os velhos se lembram, eram em grande número as feitorias comerciais dos brancos, mulatos e negros (TM. p.45-6).

Perdidas as ‘feitorias’, os negros se sujeitam ao novo regime, para satisfação dos brancos: “são resistentes como bois e comem tudo o que se lhes dá” (TM. p.81). A ‘grande terra’ passa por um processo de degeneração coletiva, acentuado pela perda das ‘feitorias’.

⁷⁴ CAMÕES, Luís de. “Sôbolos rios que vão” (Babel e Sião) (1980) p.102-14.

⁷⁵ AUERBACH, Erich. (1994) p.13.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, p.145.

Na fala do ‘dirigente’, verifica-se o processo simbólico da descaracterização do natural da terra: “A rigor, (...) a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão às emanções das cidades indígenas, ao fedor, à gesticulação”⁷⁷ dos negros que desembocam na estrada. Sendo assim, “o secretário cuspiu para o chão, enojado com o cheiro da catinga dos negros que se aglomeravam, mais e mais, como formigas, em frente da casa de Américo” (TM. p.108). “Naquela terra miserável” (TM. p.169-0), “negro só fala mentira” (TM. p.210), pois são ‘servages’ e “mudam de idéia como o vento de rumo” (TM. p.62).

A linguagem estropiada, recuperada pelo narrador, traz à tona a marca da ‘raça caída’, “gemendo e chorando neste vale de lágrimas”⁷⁸. O conceito de ‘raça caída’ pode servir para brancos, negros e mestiços, pois, no romance, todos estão exilados. Os negros de sua terra-mãe, anterior à colonização; os brancos da pátria portuguesa, do império desfeito; e o mestiço não chega a ter uma identidade de fato. Ainda assim, encontram-se traços da amenidade na vila e no quintal do administrador: “Do alto da encosta, via-se o rio serpear no fundo do vale (...) e as casas rodeadas de árvores de fruto” (TM. p.34). E D. Jovita, no ‘bairro oficial’, cuida do único jardim da terra. O *locus horrendus* torna-se o abismo aberto no seio da terra *babílônica*. Dito isto, restaria à ‘raça caída’ aprender uma nova linguagem, capaz de sustentar sua inscrição num mundo sem os ‘estropiados’, sem os ‘mata-bicho’, o que não acontece, como está denunciado pela narrativa, que traz notícias das:

(...) aldeias que tinham despovoado, outras reduzidas à metade pela gripe e varíola, muita gente ao deus-dará e crianças errando pelas aldeias acossadas pela fome. (...) muitos indígenas, cansados da pobreza da terra da planície e dos recrutamentos de trabalhadores para as minas, tinham mudado não se sabia para onde. Sipaios e capitas andavam a bater o mato à sua procura (TM. 156).

⁷⁷ FANON, Frantz. (1968) p.31.

⁷⁸ Palavras da oração cristã *Salve Rainha*.

A errância dos ‘estropiados’ da Lunda encontra uma leitura similar, paradigmática, no discurso poético de *Babel e Sião*. No poema, o ser errante resgata ‘as lembranças de Sião’ quando passa ‘sôbolos rios que vão’ levá-lo à *Babilônia*. O eu-poético articula, na textura do narrado, um tempo passado, o qual deixou de ser gosto para ser mágoa, com um momento presente corporificado na folha de ‘papel’:

Bem são rios estas águas
Com que banho este papel;
Bem parece ser cruel
Variedade de mágoas
E confusão de Babel⁷⁹.

Da reminiscência, o eu-poético recupera uma suposta terra de glória, sem nunca ter visto sua essência. Simbolicamente, o discurso diz respeito àquela terra prometida do final dos tempos, na qual Adão e Eva viveram antes da *queda*. Ampliando esta voz, podemos encontrar nas entrelinhas poéticas a ‘variedade de mágoas’ do negro como ‘raça caída’, no *locus horrendus* da terra ‘estropiada’:

(...) o sol caía a prumo nas costas dos negros, homens e mulheres, dobrados pela cintura, (...) abrindo (...) os braços cansados (...) e exaustos (...), como no tempo em que se abriam picadas para as tropas da Ocupação, (...) uma estrada, larga e com valetas, para durar muitos anos (TM. p.91-3).

No jogo antitético, estabelecido pelos representantes da colonização, pressente-se a obscuridade que se processa “num cantar baixinho” (TM. p.45), marcado por “um carão duro, todo vincado, com grandes olhos tristes e mortiços de fumador de liamba” (TM. p.45). Os ‘mercadores errantes’, à beira do abismo, tentam suprir suas carências “nas manhas do negócio de permuta” (TM. p.50), “contando (...) com a sorte que a cada um caberia naquele dia de negócio prometedor” (TM. p.51). Sendo assim, se o comércio pressupõe troca entre indivíduos, o dia da

⁷⁹ CAMÕES, Luís de. (1980) p.102-14.

permuta surge como uma ‘humanização temporária’. Na permuta, os negros, ao comercializar com os brancos, tornam-se pessoas, mesmo que temporariamente. Essa condição de pessoa se processa tão precariamente que se perde logo depois da troca, já que os lundenses conseguem apenas uma confraternização momentânea para fumar liamba “e viverem em sonho o seu destino perdido” (TM. p.60). Sabe-se, contudo, por meio da lente do narrador, que, durante a transação, o natural da terra é lesado pelo comerciante:

(...) o comerciante começou a medir os panos, a braças, os braços bem abertos. O negro riu-se, satisfeito. Mas os braços de Pancário baixavam um pouco ao largar uma ponta para medir a segunda braça, recuando a mão. Ao cabo de seis braçadas, com a fazenda a tapar-lhe o corpo, atirou os três panos unidos, com menos um palmo em cada braça, para cima do balcão (TM. p.67-8).

Os rumores da linguagem, tecidos no não-lugar para se viver, despontam, simultaneamente, do nascimento ‘das gentes tão celebrado’ e da morte de outros textos cantados em *Sião* pela ‘memória consagrada’, que espalhou ‘palavras ao vento’. A palavra essencial - tecida na narrativa de *Terra Morta* - procura abarcar uma dimensão humana multirracial, diferente daquela idealizada em *Sião*. Sendo assim, o lamento, a canção da terra, apresenta-se como eco antitético, sinal de um mundo cindido, que guarda vozes de uma linguagem ainda por construir, simbolizada pelas ‘nuvens acasteladas’, que impedem negros, brancos e mestiços de celebrar um novo tempo.

A arrastada caminhada dos homens sem rumo deixa, na narrativa, os traços da inutilidade coletiva; movendo-se entre os rumores das cantigas, os ‘brancos do governo’ circulam diariamente da ‘povoação-de-cima’ para a ‘povoação-de-baixo’, mandando “o sipaio de ronda gritar alertas seguidos” (TM. p.100). Para o ‘branco do governo’, a metrópole se apresenta como o *locus amoenus*, pois seu olhar pouco crítico edificou, em oposição à colônia, uma Metrópole monumental. Desta maneira, “a metrópole (...) só reúne positividade, a amenidade

do clima e a harmonia das paisagens; a disciplina social e uma deliciosa liberdade; a beleza, a moral e a lógica”⁸⁰.

Cabe ressaltar, no entanto, que a área *amena*, sonhada pelos colonialistas só aparece tão grande e completa porque se fixa num mundo distante, ou melhor, ‘além do horizonte’. “Se voltassem para lá ela perderia sua sublimidade; e ele deixaria de ser um homem superior, se é tudo na colônia, o colonialista sabe que na metrópole nada seria; lá voltaria a ser um homem qualquer”⁸¹. Sendo assim, a amenidade da metrópole se desfaz quando vão visitar as famílias: “A gente sai da terra e anos depois de andar por cá já não entendemos aquela gente (...). Se a gente vai com dinheiro até nos recebem com foguetes, mas se vamos tesos olham-nos com raiva” (TM. p.20-1).

O traço que sustenta a relação colonialista - colonizado fundamenta-se no racismo. Segundo Memmi, “é significativo que o racismo faça parte de todos os colonialismos em todas as latitudes. Não é uma coincidência: o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”⁸². Toda esta marginalização tem por objetivo unificar o grupo dominado. Assim, não há salvação para aqueles que foram estigmatizados. A colonização constrói ao longo dos anos uma ideologia de poder e posse do colonialista em relação ao colonizado, mas o colonialista sonha com uma região sem os colonizados, já que conviver com eles é para o colono uma afronta. Pouco a pouco, no entanto, o colonialista constata que “sem o colonizado, a colônia não teria sentido algum. Essa insuportável contradição o enche de furor, de ódio, sempre prestes a desencadear-se sobre o colonizado”⁸³.

A singularidade do projeto colonial desperta, no ‘branco do governo’, um desejo constante de se livrar daquela ‘gente’, que simboliza a terra, o chão que, metaforicamente, se renova com o nascimento dos naturais, ‘os cabeças de alcatrão’. Desta forma, a narrativa

⁸⁰ MEMMI, Albert. (1977) p.64.

⁸¹ *Idem, ibidem*, p.62.

⁸² *Idem, ibidem*, p.68.

⁸³ *Idem, ibidem*, p.66.

põe em evidência a fragilidade do sistema colonial que, com poucos membros, tenta descaracterizar aqueles que ‘nascem como formigas’, mas, ainda não dominam uma linguagem capaz de inscrevê-los num mundo socialmente reconhecido, distinto daquele estagnado e sem mobilidade social de fato.

Sendo assim, condenados ao desprezo, à pobreza e ao trabalho forçado, os ‘gentios’ desejam “largar o pano, camisola, cobertor e alimentos e regressarem às senzalas com a pele a tapar-lhes o sexo, a liberdade no coração e as pernas livres para os levar para muito longe, onde nunca ouviram falar em trabalhos nas minas”(TM. p.78). Constatata-se, desta maneira, o malgrado destino do negro exilado em sua própria terra, que quer ‘desembestar’ por um caminho sem os “mata-bichos da Companhia” (TM. p.78) de diamantes.

Essa relação desumanizadora propicia, na vida e no comportamento do negro, graves conseqüências e, conseqüentemente, provoca também no branco um efeito desastroso de conduta que “não atribuindo mérito algum à cidade colonial, não reconhecendo nem suas tradições, nem suas leis, nem seus costumes, não pode admitir fazer parte dela”⁸⁴, mas a pátria idealizada não o acolherá. Este impasse amplia a idéia inicial acerca da ‘raça caída’, pois a decadência do posto da Lunda deixa sem referencial não só os negros, mas os brancos também, e muitos envelheceram ali. A situação das personagens vai, pouco a pouco, gerando uma apatia desastrosa, pois o colono velho sonha em ‘arribar’, mas sabe que isso é impossível: “Eu já não saio daqui (...). O velho tirou o boné, coçou a calva, e acrescentou: (...) o que é que ficou? Os filhos e um pedaço de terra com umas batatas. Terra que nem é nossa” (TM. p.52). Entre digressões e projeções, o narrador registra um passado distante, do ‘tempo da borracha’, um passado mais recente, das ‘minas de diamantes’ e um presente, sem grandes perspectivas futuras, já que a ‘terra morta’ de Camaxilo não podia alimentar nenhum grito, metaforicamente falando, de liberdade.

⁸⁴ MEMMI, Albert. (1977) p.67.

5.2- CAMAXILO: TERRA DE ESTRANGEIROS

Gunga acabava de enxergar o vulto, alto e esguio, do velho colono, encostado a um pilar da varanda da sua casa de adobe, à beira da estrada que talha a planície, atravessa o povoado de colonos e, sombreada pela floresta de acácias vermelhas, desce numa curva à garganta do vale para através da ponte de madeira se prolongar em rampa até à povoação dos funcionários. Duas povoações e um só nome - Camaxilo ⁸⁵.

Em *Terra Morta*, encontramos no texto os assimilados, que se tornam um elo de ligação entre o colonizador e o natural da terra. O assimilado despreza o colonizado e freqüentemente ataca-o com brutalidade. No tempo das guerras, o “traidor Caluis (...) matou o soba e entregou as mulheres da sua terra aos soldados brancos e negros estrangeiros” (TM. p. 49-0). Os assimilados defendem para os colonizadores um território que outrora dividiram com aqueles que hoje oprimem:

o velho negro está a viajar pelo seu passado, dentro da toada que vem de longe. São os homens da sua aldeia que estão a cantar à entrada da vila, mas ele não os conhece, é gente nova, nascida depois de ter abandonado Camaxilo (TM. p.49).

Destacam-se, nessa legião de assimilados, algumas autoridades tribais: o soba, os capitas e os sipaios, os quais são recrutados entre os colonizados, formando, assim, uma categoria de colonizados que pretende escapar à sua condição política e social. No período da ocupação, o governo nomeia ‘antigos escravos’, os quais ocupam, orgulhosamente, o lugar dos sobas da ‘África antiga’. Os novos chefes, nomeados pelos militares, dividem as aldeias em vários grupos: “cada um com o seu soba de confiança dos brancos do governo, sem possibilidade de se reunirem para guerrear o estrangeiro” (TM. p.59).

⁸⁵ SOROMENHO, Fernando Monteiro de Castro. *A chaga*. p.1.

O longo caminho percorrido pelo sipaio Caluis ficou na memória daqueles que viram os soldados incendiarem as ‘palhotas’: “muitas coisas se passaram na terra morta de Camaxilo. Os comerciantes levaram os soldados por todos os caminhos que desembocavam nas aldeias e apontaram ao seu comandante os chefes rebeldes” (TM. p.48). O assimilado Caluis só voltou a sua terra depois de muito tempo, na qualidade de sipaio, “lugar que lhe deram quando teve baixa na tropa, por saber falar português e ter prestado bons serviços aos ‘brancos do Governo” (TM. p.49). Vítimas dos senhores da colonização, os assimilados defendem interesses alheios:

Foi nesse tempo que os sipaios apareceram nas senzalas, de farda e espingarda, a falarem sempre em nome das autoridades. ‘É branco do governo que manda’, diziam eles, invadindo as cubatas, prendendo quem quer que fosse para ir trabalhar para os brancos (TM. p.59).

Sendo assim, exilados na própria terra, os negros que trabalham para os brancos nas minas de diamantes extravasam sua tristeza “a cantar no acampamento, longe da povoação-alta” (TM. p.60). O ritual noturno brotava da memória dos desvalidos da Lunda depois de o ‘Sol’ passar “por cima do vale” (TM. p.60), rolar “no céu alto da planície e cair nos longes, revés à terra, afogueando o horizonte de nuvens acasteladas” (TM. p.60). A voz da enunciação paira sobre o mundo dos negros, o qual se fixa nos céus distantes; nos longes, na memória daqueles que no passado foram donos da terra grande.

A narrativa resgata, ficcionalmente, o grito preso na garganta daquele que se encontra na condição de exilado político. Joaquim Américo nasceu em Portugal, mas foi criado no Brasil e na qualidade de estrangeiro teve que fugir para Angola, quando a repressão fascista se instalou no Brasil:

Menino de colo, levaram-no de uma aldeia minhota para a terra brasileira. Cresceu numa fazenda de café, no planalto paulista, onde o pai fora trabalhador e acabara em capataz. A mãe morrera-lhe pouco tempo depois de chegarem à fa-

zenda. (...) deixou a fazenda sem saudades do pai, de quem só se lembrava por causa das surras que lhe dera e dos maus tratos com que martirizara a sua mãe (TM. p.25-6).

Desprovido do autoritarismo dos demais aspirantes, Joaquim Américo, silenciosamente, abraçou a causa dos ‘gentios’ e “era considerado mau funcionário, sem pulso para os negros” (TM. p.31). A narrativa deixa transparecer, sucessivamente, que o homem solitário está sendo embalado por um sentimento fatalista, quase africano. Deste modo, o narrador tece, no texto, as lembranças do ‘aspirante’: “quando estava só e desocupado, o seu destino volvia-se obstinadamente para o Brasil, de onde viera por ter entrado na revolução de São Paulo contra a Ditadura” (TM. p.25).

Na impossibilidade de romper definitivamente com os princípios que norteiam o sistema colonialista, o personagem observador, simpatizante da causa negra, que se assemelha a sua, está ali na qualidade de aspirante que não se enquadra completamente na categoria. O exilado político Joaquim Américo, pela experiência que teve no Brasil, sabe melhor do que qualquer outro membro da administração que o projeto colonial se constitui numa variante do fascismo e que, para obter os efeitos necessários à sua manutenção, de acordo com Memmi, “não pode deixar de manter as tendências e os governos opressivos e reacionários, ou ao menos conservadores”⁸⁶, como o do Brasil na época da ditadura getulista.

Sendo assim, pode-se dizer que toda nação colonial traz, em seu seio, os germes da tentação fascista. O administrador insulta Joaquim Américo, dizendo que Camaxilo não é Brasil, já que ali “negro é negro, só negro e nada mais” (TM. p.31) e que ‘gente mole’, como ele, não serve para a função de aspirante, pois na qualidade de representante dos interesses da metrópole, tem que cobrar os impostos aos negros: “estamos aqui para cobrar imposto (...), porque se o imposto não entra a colônia não progride; e nós, (...) não teremos nada que fazer aqui” (TM. p.31). Assim, ‘gente mole’ não poderia comandar a ‘cambada’ saudosa do passado, pois

⁸⁶ MEMMI, Albert. (1977) p.64.

Gregório Antunes sabia que a saudade arrasta o negro para o passado, convida-o a fugir à nova vida que lhe é imposta e lhe desagrada. Ele só queria negros sem saudades, a viverem firmes no presente, para não virem a estranhar o futuro (TM. p.43).

O colonizador de boa vontade, ou seja, o branco bom, de acordo com Memmi⁸⁷, recusa-se a executar a tarefa que lhe foi destinada, porém, estando na colônia, será impossível abster-se dos privilégios e direitos, os quais são distintos daqueles direcionados aos colonizados. A ‘família administrativa’ tem por objetivo cumprir à risca sua função frente à Companhia de Diamantes, mas o branco bom não se importa com a fuga dos negros e deseja furiosamente, em silêncio, que toda a população negra fuja daquele ‘cu do mundo’. Num discurso indireto livre, o narrador recupera os pensamentos do personagem que metaforiza o colonizador de boa vontade:

Joaquim Américo encolheu os ombros. Que lhe importava que fugissem cinco homens deste ou daquele soba, ou cem, ou mil, ou toda a população! Estava farto daquela caça ao negro que se evadia das minas sem querer saber do salário vencido, do qual só recebera metade, porque o restante destinava-se a ser-lhe entregue pela autoridade administrativa da sua terra, depois de cumprido o contrato (TM. p.122).

Desta maneira, “recusando o mal, o colonizador de boa vontade jamais pode alcançar o bem, pois a única escolha que lhe é permitida não é entre o bem e o mal, é entre o mal e o mal-estar”⁸⁸.

O branco bom se consola com suas atividades diárias, amenizando o sofrimento daqueles que ficam ‘lá em baixo’. Sendo assim, Joaquim Américo se enquadra na categoria estudada por Memmi: “O Américo está calhado com os curativos, e já que gosta tanto dos negros que os

⁸⁷ MEMMI, Albert.(1977) p.50.

⁸⁸ *Idem, ibidem.*

trate” (TM. p.125). Mas a postura do aspirante para com os negros não deve servir de exemplo positivo do ponto de vista colonial, já que os administradores representam os interesses da Metrópole. Envolvido em seus pensamentos, o simpatizante dos negros recupera silenciosamente o tempo que passou “sem ele dar por isso” (TM. p.117) e recorda “o seu encontro com o administrador Antunes, no Lobito, e quanto ele fizera para lhe arranjar o ganha-pão, mal o conhecendo, num gesto de solidariedade que jamais esqueceria” (TM. p.117). A gratidão do aspirante Joaquim Américo vem à tona num pensamento misturado com a f ria que guarda das ‘velhacariinhas’ do secretário Silva: “O secretário e as suas velhacarias esfumaram-se no cérebro de Américo” (TM. p.118), visto que o Silva, para mostrar serviço, mandava os capitas  oitar os negros com chicotadas, durante a limpeza da estrada.

Num discurso indireto livre, a narrativa focaliza, na noite negra de Camaxilo, os sentimentos mais profundos do colonizador de boa vontade que, na ânsia de encontrar uma luz que iluminasse aquele destino perdido, ouve com “a cara afundada nas mãos (...) rumores e gritos distantes (...) dos sipaios que atalaiavam os caminhos da Administraço e do Paiol” (TM. p.119). Abandonado entre os gritos dos ‘chacais esfaimados’, a que os “cães (...) respondiam com uivos” (TM. p.119) longos, Joaquim Américo d  voltas e voltas “na cama impregnada de suor” (TM. p.119), angustiado com a impossibilidade de alcançar um caminho que lhe desse alento; transita, desta forma, entre as recordaço es passadas e o tempo presente, o do exílio :

Não queria fazer vida na col nia. O Brasil estava sempre no seu pensamento. Mas quando voltaria a São Paulo? Já se tinham passado três anos de exílio e ele continuava a interrogar-se: Quando? Quando? (...) Esses três anos de ausência tornaram do ntia a sua saudade pelo Brasil (TM. p.31).

Na passagem acima, verifica-se o conflito existencial do personagem Joaquim Américo. Numa linguagem “impregnada (...) de rumores da casa adormecida” (TM. p.119), a voz da enunciaço registra o abismo que absorve, pouco a pouco, o cérebro do colonizador de boa

vontade. A leitura dos livros ‘predilectos’, que impulsionava a vida do aspirante, tornou-se enfadonha:

Vivia enterrado em seu silêncio e desolação (...). Nesses momentos, tinha vontade de fugir, de aparecer de repente no meio de uma multidão que falasse a sua linguagem, que tivesse os seus gestos, que caminhasse os seus passos perdidos (TM. p.159).

Os projetos foram desfeitos, silenciados, como a vida de todos que vivem em Camaxilo, mas, em se tratando de Joaquim Américo, a apatia se torna mais dolorosa, devido ao grau de conscientização do personagem; sendo assim, o colonizador de boa vontade afunda numa solidão que lhe consome a vida: “Os seus dias decorriam vazios e tediosos. Ia de casa para o serviço e do serviço para casa, sempre pelo mesmo caminho, vendo sempre as mesmas caras e os mesmos gestos, sem ter ninguém com quem pudesse conversar” (TM. p.158). Joaquim Américo tem um sentimento “fatalista ante o destino” (TM. p.158), como os africanos: “De longe em longe, despertava e tinha nítida e dolorosa consciência da sua atitude passiva” (TM. p.158), mas não encontrava o caminho para se inscrever naquela terra distante, pois “à sua volta só havia a terra longe, o céu sombrio, e os homens nus das aldeias de palha a viverem o seu destino desgraçado, a sonharem com seu velho mundo perdido. E ele sem coragem para voltar as costas a tudo aquilo e reentrar na sua vida, construir o seu destino” (TM. p.159), já que se afundara numa ‘terra estranha’.

5.3 - O LUGAR DO MESTIÇO

Este é o continente
um corpo indestrutível de acidentes
o chão que permanece das batalhas
a terra exposta para além das chagas
o ventre a renovar-se em gerações
erguidas da derrota⁸⁹.

O projeto colonialista abre espaço para o surgimento de um novo grupo de desvalidos, os mulatos, que sem uma identidade definida sofrem ao longo dos anos uma mutilação social e histórica. Na passagem registrada a seguir, verificamos a despersonalização sofrida pelo mulato:

-És de má raça! Sangue de negro! - gritou para o filho, que se pusera ao largo, a olhar para longe, como se alguma coisa o interessasse para as bandas da planície.
-É seu sangue - retrucou-lhe a companheira, pondo as mãos nas ancas.
- Igualinho mêm. Você é que fez ele (TM. p.72).

Em um primeiro momento, a relação mãe-filho simboliza a perpetuação da espécie, o resgate da afetividade, da cumplicidade e cultura angolana, mas por outro lado, essas crianças apresentam traços europeus que as distinguem parcialmente das mães. *Terra Morta* retrata, exemplarmente, a impossibilidade, a falta de lugar dos mulatos em Camaxilo. Segundo Alexandre Pinheiro Torres, o mulato fica “no Limbo, num ponto qualquer da trajetória entre os termos do dilema”⁹⁰. O narrador recupera, no diálogo dos colonos - Anacleto e Francisco Bernardo - o destino daqueles que já nasceram descaracterizados, isto é, o resultado vivo do ‘dilema’:

⁸⁹ CARVALHO, Ruy Duarte de. “Noção geográfica”. In: *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX*. (1996).

⁹⁰ TORRES, Alexandre Pinheiro. *O processo da marginalização do mulato na trilogia de Camaxilo de Castro Soromenho*. África, Lisboa, nº 1, p.5-10, 1978. Apud: PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letras: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995. p.106-7.

-E os filhos compadre? O que é que a gente lhes vai deixar?
-Que se amanhem! Foi o que eu fiz. Eu também comecei cedo, la na terra. E aos dezoito já estava por cá.
-Os filhos é que é o diabo. Se não fosse (sic) as raparigas. Que os rapazes sempre se arranjam (TM. p.54).

Desprovidos da linguagem-inscrição, que os leve a assumir o lugar de testemunha de uma história vivida e escrita por eles no tempo narrativo, os mulatos encontram-se despersonalizados duplamente, pois não se enquadram, de fato, na cosmogonia africana, nem são aceites devidamente pelos pais portugueses expatriados na Lunda e que vivem maritalmente com as mães deles. Cabe recuperar aqui a visão de Ernani Maria Fiori⁹¹ acerca da ‘hominização’. O homem não se hominiza sozinho, mas num mundo humanizado por homens que, dialogando constantemente entre si, constroem no dia-a-dia um mundo melhor, quando têm consciência de si e conhecem a palavra dialógica, aquela pessoal e transformadora, distinta das ‘palavras soltas’ que saem das casas, misturadas com as “gargalhadas das mulatas” (TM. p.52).

Os fragmentos de vozes das mulatas, que vivem no ‘limbo’, e, por serem mulheres, estão duplamente marginalizadas, são recuperados pelo narrador e reforçam a falta de identidade dessas mulheres. Sabe-se, contudo, que a impossibilidade de inscrição do mulato naquele espaço cindido pelo processo colonial se agrava porque, não sendo reconhecido pelo pai oficialmente, terá que se ‘amanhar’, lavrar uma terra alheia para obter seu sustento. O pensamento instintivo de sobrevivência que constatamos na fala do personagem Anacleto no diálogo com Francisco Bernardo, citado anteriormente, remonta à história dele que “aos dezoito já andava” (TM. p.54) por Camaxilo, sohando, provavelmente, com “um pão mais farto”⁹². Sendo assim, na qualidade de exilado, Anacleto não se integra na colônia porque não a reconhece como pátria, e, também, não cria vínculo de parentesco,

⁹¹ Ver nota 10 na página 24.

⁹² REDOL, Alves. (1993) p.217.

de fato, com aqueles que são o resultado vivo de um projeto falido, único saldo real do império desfeito: os filhos mestiços.

Desta forma, a desumanização desenvolve uma despersonalização, que impede o mestiço de ter sua inscrição no mundo. Segundo Memmi, este só teria “direito ao afogamento no coletivo anônimo”⁹³, já que as diferenças intrínsecas de cada um se perdem numa pluralidade nula, a qual transforma o grupo em ‘mercadores errantes’ na Lunda. Nas falas entrecortadas por um narrador onisciente detecta-se a dimensão da desumanização dos mulatos. Os mestiços, filhos dos comerciantes falidos, ou de funcionários da administração, se apresentam sem perspectivas e duplamente marginalizados “ante os brancos da administração e em relação ao negro”⁹⁴. Os mulatos são para os colonos ‘raça ruim’ por puxarem ‘para o negro’:

(...) o comerciante voltou a pedir ao ‘amigo Sampaio’ que abrisse bem os olhos e não recolhesse a casa muito tarde, porque essa ‘cáfila de mulatos’ não era de confiança. - Isto de mulatos, senhor Sampaio, é raça ruim que puxa para o negro (TM. p.170).

Os mestiços representam a possibilidade de um novo tempo. As gerações miscigenadas apresentam traços de semelhança e diferença em relação aos seus ancestrais, visto que procedem da união advinda do fato colonial; sendo assim, aparecem na narrativa como o possível fio condutor da história, que será extraída da seiva ancestral angolana em consonância com os valores positivos da cultura branca para integrar os lundenses.

Na narrativa detectamos os rumores ancestrais no ritual fúnebre do último soba lundense - Xá-Mucuari - que guarda a memória, os valores que norteiam a cosmogonia africana. A terra está morta temporariamente para os autóctones que vivem sobre ela, enquanto que

⁹³ MEMMI, Albert. (1977) p.81.

⁹⁴ MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. (1978) p.94.

os antepassados destes vão, pouco a pouco, fortalecendo e renovando, dia-a-dia, o solo, pois são a seiva que, metaforicamente, permanece viva “à beira dos caminhos, nas margens dos rios ou nas florestas, conforme os ritos da tribo” (TM. p.93), sob a máscara de Camuari, deus dos mortos, e símbolo da resistência tribal.

A TERRA NA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO DISCURSO

Cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é ‘desvendante’; isto quer dizer que através dela ‘há’ o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam⁹⁵.

Os romances analisados neste trabalho põem em evidência a descaracterização daqueles que representam os oprimidos. No primeiro romance, *Vidas Secas*, o sertanejo se encontra perdido num mundo não desejado, desconexo e repleto de “aves que iam comê-lo” (VS. p.113). A caatinga surge na narrativa como negação do movimento-mudança sonhado por Baleia no leito de morte. O sonho do animal, simbolicamente falando, representa o desejo de humanização daquelas ‘vidas’ que estão ‘secas’ por dentro e por fora, já que desprovidas da linguagem singular, que dá forma e movimento às suas atitudes, vivem num mundo imutável, repetindo gestos ancestrais naquele espaço seco e duro, que impede os ‘matutos’ de desvendarem a realidade circundante. A marcha dos retirantes pela caatinga simboliza a expiação humana na tentativa de recuperar, nos fins dos tempos, o lugar ideal, onde viveram Adão e Eva antes da *queda*. O paraíso perdido, ou melhor, a terra prometida, alimenta o sonho de milhões de sertanejos, que não os conquistaram em vida. Sendo assim, de passagem por uma terra que não o acolhe, o ‘bicho Fabiano’ cumpre sua ‘sina’: “correr mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante. Um vagabundo empurrado pela seca” (VS. p.19).

O *povo eleito*, simbolicamente de passagem pela Lezíria, tem em *Gaibéus* um narrador onisciente, que conhece a origem e o destino de cada um. Sendo assim, o povo que outrora fez história foi reduzido,

⁹⁵ SARTRE, Jean - Paul. (1993) p.33.

metaforicamente, à condição de alugado, que emigra de tempos em tempos para conseguir, num trabalho exaustivo, o *pão* e o *vinho*. Paralelamente à atividade do grupo, a narrativa recupera textualmente os pensamentos do ceifeiro rebelde que “não era rabezano nem gaibéu” (G.p.202), mas carregava consigo um ideal capaz de transformar aquele presente doloroso e estagnado de homens que nasceram do barro da terra, mas não foram registrados nela. Na impossibilidade de mudar o rumo da história da ‘malta sem norte’, o ceifeiro rebelde em “Porto de todo o mundo”, entre digressões e projeções, procura expelir a imagem espectral, geradora das descobertas de outrora, que vive no inconsciente coletivo: “Todo o mundo pode ser África e Brasil. (...). O futuro vivia dentro dele e dos outros homens”(G. p.219).

Terra Morta traz à tona as mazelas deixadas pela colonização. A narrativa resgata, singularmente, as vozes de negros que estão submetidos ao ‘chicote de cavalo-marinho’, bem como de brancos e mestiços, que também são vítimas, direta ou indiretamente, do mesmo chicote, símbolo gerador da *ordem* colonial. *Terra Morta* não efetiva, concretamente, no tempo narrativo, o movimento-mudança da história que se quer nova, mas explicita a descaracterização de negros, brancos e mestiços no solo morto de Camaxilo, bem como a tensão instaurada pelo aniquilamento físico, social e econômico da comunidade lundense, pela prática colonialista que se quer morta em prol da reorganização nacional.

O homem, dotado de consciência de si, é o único ser capaz de modificar as relações homem-mundo, imprimindo, neste universo que o abriga, as marcas necessárias para sua existência, já que por meio dele as coisas se manifestam, pois só ele pode sustentar e multiplicar as relações com a natureza, em seu sentido mais amplo. Não há lugar para aqueles que vivem à margem do poder instituído. Sem dúvida, o poder primeiro era do criador do céu e da terra, mas constatamos que, ao longo dos séculos, a divindade-Deus, o todo-poderoso, por ordem e lei humana passou a ser aquele que detém milhares de hectares de terra. Sabe-se, contudo, que na *nova organização* do mundo o homem criou as leis que, quando outorgadas, chamam-se Justiça e de-



Jurema Oliveira

fendem com avidez somente aqueles que têm o Direito assegurado, enquanto que uma multidão faminta, carente de justiça e direitos, circula por terras secas, searas alheias e por uma Camaxilo arrasada, aberta em chagas, mais fundas do que aquelas deixadas no corpo do filho do Criador que morreu na cruz, ressuscitou e descansa no firmamento à direita de Deus Pai.

BIBLIOGRAFIA ■

1. ABDALA Jr., Benjamin. *A escrita neo-realista: análise sócio-estilística dos romances de Carlos de Oliveira e Graciliano Ramos*. São Paulo: Ática, 1981.
2. _____. *Literatura, história e política*. São Paulo: Ática, 1989.
3. _____. *De vôos e ilhas: literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê, 2003.
4. ALMEIDA, Maria do Perpétuo Socorro C. Lima de. *A pessoa no romance em três momentos da ficção portuguesa: Gaibéus, Pequenos burgueses e O delfim*. Tese de Doutorado em Literatura Portuguesa. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 1985, 145 p. mimeo.
5. _____. *O delfim: entre a escritura de uma aventura e a aventura de uma escritura*. Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 1976, 147 p. mimeo.
6. ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Tradução de Priscila Vianna de Siqueira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
7. AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
8. BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone - Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.
9. _____. *Fragmentos de un discurso amoroso*. 11ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1993.
10. _____. *Incidentes*. Tradução de Tereza Coelho e Alexandre Melo. Lisboa: Quetzal, 1987.
11. _____. *O rumor da língua*. Tradução de Antônio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1984.
12. BARTHES, Roland & outros. *Análise estrutural da narrativa*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1973.
13. BARBOSA, Rogério Andrade. *La-le-li-lo-luta*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

14. BENDER, Gerald J.. *Angola sob o domínio português: mito e realidade*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
15. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
16. BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1974.
17. *Bíblia sagrada*. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
18. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
19. _____. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1967.
20. _____. “Sobre vidas secas”. In: *Os pobres na literatura brasileira*. Novos Estudos CEBRAP (estudos coordenados por Roberto Schwarz). São Paulo: São Paulo, Vol. nº. 2 – Abril de 1982.
21. BOSI, Éclea. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
22. BOTTOMORE, Tom. (editor). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
23. BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Tradução de Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
23. BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África negra*. Tradução de Sinval Freitas Medina. São Paulo: Perspectiva, 1974.
24. CAMÕES, Luís de. *Os lusíadas*. RAMOS, Emanuel Paulo (org.). 5ª ed. Porto: Porto, 1985.
25. _____. *Redondilhas, canções, sonetos*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 1980.
26. CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de António Quadros. Lisboa: Livros do Brasil, 1966.

27. CANDIDO, Antônio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
28. _____. *Ficção e confissão*. São Paulo: Livraria Martins, 1960.
29. _____. *Na sala de aula: caderno de análise literária*. 5ª ed. São Paulo: Ática, 1995.
30. _____. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
31. _____. *Tese e antítese*. São Paulo: Nacional, 1964.
32. CARVALHO, Castelar de. *Ensaio graciliano*. Rio de Janeiro: Rio/Sociedade Cultural Ltda, 1978.
33. CARRILHO, Maria. *Sociologia da negritude*. Lisboa: Edições 70, 1975.
34. CASTRO ALVES, Antônio de. *Poesias escolhidas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
35. CASTRO, Armando. *A economia portuguesa do século XX*. Lisboa: Edições 70, 1973.
36. CHAVES, Rita de Cássia Natal. *A reinvenção de Ogum, o Prometeu africano*. Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa. Niterói: Instituto de Letras da UFF, 1984, 185 p. mimeo.
37. CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução de Vera Costa e Silva et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
38. COELHO, Eduardo Prado. *A palavra sobre a palavra*. Porto: Portucalense, 1972.
39. _____. *O reino flutuante: exercício sobre a razão e o discurso*. Lisboa: Edições 70, 1972.
40. CORTESÃO, Jaime. *Os factores democráticos na formação de Portugal*. 3ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
41. COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação Kassange; história, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos Kassanjes*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
42. DAVIDSON, Basil. *Os africanos: uma introdução à sua história cultural*. Lisboa: Edições 70, 1981.

43. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
44. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz M.N. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.
45. ECO, Umberto. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1976.
46. _____. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1976.
47. _____. *O signo*. Tradução de M. F. Marinho. Lisboa: Presença, 1977.
48. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.
49. ERVEDOSA, Carlos. *Roteiro da literatura angolana*. 2ª ed. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1979.
50. FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
51. FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. v. 2.
52. _____. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989.
53. FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Ática, 1987.
54. _____. *O discurso no percurso africano I*. Lisboa: Plátano, 1989.
55. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugália, 1968.
56. FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
57. _____. *Pedagogia do oprimido*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
58. FREIXEIRO, Fábio. *Da razão à emoção*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

59. GOLDMANN, Lucien. *Sociologia do romance*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
60. GOMES, Heloisa Toller. *O poder rural na ficção*. São Paulo: Ática, 1981.
61. GUERRA, Henrique. *Angola: estrutura econômica e classes sociais*. 4ª ed. Lisboa: Edições 70, 1979.
62. HAMILTON, Russel G. *Literatura africana literatura necessária I - Angola*. Lisboa: Edições 70, 1981.
63. JACINTO, António. *Fábulas de Sanji*. Porto: Edições ASA, 1988.
64. JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Tradução de Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1989.
65. KARAJE, Maria. *A imagem da mulher na trilogia de Camaxilo*. Luanda: União dos Escritores Angolanos / UEA, 2006.
66. LOURENÇO, Eduardo. *Nós e Europa ou as duas razões*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.
67. _____. *O labirinto da saudade: psicanálise mítica do destino português*. 2ª ed. Lisboa: Biblioteca Breve, ICLP, 1981.
68. MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre literatura das nações africanas de língua portuguesa*. Tradução de C. Leite. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.
69. CHAUI, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
70. MELO NETO, João Cabral de. "Graciliano Ramos". In: *Poesias Completas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
71. MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
72. MERCADANTE, Paulo. *O manifesto do trágico*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
73. MOISÉS, Leyla Perrone. *Texto, crítica, escritura*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.

74. MONTEIRO, Adolfo Casais. *A palavra essencial*. 2ª ed. Lisboa: Verbo, 1972.
75. MOURALIS, Bernard. *As contraliteraturas*. Coimbra: Almedina, 1982.
76. MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *A Sociedade angolana através da literatura*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio; 38).
77. MOURÃO, Rui. *Estruturas: ensaio sobre o romance de Graciliano Ramos*. Belo Horizonte: Tendência, 1966.
78. MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios).
79. NASCIMENTO, Abdias do. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
80. NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.
81. _____. & NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrodíspora: revista de estudos do mundo negro*. Ano 3, nº 6 e 7 abril/dezembro de 1985 - Rio de Janeiro: IPEAFRO - Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros.
82. OLIVEIRA, Jurema José de. "As literaturas africanas e o jornalismo no período colonial". In: *Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da UERJ* _ nº.8. Rio de Janeiro: Instituto de Letras/UERJ, 2008. p.42-50.
83. _____. *Violência e violação: uma leitura triangular do autoritarismo em três narrativas contemporâneas luso-afro-brasileiras*. Luanda: União dos Escritores Angolanos / UEA, 2007.
84. _____. "Uma casa para um discurso contemporâneo em Portugal". In: GARCÍA, Flavio (org.) *Caderno Seminal Digital*, nº. 6. Rio de Janeiro: Publicações Dialogarts, 2006. p. 137-147.
85. _____. "Gêneros literários e tradição oral nas literaturas africanas de língua portuguesa". In: GARCÍA, Flavio (org.). *Cadernos do seminário permanente de estudos literários/CaSePEL* – nº. 2. Rio de Janeiro: Publicações Dialogarts, 2006. p.8-13.
86. _____. "O romance em Angola: ficção e história em Pepetela". In: AZEVEDO, Maria Inês Castro (org.). *Candelária: Revista do Instituto de Humanidades*, Rio de Janeiro: UCAM, ano II, p.89-98, jan./jun. 2006.

87. _____. "As marcas da matriz africana na atualidade". In: ARAÚJO, Ubiratan Castro de (org.). *Palmares: Revista de Cultura Afro-Brasileira*, ano II, nº. 3, p.54-6, dezembro. Brasília: Distrito Federal, 2006.
88. _____. "Violência, denuncia e resistência em Boaventura Cardoso". In: SEPÚLVEDA, Maria do Carmo; SALGADO, Maria Teresa (org.). *África & Brasil: letras em laços*. São Caetano do Sul: Yendis, 2006. p.71-82.
89. _____. "A Oralidade nos tempos modernos". In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania; MATA, Inocência (org.). *A escrita em processo*. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005. p.185-194.
90. _____. "Memória dos velhos". In: BRAZ, Antônio Augusto; FREITAS, Antônio Elias Lima; MAGALHÃES, Edson Sendin; SILVA, Flávio Rocha da; SILVEIRA, Galba Saturmino Muzetti da; ARÊAS, Geraldo Ribeiro (org.). *Revista FEUDUC/CEPEA/PIBIC*, nº. 2, p. 71-6, setembro. Duque de Caxias: FEUDUC, 2000.
91. _____. "A Voz do Outro: Utopia e Ucronia". In: BRAZ, Antônio Augusto; FREITAS, Antônio Elias Lima; MAGALHÃES, Edson Sendin; SILVA, Flávio Rocha da; SILVEIRA, Galba Saturmino Muzetti da; ARÊAS, Geraldo Ribeiro (org.). *Revista FEUDUC/CEPEA/PIBIC*, nº 1, p.89-93, agosto. Duque de Caxias: FEUDUC, 1999.
92. _____. "O Lugar do Outro: num tempo de narrar e lembrar". In: TELLES, Adriana; AMARAL, Ananda Teixeira do (org.). *Culturas, contextos e contemporaneidade*. Salvador: EDUFBA, 1999. p.407-10.
93. _____. "A Tradição e a ruptura: Uma leitura em Vovô Bartolomeu". In: SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro (org.). *Atas do I seminário das literaturas africanas de língua portuguesa*, março. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras - UFRJ, 1996. p.100-2.
94. _____. "Como a narrativa africana tece o presente". In: PORTELA, Eduardo (org.). Rio de Janeiro: *Revista Tempo Brasileiro* nº 124, p.167-171, jan./mar.1996.
95. _____. "A Negritude na literatura infantil". In: PONDÉ, Glória; GARCIA, Regina Leite (org.). *Cadernos ESE*. Niterói: Faculdade de Educação — UFF, nº 1, p. 26-9, novembro 1993.
96. OLIVER, Roland. *A Experiência africana: da pré-história aos nossos dias atuais*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

97. PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.
98. PESSOA, Fernando. *O eu poético e os outros eus: seleção poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
99. PIRES, José Cardoso. *E agora, José?* Lisboa: Moraes, 1977.
100. RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1977.
101. _____. *Vidas secas*. 48ª ed. São Paulo: Record, 1982.
102. REDOL, Alves. *Gaibéus*. 15ª ed. Porto: Europa - América, 1979.
103. _____. *Uma fenda na muralha*. 19ª ed. Lisboa: Europa - América, 1980.
104. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
105. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
106. SANTIAGO, Silviano. *Em liberdade: uma ficção de Silviano Santiago*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
107. SANTILLI, Maria Aparecida. *Africanidade*. São Paulo: Ática, 1985.
108. _____. *Entre linhas: desvendando textos portugueses*. São Paulo: Ática, 1984.
109. _____. *Estórias africanas: história e antologia*. São Paulo: Ática, 1985.
110. SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Egun na Bahia*. traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
111. SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.
112. _____. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
113. SARAIVA, António José. *A cultura em Portugal; teoria e história: introdução geral à cultura portuguesa*. Lisboa: Bertrand, 1981.

114. _____. *Para a história da cultura em Portugal*. Porto: Europa-América, 1969, v. 1.
115. SARAIVA, António José & LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. Porto, s/d.
116. SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
117. _____. *O ano da morte de Ricardo Reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
118. _____. “Prefácio”. In: SALGADO, Sebastião. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
119. _____. (Coord.) et aliii. *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX*. Vol.I: Angola. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras - UFRJ, 1996.
120. SEIXO, Maria Alzira. *A palavra do romance: ensaios de genologia e análise*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986.
121. _____. *Para um estudo da expressão do tempo no romance português contemporâneo*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
122. SENA, Jorge de. *Antigas e novas andanças do demónio*. Lisboa: Edições 70, 1984.
123. _____. *Uma canção de Camões*. Lisboa: Edições 70, 1984.
124. SÉRGIO, António. *Breve interpretação da história de Portugal*. 13ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1989.
125. SOROMENHO, Fernando Monteiro de Castro. *A chaga*. 2ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1979.
126. _____. *Terra morta*. 3ª ed. Porto: ASA, 1988.
127. VAL, Terezinha de Jesus da Costa. *O lugar poético da escrita de Carlos de Oliveira*. Tese de Doutorado em Literatura Portuguesa. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, UFRJ, 1994, 126 p. mimeo.
128. VARGENS, João Batista de Medeiros. *Islamismo e negritude: da África ao Brasil, da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras - UFRJ, 1982.

Jurema Oliveira

129. ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: Uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Tradução de Aurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

130. ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

131. _____. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.