



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E
INTERCULTURALIDADE**

Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite

**O CANTO DO BODE HUMANO:
Exílio e estranheza na ambivalência trágica da Galileia contemporânea**

CAMPINA GRANDE – PB

2017

Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite

O CANTO DO BODE HUMANO:

Exílio e estranheza na ambivalência trágica da Galileia contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Geralda Medeiros Nóbrega

CAMPINA GRANDE – PB

2017

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da Tese.

L533e Leite, Luiz Felipe de Queiroga Aguiar.
O canto do bode humano [manuscrito] : exílio e estranheza na ambivalência trágica da Galileia contemporânea / Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite. - 2017
191 p.

Digitado.

Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2017.

"Orientação : Prof. Dr. Geralda Medeiros Nóbrega, Departamento de Letras e Artes - CEDUC."

1. Exílio e estranheza. 2. Modernidade. 3. Galileia.

21. ed. CDD 929

Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite

O CANTO DO BODE HUMANO:

Exílio e estranheza na ambivalência trágica da Galileia contemporânea

Aprovada em 13/03/2017

BANCA EXAMINADORA

Geralda M. Nóbrega

Prof. Dr. Geralda Medeiros Nóbrega/UEPB
Orientadora

LJM

Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino/UEPB
Examinador

Francisca Zuleide Duarte de Souza

Prof. Dr. Francisca Zuleide Duarte/UEPB
Examinadora

L. Holanda

Prof. Dr. Lourival de Holanda Barros/UFPE
Examinador

Ana Cristina Marinho

Prof. Dr. Ana Cristina Marinho Lúcio/UEPB
Examinadora

Agradecimentos

Praxe à parte, o agradecimento é intrínseco à natureza do trabalho acadêmico, pois nenhum trabalho nasce, se desenvolve, e se concluiu só. Seja com os autores fixados nos livros, seja com as pessoas com as quais estabelecemos contatos e laços, o diálogo dá caminho à obra.

Sendo dito, agradeço a presença efetiva e prestativa de Aldaiza Brito, técnica administrativa sempre solícita a ajudar, mesmo em necessidades menos formais de um estranho em adaptação.

À professora Zuleide Duarte, que me orientou nos primeiros momentos da elaboração do projeto. Uma presença ativa que sempre esteve perto em momentos significativos de meu caminho acadêmico.

Agradeço aos professores com os quais tive contato direto através das disciplinas: Sébastien Joachim, Eli Brandão e Sudha Swarnakar. As disciplinas realizadas somaram-se ao projeto contribuindo efetivamente para a construção do trabalho. A ética, a política, a resiliência e as reflexões teóricas da contemporaneidade esclareceram e complementaram a feitura da tese.

Agradeço aos professores que colaboraram com comentários críticos específicos sobre o trabalho quando em processo, seja no momento crucial da qualificação, seja nos momentos de livre comentário dos seminários discentes. Professores Luciano Justino, Eli Brandão, Elisa Nóbrega, Diógenes Maciel, Antônio Carlos. As contribuições cumpriram seu papel, e a tese foi encontrando um caminho cada vez mais definido.

Aos meus colgas de turma e outros alunos do programa cujas conversas e partilhas ajudaram e abrandaram o trabalho árduo. Carlos Eduardo, Duílio Pereira, Ediliane Figueiredo, Gilda Carneiro, Hudson Marques, Luciano Nunes, Rodrigo Vieira, Severino Correia, Carlos Adriano, Fábio Samuel, Anna Giovanna, Deyseane Pereira, Geam Karlo, Rozeane Porto, Izabel Cristina, Josimere Maria e Waldívia de Macêdo. Pelas presenças e ausências dos quatro anos nos encontramos no mesmo caminho.

À orientação inestimável da professora Geralda Medeiros, cuja presença esteve sempre em misto de doçura e rigidez, e cuja sabedoria equivaleu-se ao conhecimento transmitido.

À minha mãe e irmã, forças que estão sempre comigo.

E a Luz que guia.

Suave música ecoava como chuva fina ao longo das brancas fachadas do hotel, no interior, sob os lustres, um embaixador qualquer oferecia uma recepção a um homem de negócios qualquer, de qualquer nação europeia. E o homem de negócios erguia a taça cheia de champanha, brindando em termos afetados a missão civilizatória do ocidente no Congo. Preso à janela eu via morrer as crianças. Os gurkhas, costas voltadas ao prédio, imperturbáveis, contentavam-se em agredir com a coronha do fuzil as cabecinhas que, ao preço não sei de que energia, surgiam intermitentes no alto da barricada. Outros soldados, munidos de um simples punhal, desprendiam as crianças presas ao arame farpado, desembaraçando-lhes os dedos, abrindo-lhes as mãos ao introduzir entre a palma e o indicador a lâmina da faca e atirando na estrada os minúsculos corpos inertes. Jurei a mim mesmo que nunca mais, nem mesmo por acaso, estaria ao lado dos carrascos.

Jean Ziegler

Resumo

O presente trabalho estuda o exílio e a estranheza como uma das experiências mais trágicas do nosso tempo, problematizadas pelo romance *Galileia* do escritor Ronaldo Correia de Brito, através do percurso dos três personagens principais: Ismael, Davi e Adonias. Iniciamos discutindo a obra de Raymond Williams com atenção aos aspectos que consideramos centrais em sua teoria: a experiência comum, a revolução e o sacrifício, a tensão. O teoria trágica do autor permite uma orientação que o uso simples do termo trágico deixa a desejar. Em seguida, abordamos os estudos de Zygmunt Bauman, cuja teoria da Modernidade, da ambivalência e do refugio, em diálogo com a teoria de Williams, fundamenta nossas reflexões sobre a formação de um *ethos* moderno de ordem e cisma que cria o exílio e estranheza contemporâneo, um dos aspectos mais trágicos do nosso tempo. Partindo do pressuposto fundamental de que macrossocial e microssocial estão intrinsecamente ligados, damos continuidade comentando brevemente relações do romance com a tragédia grega, a tragédia social em Williams e a ambivalência moderna em Bauman. Trazemos à tona reflexões que confrontam aspectos teóricos do regionalismo literário assumindo uma posição: *Galileia* é um romance contemporâneo, marcado por pressões macrossociais e cujo narrador está inserido nas tensões da Modernidade. Analisamos o espaço do romance, o espaço antes da chegada dos primos Ismael, Davi e Adonias à fazenda Galileia, e o espaço interior onde os personagens principais transitam e sofrem suas tensões. Finalizamos com o percurso de cada um dos personagens principais do romance. Ismael, o estigmatizado cuja ambivalência é autoconstruída, o pária rejeitado pela família; Davi, o traumatizado pelo estupro na infância, que nasce com as marcas da estrangeiridade, branco, olhos azuis, cabelos loiros, e que é amado pela sua família pela qual sente apenas desprezo; e Adonias, o narrador-personagem, o exilado em constante tensão, que reafirma a rejeição das origens que ele compartilha com sua família e cuja configuração no romance permite ler uma alegoria do refugio humano, o estado sem redenção de antirresiliência e ambivalência crônica do bode humano em tensão.

Palavras-chave: exílio e estranheza; trágico; modernidade; *Galileia*; Ronaldo Correia de Brito.

Abstract

The present work studies the exile and strangeness as one of the most tragic experience of our time problematized by the novel *Galileia* of the writer Ronaldo Correia de Brito, through the route of the three main characters: Ismael, Davi and Adonias. We begin by discussing the work of Raymond Williams with attention to the aspects we consider to be central in his theory: common experience, revolution and sacrifice, tension. The author's tragic theory allows an orientation that the simple use of the term tragic leaves to be desired. Then we approached the studies of Zygmunt Bauman, whose theory of Modernity, ambivalence and waste, in dialogue with Williams' theory, bases our reflections on the formation of a modern *ethos* of order and schism that creates contemporary exile and strangeness, one of the most tragic aspects of our time. Starting from the fundamental assumption that macrosocial and microsocial are intrinsically linked, we continue to comment on brief relationships of the novel with Greek tragedy, the social tragedy in Williams, and the ambivalence modernity in Bauman. We bring to the fore reflections that confront theoretical aspects of literary regionalism assuming a position: *Galileia* is a contemporary novel, marked by macrosocial pressures and whose narrator is inserted in tensions of Modernity. We analyze the space of the novel, the space before the arrival of the cousins Ismael, Davi e Adonias to the farm Galileia, and the inner space where the main characters transit and suffer their tensions. We finish with the route of each one of the main characters of the novel. Ismael, the stigmatized whose ambivalence is self-constructed, the outcast rejected by the family; Davi, the traumatized by the rape in childhood, that is born with the marks of foreignness, white, blue eyes, blond hair, and who is loving for the family for which he feels only scorn; and Adonias, the narrator-character, the exiling in constant tension, who reaffirms the rejection of the origins that he shares with his family and whose configuration in the novel allows to read an allegory of the human waste, the unresolved state of anti-resilience and chronic ambivalence of the human condition in tension.

Keywords: exile and strangeness; tragic; Modernity; *Galileia*; Ronaldo Correia de Brito.

Sumário

Introdução	9
Cap. 1 Experiência, revolução, sacrifício e tensão	15
1.1. Experiência comum e tradição seletiva.....	15
1.2. Tragédia e longa revolução.....	24
1.3. Tragédia e sacrifício.....	33
Cap. 2 Modernidade, ambivalência e refugio: uma gestação demoníaca	43
2.1. Da ambivalência constitutiva à ambivalência crônica.....	43
2.2. Estado moderno e ambivalência: o <i>ethos</i> de ordem e cisma do controle jardineiro da sociedade.....	45
2.3. Configurações da ambivalência contemporânea: ordem, desregulamentação e cisma.....	54
2.4. Exílio e estranheza: ética e tragédia contemporânea.....	68
Cap. 3 Tragédia e exílio, regionalismo e espaço, em <i>Galileia</i> de Ronaldo Correia de Brito	80
3.1. <i>Galileia</i> : tragédia e exílio.....	80
3.2. Regionalismo: uma questão regional?	85
3.3. O narrador-personagem de <i>Galileia</i> e o espaço: breves considerações sobre sua posição no romance.....	91
3.4. O espaço em tensão de <i>Galileia</i>	93
3.4.1. O sertão ambivalente ou o <i>ethos</i> moderno de ordem e cisma no sertão de <i>Galileia</i>	94
3.4.2. O espaço interior de <i>Galileia</i> : a fazenda, a casa e a família.....	105
Cap. 4 A experiência do exílio e estranheza de Ismael, Davi e Adonias em seus retornos migrantes: uma viagem ao deserto interior de <i>Galileia</i>	112

4.1.	Ismael: o proscrito estigmatizado ou a caminho da reconciliação rejeitada.....	114
4.1.1.	Origens de Ismael: a autoconstrução da ambivalência.....	116
4.1.2.	O pária migrante.....	125
4.1.3.	Expulsando e excluindo o proscrito.....	130
4.1.3.1.	Educação sexualidade.....	130
4.1.3.2.	Memória e rejeição.....	134
4.2.	Davi: o estrangeiro entre o recalque e o desdém: vítima e algoz.....	135
4.2.1.	Davi: trauma, sexualidade e refugio.....	136
4.2.2.	Família: a oposição Ismael-Davi.....	142
4.2.3.	Entre a consciência e a perda de si: o exílio interior e exterior de Davi....	146
4.2.4.	Silenciando o estrangeiro.....	153
4.3.	Adonias: o exilado em tensão.....	156
4.3.1.	A epifania desperdiçada: a rejeição das origens.....	157
4.3.2.	O bode humano em tensão: a alegoria do refugio.....	167
4.3.3.	A festa dionisíaca de Adonias: voltando para casa e fechando o ciclo alegórico.....	176
	Considerações finais.....	180
	Referências.....	184

INTRODUÇÃO

O contemporâneo é um desafio. O olhar de perto exige mais do que um exercício, quase uma ascese. Entre o dispositivo que assujeita, termo que Agamben (2009) se apropria de Foucault, e o *kairós* que liberta e transforma, termo que toma à maneira de Benjamin (portanto, um tempo não só oportuno, mas também messiânico), está a visão no escuro que fere e desterra, mas que se torna o único meio de acesso ao que vem. Essas trevas devem ser acessadas por um anacronismo ou descompasso intempestivo com o tempo presente. Essa dissociação que Nietzsche propõe é que possibilita a visão do vindouro. Se quisermos seguir esse caminho, a condição é o escuro. É a privação da luz que desvela as trevas que podem e devem vir a se tornar germes fecundantes.

O observador, como transeunte baudelairiano ou analista de seu tempo, está sujeito a essa fratura de si, essa condição indispensável, mas relativamente protegida. O artista ou o analista devem ser seres de criação. Criar é também escolher, deixar para trás e dar o novo, que pode ser o velho ressignificado em um processo de eterno retorno. No entanto, se o observador, que somos nós em nossa labuta diária, está, como dissemos, nessa relativa proteção daquele que observa, onde e em que condições se encontra o observado?

Nada garante o *kairós* a nenhum dos dois. Por trás dessa separação meramente classificatória, estamos todos sob as mesmas condições. Mas é nosso trabalho (e sempre será) o *outro*, que se confunde -e funde-se- com nós mesmos. Aqui se começa a delinear o espaço específico a que se propõe este trabalho. Se vislumbramos o *kairós* e nos encontramos assujeitados aos dispositivos de controle, nosso único caminho a perseguir é o dessas trevas, desse escuro, dessa cegueira que acompanha Édipo até, quiçá, o encontro do seu próprio *kairós* no desterro, ou após o desterro. No entanto, e nesse ponto do caminho está o cerne deste trabalho, a pergunta fica parada no tempo: e aqueles que, no mergulho nesse escuro, nessa viagem a esse deserto, nesse encontro com as trevas, ficaram ali, expulsos ou assimilados, alijados ou utilizados, esquecidos de si e esquecidos pelos outros?

Veremos que esse quadro imagético que se colocou perpassará todo o presente estudo. E será essa condição, já concebida como um entre-lugar, que será chamada de *exílio e estranheza* e desenvolvida ao longo do trabalho. Essa é a condição trágica de nosso tempo, problematizada no romance *Galileia*, nossa tragédia contemporânea.

O objetivo do presente trabalho é estudar o exílio e estranheza como uma das experiências mais trágicas do nosso tempo, problematizada pela obra *Galileia* [2008] (2009), do escritor cearense Ronaldo Correia de Brito, por meio do percurso dos seus três personagens principais: Adonias, Davi e Ismael.

Tomamos como hipótese a ideia de que a noção de trágico como exílio e estranheza, que desenvolveremos, principalmente, em diálogo com as teorias de Raymond Williams e Zygmunt Bauman, manifesta-se a partir da ambivalência moderna na construção de seu refugio. É o impacto dessa Modernidade sobre a Galileia e sobre a vida pessoal e familiar dos personagens que gera uma das condições mais trágicas de nosso tempo, problematizada pelo romance, o refugio de nosso tempo: o exílio e estranheza.

O primeiro passo será discutir a teoria de Raymond Williams (2002a) a partir dos aspectos que consideramos mais significativos para o estudo do trágico: experiência, longa revolução e sacrifício, tensão. A noção de experiência se contrapõe a construções canonizadas da tradição dos estudos da tragédia, enfatizando-se a importância de se voltar a atenção à experiência do homem comum. A tragédia não é propriedade apenas de homens eminentes, mas pode ocorrer a qualquer homem em qualquer tempo. Para reconhecermos *a tragédia de nosso tempo*, nos diz Williams, é preciso compreender o processo social em sua temporalidade, como um todo interativo, complexo e contraditório. O processo social é dinâmico e se dá com o sacrifício de muitos. Esses sacrificados são os “excluídos” do sistema, simplesmente eliminados ou utilizados para sustentá-lo. Esses momentos são reconhecidos como tensão, como crise, e nos revelam homens submetidos à condição de exílio e estranheza.

A teoria de Williams nos permite uma orientação que a simples utilização do nome trágico deixa a desejar. Obras como a de Eagleton, *Doce Violência* (2013), ou *Reflexões sobre o exílio* (2003), de Said, trazem consigo um débito substancial com a obra de Williams, principalmente quando se trata do viés trágico. Parte significativa de *Doce violência* é desdobramento da teoria trágica de Williams, somada a um complexo acurado em que tragédia grega e teorias contemporâneas, como a ideia de refugio de Bauman, fazem-se presentes. Em *Reflexões sobre o exílio*, a presença é mais notável. Said compartilha com Williams a atenção ao homem comum e à historicidade complexa e contraditória, além da ideia de sacrifício, que se vê com menos clareza, mas que está presente. É Said quem afirma que o exílio é “o que se tem de mais próximo da tragédia na era moderna” (2003, p. 56-57). Sua afirmação soa como força de expressão, mas é uma conclusão orientada pela noção de tragédia de Williams, uma teoria que se confunde

com método. É nesse sentido que deixamos de lado o uso espontâneo do nome trágico para utilizá-lo atentos ao homem comum, à temporalidade e ao sacrifício, pontos fundamentais da teoria-método da tragédia em Raymond Williams.

No capítulo seguinte, discutimos a relação da Modernidade e da contemporaneidade como produtora de ambivalência e refugio. A ideia se pauta na construção de um *ethos* moderno de *ordem* e *cisma* que se perpetua em nosso tempo de suposta desregulamentação dos poderes coercitivos do Estado. Para Bauman (1997; 1999a; 2010), a Modernidade é uma época de cisão que divide a sociedade entre os agentes do saber, os legisladores da época iluminista, e a turba ignorante. Bauman diz que o Estado Moderno, em sua ânsia de ordenação, exerceu o que ele chama de *controle jardineiro da sociedade* e que tal configuração social daí formada é geradora de ambivalência e produtora de refugio, portanto de exílio e estranheza. Em diálogo com Bauman, discutimos com Lipovestky e Serroy (2011) as questões de ordem e desregulamentação contemporânea. Veremos que tanto a ordem e o cisma da modernidade, que ainda permanecem hegemônicos, quanto a desregulamentação, são produtores de ambivalência e refugio e, cada vez mais, de exílio e estranheza.

Ainda discutiremos o exílio e estranheza enfatizando a questão ética que nos exige, diz Levinas, uma relação de responsabilidade para com o outro. Os indivíduos submetidos à configuração macrossocial da contemporaneidade, de ordem, desregulamentação e cisma, vivem uma das condições mais trágicas de nosso tempo: o exílio e estranheza. É essa configuração que o romance *Galileia* nos permite discutir.

Há uma distinção necessária, com a qual iniciamos o capítulo, entre o que chamamos de ambivalência constitutiva e ambivalência crônica. A primeira seria a condição de potencialidade do ser; a segunda, a condição que as pressões macrossociais exercem sobre os homens submetidos à ordem e ao cisma da Modernidade e dos dias atuais. A condição de exílio e estranheza que pretendemos focar, ao contrário da possibilidade de autoesclarecimento e de visão diferenciada que pode trazer, é uma condição de ambivalência crônica, antirresiliente, uma condição sem possibilidade de redenção. Esse estado crônico de ambivalência é o estado do refugio, do trágico como exílio e estranheza, de desconhecimento do outro e de si mesmo, sem comunicação, sem reconhecimento. É aqui que o mergulho no escuro proposto se dá.

O terceiro capítulo se volta especificamente à análise interpretativa do romance *Galileia*. Começamos discutindo algumas relações do romance com a tragédia grega, com a noção de tragédia em Raymond Williams e a de Modernidade em Bauman, trazendo

também a perspectiva do autor Ronaldo Correia de Brito. As reflexões iniciais reafirmam nossa posição teórica no estudo do trágico. Em seguida, tratamos da temática regional. Uma atenção deve ser dada ao presente tópico. *Galileia* exige revisitar a temática regional, mas nosso trabalho não visa à análise de um romance dito regionalista, e sim de um romance contemporâneo. Não poderemos, é claro, negar a linha estética e histórica que dá nascimento a romances como *Galileia*, por isso ser inevitável revisitar a temática regional e seus problemas, mas o nosso estudo toma *Galileia* como romance contemporâneo, assumimos tal posição. Romance cujo enredo e cujas problemáticas estão inseridas em uma ampla estrutura macrossocial.

Ainda no terceiro capítulo, voltamos nosso interesse brevemente ao narrador contemporâneo. Adonias é o narrador-personagem por meio do qual as impressões do romance são transmitidas. Através de seu universo fraturado, vemos *Galileia*. É sua visão que apresenta o espaço em que transitam os personagens, tema do tópico seguinte, o espaço da viagem dos três primos pelas estradas do sertão dos Inhamuns e o espaço da fazenda Galileia, onde eles se encontram com a família e com suas relações trágicas. O *ethos* moderno de ordem e cisma lança suas pressões sobre o sertão ambivalente e trágico de *Galileia*.

Contribuíram com o presente capítulo: Gaston Bachelard, *A poética do espaço* (2008); Raymond Williams, *O campo e a cidade* (2011d); Octavio Ianni, *A era do Globalismo* (1997); Willi Bolle, *Grande sertão.br* (2004); Lígia Chiappini, *Do beco ao belo* (1995); entre outros.

O último capítulo é dedicado aos três personagens principais e ao percurso de cada um deles no romance. Ismael, o filho bastardo com sangue indígena, o único que deseja ficar na fazenda Galileia, mas, a não ser pelo avô Raimundo Caetano que, doente, aproxima-se da morte, é rejeitado por todos. Ismael é *o proscrito* da trama. Davi é aquele marcado pelo trauma do estupro na infância. Nasce com as características físicas do estrangeiro: branco, olhos claros, cabelos lisos, e por todos é adorado, mas transita entre o recalque e o desprezo em sua relação com a família. Por fim, Adonias, o personagem-narrador, o protagonista em constante tensão que aparece como alegoria do refugio.

Os principais autores com os quais dialogamos no último capítulo são: Julia Kristeva, *Estrangeiros para nós mesmos* (1994); Zygmunt Bauman, *Modernidade e ambivalência* (1999a); Edward Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* (2003); Raymond Willimas, *Tragédia moderna* (2002a); Froma Walsh, *Fortalecendo a resiliência familiar* (2005); entre outros.

As análises do trabalho, como um todo, partem do pressuposto fundamental de que macrossocial e microssocial se interligam, diz Giddens (2002, p. 36), para quem as mudanças globais estão relacionadas diretamente às condições íntimas da vida pessoal; ou Bhabha (1998, p. 32), que localiza no entre-lugar a condição de fronteira da literatura contemporânea e a condição de estrangeiridade que atuam nesse interstício entre o particular e o global. No espaço doméstico, diz Bhabha, encontramos as modernas técnicas normalizantes e pastoralizantes do poder, ou o “pessoal-é-político, o mundo-na-casa”.

O autor em estudo, Ronaldo Correia de Brito, é dramaturgo, contista e romancista. Nasceu no sertão do Ceará em 1951. Em 1969, muda-se para o Recife, onde, no ano seguinte, irá cursar Medicina na UFPE. Ao mesmo tempo em que se especializa em clínica médica e psicanálise, conhece o Movimento Armorial, convivendo com seus integrantes. Em 1973, realiza o documentário *Cavaleiro Reisado*. Em 1975, dirige o longa metragem *Lua Cambará*, produzido pela TV Cultura. Em 1983, dirige a peça *Maracatus misteriosos*, de sua autoria. Desenvolve, junto com Horácio Carelli e Antônio José Madureira, o projeto teatral *Trilogia das Festas Brasileiras: O baile do menino Deus*, 1987 (em 2014, completou 11 anos de sua encenação no Marco Zero do Recife Antigo, por ocasião das festas natalinas); *Bandeira de São João*, 1989; e *Arlequim*, 1990. É convidado para o cargo de escritor residente e professor visitante na Universidade de Berkeley, Califórnia-EUA, em 2007. Colabora com periódicos como *Terra magazine*, *Bravo!* e *Continente cultural*. Lança os livros de contos: *Três histórias na noite*, 1989 (Prêmio Governo do Estado de Pernambuco); *As noites e os dias*, 1996; *Faca*, 2003; *O livro dos homens*, 2005; *Retratos imorais*, 2010; *Estive lá fora*, 2012; *Atlântico*, 2015; e *O amor das sombras*, 2015. *Galileia*¹ é lançado em 2008 e, no ano seguinte, ganha o Prêmio São Paulo de Literatura, que vem a projetar o autor nos âmbitos nacional e internacional, participando ativamente de palestras e conferências no universo cultural.

O romance *Galileia* conta a história de três primos: Adonias, Davi e Ismael, cosmopolitas de origem sertaneja, que retornam ao sertão dos Inhamuns em virtude do aniversário do patriarca Raimundo Caetano e de sua doença que já o aproxima da morte.

¹ Do ano de lançamento até o presente momento o romance *Galileia* já possui uma significativa fortuna crítica. Citamos alguns trabalhos acadêmicos: *Embrenhando-se no “sertão” de Ronaldo Correia de Brito* de Mônica dos Santos Melo (artigo); *Literatura e memória: o ser-tão no romance Galileia de Ronaldo Correia de Brito*, de Maria Cândida Santos Moura e Francisco Gomes de Andrade (artigo); “*Galileia*”, de Viviane C. M. Stringhini (artigo); *Galileia: o conflito épico de um sertão globalizado*, de Moema Selma D’Andrea (artigo); *Anacronismo ou resignificação? Galileia e o regionalismo*, de Carla Érica Oliveira Ferreira (dissertação); *A paródia bíblica em Galileia de Ronaldo Correia de Brito*, de Elizabeth Francischetto Ribeiro (dissertação); *Tecidos messiânicos em Galileia de Ronaldo Correia de Brito* de Isabelly Cristiany Chaves Lima (dissertação); entre outros.

No retorno, os três personagens se deparam com as tradições, as lembranças, os segredos familiares, retornando às trágicas relações e às suas tensões. É a história de sertanejos que se tornaram cosmopolitas em constante conflito com suas raízes. São personagens desenraizados, de percursos antirresilientes, migrantes e exilados, que os estigmatizam, em diferentes graus, como estranhos para seus familiares e para si mesmos.

O nosso tempo é um tempo de migrantes, de exilados, de estranhos. *Galileia* nos possibilita contribuir com os estudos do exílio e da estranheza desenvolvidos em tendências contemporâneas da teoria da literatura sob a perspectiva do trágico. O estudo do trágico contribui para ampliar a compreensão dessa tendência de nossa literatura atual. Desenvolver o estudo sobre o trágico como exílio e estranheza sob o signo da ambivalência contemporânea, assim propomos, é investigar uma fatura importante, na atualidade, da experiência humana relacionada a essa mudança estrutural da qual fala Hall (2006, p. 9), que desloca, fragmenta e constrói crises identitárias e sociais. Como diz Williams (2002a, p. 70), a experiência trágica deve ser interpretada em relação às transformações sociais. Precisamos “**entender e descrever a experiência trágica de nossa própria época**” (WILLIAMS, 2002a, p. 87, grifo nosso).

CAPÍTULO I

EXPERIÊNCIA, REVOLUÇÃO, SACRÍFIO E TENSÃO

No presente capítulo, veremos como a noção de tragédia em Raymond Williams se desenvolve com atenção a três tópicos que consideramos os principais para o estudo do trágico no desenvolvimento de nossa proposta: a experiência, a revolução e o sacrifício e tensão. Esses são os primeiros aspectos teóricos da obra do autor que permite discutir o exílio e estranheza como uma das experiências mais trágicas de nosso tempo, problematizada no romance *Galileia*.

1.1. Experiência comum e tradição seletiva

A influência, para dizer o mínimo, da tragédia ática dificilmente pode ser medida, e o peso que a tragédia traz reverbera nas artes em geral e em nossos discursos teóricos. Falar de tragédia incorre sempre em falar de tragédia grega, poder-se-ia dizer. Ainda assim, a palavra tomou outros sentidos ao longo do tempo. Essa é a primeira questão de que trata Eagleton no seu recente livro *Doce violência* (2013), em defesa do uso do termo em um sentido político.

Das regras aristotélicas, passando pelo discurso filosófico alemão, por vezes metafísico e quase sempre dialético, o sentido que adquire o nome ganha ares políticos e sociais, como vemos em Gumbrecht, ainda que o autor o apresente com uma tendência ao universalismo metafísico da filosofia do trágico:

Mas além desta tradição de reflexão sobre a tragédia como um gênero literário específico que floresceu em algumas culturas em períodos específicos, também há uma tendência muito difundida, no mundo moderno, de falar de certos tipos de eventos reais como “tragédias”, ou chamá-los de “trágicos” de maneira que parece captar características permanentes e universais da experiência humana”. (GUMBRECHT, 2001, p. 21)

Em Lesky, um dos clássicos estudiosos da tragédia, nota-se o germe da discussão que separa os possíveis sentidos do trágico. Antes mesmo de expor sua conhecida

subdivisão entre *visão cerradamente trágica do mundo*, *conflito trágico* e *situação trágica*², Lesky questiona se aquilo que se chama conteúdo trágico nasce com a tragédia ática ou já existiria em germe na literatura grega da *Ilíada* e da *Odisseia*. Haveria um conteúdo praticamente incorruptível que transmigraria da poesia oral das musas ao teatro dionisíaco das bacantes?

Antes de mais nada, defrontamo-nos aqui com a questão de saber se o conteúdo trágico, entendendo-se ainda a palavra em sua acepção mais geral, está tão intimamente vinculado à forma artística da tragédia, que só aparece com ela, ou se, na criação literária (*Dichtung*) dos gregos, já se encontram germes em que se prepara a primeira e, ao mesmo tempo, a mais perfeita objetivação da visão trágica do mundo no drama do século V. (LESKY, 2010, p. 23)

Já Jean Pierre Vernant [1981] (2011), outro clássico dos estudos da tragédia, une sociologia da literatura com o que chama de antropologia histórica. O autor utiliza noções estruturais da antropologia e tenta compreender a tragédia em suas dimensões estéticas, sociais e psicológicas “[...] como realidade social com a instituição dos concursos trágicos, como criação estética com o advento de um novo gênero literário, como mutação psicológica com o surgimento de uma consciência e de um homem trágicos” (VERNANT, 2011, p. XXIII).

Vernant ainda toma Marx para discutir a historicidade e o transistórico da tragédia grega. Baseado na ideia de Marx de que “todo objeto artístico, como qualquer outro produto, cria um público sensível à arte” (apud VERNANT, 2011, p. 214), o autor relaciona as condições da época ao homem que surge desse contexto específico e da arte trágica propriamente dita. Na Grécia, com o surgimento das tragédias, surge também um novo homem, com uma nova visão, a visão trágica do mundo.

A perspectiva de Vernant privilegia a existência do trágico, ou do homem trágico, sob as condições de surgimento do seu próprio tempo. É possível discutir a historicidade e a transistoricidade da arte trágica grega, mas é impossível dar-lhe sentido sem partir das condições e tempo próprios em que nasceu.

² A *visão cerradamente trágica do mundo* é a concepção do mundo como “sede da aniquilação absoluta de forças e valores que necessariamente se contrapõem, inacessível a qualquer solução e inexplicável por nenhum sentido transcendente”. O *conflito trágico cerrado* é aquele que também não dá saída e ao término só há destruição, mas esse conflito não apresenta a totalidade do mundo. É o conflito a que se referia Goethe. Ele apresenta-se como ocorrência parcial no mundo, “sendo absolutamente concebível que aquilo que neste caso especial precisou acabar em morte e ruína seja parte de um todo transcendente, de cujas leis deriva seu sentido. E se o homem chega a conhecer suas leis e seu jogo isso significa que a solução se achava num plano superior àquele em que o conflito se resolve no ajuste mortal”. Já na *situação trágica* há forças contrárias em luta e o homem não conhece saída para o conflito, mas “essa falta de escapatória que, na situação trágica, se faz sentir com todo o seu doloroso peso, não é definitiva. As nuvens que pareciam impenetráveis se rasgam e do céu aberto surge a luz da salvação que inunda a cena, até então envolta pela noite da tempestade” (LESKY, 2010, p. 38).

Mais perto de nós está Azevedo (2002), que apresenta a tragédia como um processo estético de racionalização do trágico. Para a autora, as diretrizes estéticas teorizadas por Aristóteles podem ser reconhecidas no drama e em outras formas literárias, como o romance, ao longo do tempo. Mesmo estando atenta às lacunas que o desenvolvimento histórico inevitavelmente produz, a autora defende a presença da estética trágica na ação dramática.

Beatriz Resende, em *Contemporâneos* (2008), apresenta o trágico como uma das tendências da literatura brasileira contemporânea. Para a autora, duas questões dominantes aparecem com mais frequência na nossa literatura do século XXI: a presentificação e o retorno do trágico. O trágico percorre todas as instâncias de nossa sociedade e dos ambientes mais íntimos, apresentando-se inexorável, inevitável ou radical, como na obra de Bernardo Carvalho. Resende parte da poética aristotélica. Para ela, o tempo da tragédia atica é o presente. Mas, na aplicação do termo, quando da análise propriamente dita das obras contemporâneas, a poética parece se diluir e outros termos, como destino trágico, são apropriados sem muito rigor. De qualquer forma, na nossa perspectiva, os diferentes usos são mais importantes que o rigor, e a significativa apreciação analítica da autora mostra um trágico mais próximo do niilismo, como na leitura de Bernardo Carvalho, em que o trágico, para acontecer, não precisa de motivo.

Já no ensaio *Breves observações sobre o sentido e a evolução do trágico* [1964] (2007), escrito dois anos antes da publicação de *Tragédia moderna* [1966] (2002a), de Raymond Williams, Gerd Bornheim discute a tragédia e o trágico com uma abertura significativa aos sentidos que adquire ao longo do tempo. Homem (herói e comum) e mundo (divino, da Antiguidade; e social, histórico) são critérios de avaliação das mudanças que ocorrem no sentido do trágico. Diz Bornheim, praticamente finalizando seu ensaio:

[...] se a tragédia em seu estado puro não é mais possível, a experiência trágica, inerente ao humano como é, ainda se pode verificar. O simples fato de que se continua colocando o problema do trágico o atesta. Não perdeu sua atualidade o tema da “diferença essencial entre o trágico antigo e o trágico moderno”. A diferença existe, e é ela que nos permite compreender o quanto estamos longe da tragédia em seu sentido próprio. Mas a diferença não pode ser tão absoluta que impossibilite a compreensão e mesmo a experiência do trágico. (BORNHEIM, 2007, p. 91)

A experiência do trágico de que fala Bornheim é significativamente diferente da experiência trágica de que fala Williams. Mas é da diferença entre o trágico antigo e o trágico moderno que surgem as reflexões de *Tragédia moderna*.

Numa vida comum, transcorrida em meados do século XX, conheci o que acredito ser a tragédia em muitas formas. Ela não se revelou na morte de príncipes. A tragédia ocorreu de forma a um só tempo mais pessoal e geral. Fui impedido a tentar entender essa experiência e recuei, desconcertado em relação à distância a que se interpunha entre a minha própria noção de tragédia e as convenções da época. Conheci a tragédia na vida de um homem reduzido ao silêncio, em uma vida banal de trabalhos. Na sua morte comum e sem repercussão vi a aterradora perda de conexão entre os homens, e mesmo entre pai e filho; uma perda de conexão que era, no entanto, um fato social e histórico determinado. (WILLIAMS, 2002a, p. 29)

A ruptura de Raymond Williams com a leitura tradicional dos estudos da tragédia parte de uma via específica. Williams se opõe às próprias convenções de sua época, que têm em George Steiner seu principal representante. *A morte da tragédia* [1961] (2006), de Steiner, é escrito alguns poucos anos antes de *Tragédia moderna*. Em sua obra, o autor combate os usos que o termo tragédia adquiriu com o tempo. Iná Camargo Costa (2002a, p. 14-15), prefaciando *Tragédia moderna*, diz que “George Steiner e seus seguidores, apoiados em uma problemática leitura de Nietzsche (e Schopenhauer), haviam decretado a impossibilidade da experiência trágica nos tempos modernos”. A perspectiva de Steiner é de uma “contextualização mítica e metafísica, em função de uma cosmovisão transcendente” (2006, p. XIV), diz Guinsburg, prefaciando a obra.

Além da perspectiva universalista, o autor nega os usos comuns do termo que, como hoje, chamam de tragédia um acidente com pessoas simples, desconhecidas. Williams diz que a tragédia não se revelou para ele na morte de príncipes, mas na morte silenciosa e incógnita do homem comum, como são os personagens Ismael, Davi e Adonias. Pessoas comuns. Silenciosos e desconhecidos que sofrem as pressões macrossociais percebidas historicamente e que desconectam os homens.

A noção de tragédia de Williams segue sua linha de pensamento da cultura. Podemos dizer que sua noção de trágico está inserida em sua ideia mais ampla de cultura, que se opõe à noção de cultura do meio acadêmico da Inglaterra da época, meio esse que também se apropria do conceito de tragédia.

O desprezo acadêmico pela experiência comum é um dos principais impulsionadores da construção de sua ideia de cultura. Nesse momento, o sentido de cultura está relacionado com a especificidade que a elite, a academia, irá lhe conferir.

Cultura será uma elaboração de cima para baixo. Os valores “elevados” de um platonismo ou de um idealismo residual se tornam hegemônicos. O povo produz, no máximo, “folclore”. Cevasco (2001, p. 57) informa que esse confronto com as formulações vigentes é marca de toda obra de Williams, pois ele pensa cultura como intervenção. É a marca do seu primeiro ensaio significativo: *Culture is ordinary*, de 1958.

O ponto de ônibus era em frente à catedral. Eu tinha ido ver o Mapa Mundi, com seus rios saindo do paraíso, e a biblioteca acorrentada. Um grupo de religiosos conseguiu entrar sem problemas, mas eu tive que esperar uma hora e bajular o sacristão antes de conseguir entrar e dar uma espiada nas correntes. Agora, do outro lado da rua, um cartaz no cinema anunciava o *Six-Five Special* e um desenho animado das *Viagens de Gulliver*. O ônibus chegou, o motorista e a cobradora totalmente absortos um no outro. Saímos da cidade, passando pela ponte velha, e seguimos em frente, passando pelos pomares e pastos e pelos campos com terra vermelha sob o arado. Adiante estavam as Montanhas Negras e começamos a subir, observando os campos escarpados chegando até os muros cinza, e mais além, as partes onde a urze, o torgo e os fetos ainda não tinham sido arrancados. A leste, ao longo do cume, estava a linha cinzenta dos castelos normandos; a oeste, a fortaleza formada pela encosta das montanhas. Então, enquanto continuávamos a subir, o tipo da rocha foi mudando a nossos pés. Aqui, agora, havia calcário, e a marca das antigas fundições junto à escarpa. Os vales cultivados com suas casas brancas esparsas foram ficando para trás. Mais adiante, estavam os vales estreitos: o laminador de aço, o gasômetro, os socalcos acinzentados, as bocas das minas. O ônibus parou e o motorista e a cobradora desceram, ainda absortos. Eles já tinham feito esse caminho tantas vezes, e percorrido todos seus estágios. Trata-se, de fato de uma viagem que, de um ou de outro modo, todos nós já fizemos. (2002b, p. 92, tradução nossa)³

A descrição em tom quase literário de uma experiência corriqueira vem depois revelar seu intuito: uma oposição engajada ao *establishment* que questiona a tradição. A cultura é comum, não pertence a uma classe estabelecida. Toda sociedade tem suas próprias formas e significados e os expressa em suas instituições, em sua arte e em sua forma de aprendizado (WILLIAMS, 2002b, p. 93). É a experiência corriqueira da vida de todos nós que o narrador relata. Essa jornada nos é comum, pois a cultura se constrói pela experiência de todos nós em sociedade e de cada um de nós individualmente, em nossa

³ *The bus-stop was outside the cathedral. I had been looking at the Mappa Mundi, with its rivers out of Paradise, and at the chained library, where a party of clergymen had gotten in easily, but where I had waited an hour and cajoled a verger before I even saw the chains. Now, across the street, a cinema advertised the Six-Five Special and a cartoon version of Gulliver's Travels. The bus arrived, with a driver and conductress deeply absorbed in each other. We went out of the city, over the old bridge, and on through the orchards and the green meadows and the fields red under the plough. Ahead were the Black Mountains, and we climbed among them, watching the steep fields end at the grey walls, beyond which the bracken and heather and whin had not yet been driven back. To the east, along the ridge, stood the line of grey Norman castles; to the west, the fortress wall of the mountains. Then, as we still climbed, the rock changed under us. Here, now, was limestone, and the line of the early iron workings along the scarp. The farming valleys, with their scattered white houses, fell away behind. Ahead of us were the narrower valleys: the steel rolling-mill, the gasworks, the grey terraces, the pitheads. The bus stopped, and the driver and conductress got out, still absorbed. They had done this journey so often, and seen all its stages. It is a journey, in fact, that in one form or another we have all made.*

mente. Cultura não é um domínio separado da esfera cotidiana (CEVASCO, 2001, p. 47), muito menos se associa aos valores e às práticas estetizantes da *teashop*, da casa de chá, como Williams chamava a cultura como forma de comportamento aristocrático das “pessoas distintas”. A cultura é comum a todos, é *um whole way of life* (WILLIAMS, 2002b, p. 93).

É nesse sentido que a noção de cultura do autor enfrenta o controle da tradição pela classe dominante. No âmbito literário, propriamente dito, a abordagem intrínseca da literatura, realizada pela Nova Crítica, que tinha I. A. Richards como principal representante e Leavis como seu principal promulgador, não é negada pelo autor, mas representa um recorte seletivo que desconsidera a cultura em sua produção mais ampla.

O que a classe dominante faz é (...) controlar a tradição, e sempre trabalhei sobre isso, porque o tempo todo somos bombardeados com o que se chama de o passado de nosso país, os escritos do passado e a tradição relevante, e, é claro, sempre é relevante. A manobra não ia funcionar se o que fosse selecionado não tivesse valor. O que acontece, e sempre acaba se descobrindo se procurarmos com cuidado, é que outras coisas foram deixadas de lado, ou simplesmente excluídas, e ainda outras foram interpretadas de forma a ter um outro sentido, (...) e outras foram super-valorizadas, porque estabeleciam uma conexão com alguma ênfase que interessava a essa classe dominante e a suas instituições educacionais. Este é o processo a que chamei de tradição seletiva (...). Não se trata de um processo necessariamente falso em si mesmo, é apenas algo tão incompleto e tão seletivo, tão deliberadamente excludente (...) que simplesmente tem que ser questionado em seus próprios termos para demonstrar sua ignorância, seus preconceitos e injustiça. (WILLIAMS apud CEVASCO, 2001, p. 72)

Não há em Williams uma negação dessa noção de cultura, mas uma negação de sua seletividade, que se confunde com domínio e, conseqüentemente, com exclusão (o povo comum serve para as fábricas, não para a frequência da casa de chá ou para a discussão e apreciação da “alta cultura”). É em oposição a essa tradição seletiva e excludente que também se opõe a noção de tragédia de Williams. A tradição é desafiada, poderíamos dizer, pela experiência comum das pessoas, historicamente falando. Williams está interessado no sentido que o trágico assume de acordo com a experiência humana, com o tempo que decorre e suas mudanças nos aspectos sociais.

Williams está atento ao contexto específico em que nasce a tragédia grega. Para ele, a tragédia grega é singular e genuína, surgida em condições sociais específicas, não é uma realização estética ou técnica que possa ser isolada (WILLIAMS, 2002a, p. 35-36), mas, enquanto seus opositores defendem a morte da tragédia, ele se atém às suas mudanças dentro das condições históricas. Como na Idade Média, a ideia de “felicidade e

infelicidade” de Aristóteles é substituída pela de “prosperidade e adversidade”, representada pela figura da Roda da fortuna. A posição de honra do homem superior, que pode ir da felicidade à infelicidade ou o contrário, é substituída pela busca do sucesso mundano, que leva homens eminentes e comuns à adversidade, como no *Canto do monge*:

A tragédia não é outra coisa,
 Nem pode o cantor dizer diferente, ou lamentar,
 Senão a Fortuna que sempre atacará
 Com inesperado golpe monarcas orgulhosos;
 Pois quando os homens nela confiam, então os enganará
 E sua brilhante face cobrirá com uma nuvem.
 (apud WILLIAMS, 2002a, p. 43)

Ou como na Renascença, cujos interesses na tragédia se voltam à atenção para a boa elaboração técnica e para os métodos e efeitos que a tragédia poderia causar. O paradoxo da “doce violência” predomina e questiona como o sofrimento pode causar prazer (WILLIAMS, 2002a, p. 45).

Pelo mesmo método de historicizar o conceito é que Williams discute a presença de Hegel, um dos principais expoentes da filosofia do trágico. Com o advento da Modernidade, a tragédia passaria por um processo contínuo de secularização. A metafísica e a moral exerceriam uma pressão sobre a concepção de tragédia (WILLIAMS, 2002a, p. 52). Uma moral cristã, humanista e burguesa toma seus valores como universais e absolutos. Se na tragédia ática o sofrimento é consequência do destino, e nesse caso o homem digno e elevado está sujeito às forças do *fatum*, independente de sua ação moral (pois para Édipo e seu pai não adianta tentar fugir do destino), a promessa da nova atitude se dá pela “justiça poética”: sofre aquele que erra moralmente, é recompensado aquele que age corretamente, pois encontra a redenção. Uma dicotomia simplificadora do cristianismo, unida a um humanismo seletivo e a uma burguesia que, lembremos, desenvolve-se com a ideia de unicidade e indivisibilidade do ser, além de dar continuidade aos processos etnocêntricos fortificados com a colonização, torna visivelmente incapaz de fazer o homem lidar com sua complexidade, com sua ambiguidade constitutiva. Para Jean Pierre Vernant, o herói trágico é ambíguo. Na ausência das noções de livre arbítrio, autonomia e vontade, elementos que advêm para o nosso tempo com o cristianismo e com as noções de linearidade e finalidade, o homem trágico é cheio de ambiguidade. A tragédia, em seu movimento secular, de que trata Williams, e na figura eminente de Hegel, desenvolve-se a partir dessa inquietante

configuração. Voltaremos ao assunto no próximo capítulo quando da relação da Modernidade com a tragédia de nosso tempo: o exílio e estranheza.

Para Hegel, são as forças universais, o amor carnal, paternal e maternal, filial, o direito natural, a vida civil, o patriotismo, a autoridade dos reis, a vida religiosa, que regem a vontade humana. São eles que fornecem o que ele chama de “o verdadeiro conteúdo da ação trágica” (HEGEL, 1980, p. 322). O divino da tragédia antiga é substituído pela moralidade humanista e secular.

A moral humanista e secular de Hegel também é seletiva e excludente, seguindo a linha de raciocínio iluminista que separa o “homem eminente” do homem comum, da plebe ou da turba ignorante.⁴ O herói se aproxima dos deuses. Só o homem superior, ao ultrapassar o seu *métron*, acometido pela *hybris*, é que pode suscitar a piedade. De *forte caráter e verdadeiro conteúdo*, diz Hegel, é a figura do homem eminente.

Este gênero de piedade não pode ser inspirado por miseráveis, por pedintes ou escravos, por indivíduos vulgares. Assim, para que uma figura trágica, que nos fez acreditar na poderosa vingança da moral violenta, desperte em nós uma simpatia pela sua desgraça, é necessário que seja em si mesmo de forte caráter e que possua um verdadeiro conteúdo. Só um conteúdo substancial se pode dirigir às almas nobres e comovê-las intimamente. Não devemos, por isso, confundir o interesse pelo desenlace trágico com a ingênua satisfação provocada por uma história triste ou uma desgraça como tal. Semelhantes histórias podem oferecer-se ao homem, sem a sua participação e sem culpa sua, mediante circunstâncias e acidentes exteriores, pela doença e a morte, pela justiça e pelo infortúnio; e o único interesse que nessas ocasiões podemos manifestar exprime-se pelo zelo que pomos em socorrer os necessitados ou em oferecer-lhes a nossa assistência. Quando nada podemos fazer em proveito dos desgraçados, o quadro de miséria e de desolação só nos pode dilacerar a alma. (HEGEL, 1980, p. 326)

Para Raymond Williams, Hegel ainda teria inaugurado um novo tipo de ação espiritual, uma metafísica. A metafísica e a dialética estão presentes em quase todos os autores da filosofia do trágico. Hegel confronta o judaísmo com o cristianismo em privilégio deste último. O princípio dualista judaico seria vencido pela reconciliação crística. Já com Goethe, que deixou de legado uma das definições mais citadas sobre o trágico, não há reconciliação possível. O conflito trágico não permite solução. Lesky comenta a citação de Goethe e sua importância:

Qualquer tentativa para determinar a essência do trágico deve necessariamente partir das palavras que, a 6 de junho de 1824, disse Goethe ao Chanceler von Müller: “Todo o trágico se baseia numa contradição inconciliável. Tão logo

⁴ Discutimos, no capítulo seguinte, essa separação entre o *homem eminente e o homem comum* em termos de um cisma entre os filósofos iluministas e povo, e suas implicações, um cisma estrutural que se mantém em nossa atualidade.

aparece ou se torna possível uma acomodação, desaparece o trágico”.
(LESKY, 2010, p. 31)

A filosofia do trágico fala a partir de uma perspectiva dialética, essencialista, metafísica e ontológica. Ainda assim, essa perspectiva aparece como um desenvolvimento do conceito se considerarmos as características modernas. Sabemos que desenvolvimento não é o mesmo que evolução, tendo em vista a dificuldade de lidar com a arte em termos evolutivos. Machado (2006, p. 43) diz que a filosofia do trágico se diferencia da poética de Aristóteles. Esta não estaria interessada na visão do homem e do seu lugar no mundo, tema que trata a filosofia do trágico quando discute a essência da condição humana e sua dimensão fundamental da existência. Dessa forma, o trágico adquire novos significados ao longo do desenvolvimento do conceito.

É nesse sentido que, para Raymond Williams, a tragédia pode acontecer em qualquer tempo, sendo necessário reconhecer a experiência trágica de determinada época, o que implica uma ruptura, não com os vários sentidos que o termo pode vir a adquirir, mas com os usos seletivos e excludentes que se apropriam dele. Da mesma forma como lida com o conceito de cultura, Williams não descarta nenhum uso do trágico, mas não aceita a posição seletiva e excludente e, portanto, restrita, quando também impossível de ser historicizada. O autor diz de forma enfática:

Se encontrarmos uma ideia particular de tragédia, em nossa própria época, teremos encontrado também um modo de interpretar uma vasta área da nossa experiência; relevante, com certeza, para a crítica literária, mas relevante também em relação a muito mais. E então a análise negativa é apenas parte daquilo que necessitamos. Temos de tentar também, positivamente, entender e descrever não apenas a teoria trágica, mas também **a experiência trágica de nossa própria época.** (WILLIAMS, 2002a, p. 87, grifo nosso)

Veremos, ao longo do trabalho, que *Galileia* nos permite discutir a experiência trágica do nosso tempo na medida em que percebemos seus personagens como homens de experiências comuns que sofrem as pressões macrossociais da herança moderna e da contemporaneidade. Para isso, consideramos que descrever a experiência trágica implica perceber o trágico dentro de um longo processo em que o velho é substituído pelo novo, em meio a contradições e possibilidades, mediados por um período significativo de tensão, de crise, em que se localiza o sacrifício daqueles submetidos à nossa tragédia contemporânea.

1.2. Tragédia e longa revolução

A longa revolução é um processo difícil de se perceber, pois estamos inseridos nele e o influenciemos, ao mesmo tempo em que ele nos influencia. Ele deve ser entendido em uma perspectiva totalizante e dinâmica, que segue a mesma linha de entendimento de Cultura. Cevalco (2001, p. 50) diz que, para Raymond Williams, cultura não é um processo social secundário, é “uma atividade humana primária que estrutura as formas, instituições, reações, e também as artes”.

A longa revolução se dá com a contribuição da mente criativa, com nossa mente participando de um processo em que todos nós estamos inseridos. São *aprendizados e reaprendizados, organizações e reorganizações de consciência*, que influem na realidade concreta, possibilitando uma relação prática com nosso entorno (WILLIAMS, 2011b, p. 41).

A democracia, a educação, a política, a arte, a família estão todos inseridos no processo. Da mesma forma que a ideia de cultura é totalizante, também é a concepção de longa revolução. Uma mudança social ampla e lenta.

[...] neste ponto é *particularmente evidente* que não podemos compreender o processo de mudança no qual estamos envolvidos, se nos limitarmos a pensar nas revoluções democrática, industrial e cultural como processos separados. Todo o nosso modo de vida, a partir da forma das nossas comunidades à organização e o conteúdo da educação e da estrutura da família, ao status da arte e entretenimento, está sendo profundamente afetado pelo progresso e pela interação da democracia e da indústria, e pela extensão das comunicações. Esta profunda revolução cultural é uma grande parte da nossa experiência de vida mais significativa, e está sendo interpretada e de fato travada, de formas muito complexas, no mundo da arte e idéias. É quando tentamos correlacionar mudanças deste tipo com as mudanças abrangidas pelas disciplinas da política, economia e comunicações que descobrimos algumas das mais difíceis, mas também algumas das maiores questões humanas. (WILLIAMS, 2011b, p. 12, tradução nossa)⁵

A longa revolução só pode existir dentro da variabilidade histórica, e ela é, de fato, uma ideia que atinge o sistema capitalista como um todo. A mente criativa atua modificando a realidade em relação com seu entorno. Democracia, indústria, revolução

⁵ [...] *this point is particular evident that we cannot understand the process of change in which we are involved if we limit ourselves to thinking of the democratic, industrial and cultural revolutions as separate processes. Our whole way of life, from the shape of our communities to the organization and content of education, and from the structure of the family to the status of art and entertainment, is being profoundly affected by the progress and interaction of democracy and industry, and by the extension of communications. This deeper cultural revolution is a large part of our most significant living experience, and is being interpreted and indeed fought out, in very complex ways, in the world of art and ideas. It is when we try to correlate change of this kind with the changes covered by the disciplines of politics, economics and communications that we discover some of the most difficult but also some of the most human questions.*

cultural, educação, arte, família, são todos sistemas que formam a totalidade posta em análise e que irão, gradativamente, adquirir uma nova face com o socialismo.

Essa longa revolução, unindo todos esses elementos, tem um objetivo significativamente marxista: “derrotar o capitalismo”. É o que Williams diz em um texto de 1975, *You're a Marxist, Aren't You?*

... sei que há um trabalho fundamental a ser feito em relação à hegemonia cultural. Acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gera tem que ser derrotado no geral e no detalhe através de um trabalho intelectual e educacional contínuo. Este é um processo cultural que denominei de a revolução longa, e, ao fazê-lo, eu queria assinalar que era uma luta genuína, parte das batalhas necessárias da democracia e da vitória econômica da classe trabalhadora organizada. (...) a tarefa de um movimento socialista vitorioso envolverá a imaginação e o sentimento, tanto quanto fatos e organização. Imaginação e sentimentos não no sentido fraco – “imaginar o futuro” (o que é uma perda de tempo) ou “o lado emocional das coisas”. Ao contrário, temos que aprender e ensinar uns aos outros as conexões que existem entre uma formação política e uma econômica, e, talvez o mais difícil, uma formação educacional e uma de sentimentos e de relações que são nossos recursos mais imediatos em qualquer forma de luta. O marxismo contemporâneo, estendendo seu escopo para abarcar esta área mais ampla, reaprendendo o sentido real de totalidade é então, um movimento que participo com grande satisfação. (apud CEVASCO, 2001, p. 137)

A posição socialista de Raymond Williams é declarada. A longa revolução pode ser melhor compreendida considerando-se essa posição política que o autor assume até o fim de sua vida. Tal postura exigiu do autor considerar a revolução dentro de um movimento dinâmico que ele toma do marxismo, opondo-se à leitura tradicional da teoria marxista como algo fixo e centrado no elemento econômico.

Na introdução de *Marxismo e literatura* [1971] (1979), Williams expõe a posição ortodoxa das leituras de Marx. Posições fixas que relacionavam base e superestrutura, estabelecem relação com o determinismo e focam na economia. Diante destas, Williams trabalha com sua própria *posição*, como ele mesmo chama sua leitura do marxismo pela ideia de materialismo cultural, uma “teoria das especificidades da produção cultural e literária material dentro do materialismo histórico” (WILLIAMS, 1979, p. 12).

A posição ortodoxa pensa base e superestrutura como entidades concretas e separadas. A ideia de determinação foi absorvida das ciências físicas da época e, como tal, tinham base teológica: “O que foi (abstratamente) “o conselho determinante e a presciência de Deus” (Tyndale) tornou-se, especialmente nas Ciências Físicas, condições determinadas ou “leis determinadas”” (WILLIAMS, 1979, p. 88).

Esse determinismo abstrato influenciou diretamente as primeiras leituras de Marx. Foram essas leituras que enfatizaram o determinismo econômico e que foram utilizadas para impor concepções políticas autoritárias em países socialistas. As artes em geral, por exemplo, foram restringidas ao papel de formação social (QUINTANEIRO, 2011, p. 39). Nesse sentido, a economia é vista, portanto, como o fator determinante que, partindo da base, explica as condições da superestrutura. E o mais importante para nosso propósito, a noção de processo e seu dinamismo se perde. É preciso entender o processo em *um todo complexo, dinâmico e contraditório*.

Em *Cultura e sociedade* [1952] (2011a), Williams cita um trecho da *Crítica da economia política* de Marx (esse mesmo trecho é citado em *Marxismo e Literatura* e Cevasco também o toma como exemplo) e, mais adiante, um trecho de Engels em uma das suas cartas a Bloch.

Na produção social da sua vida, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma dada fase do desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Quando a base econômica muda, toda a imensa superestrutura construída se transforma, mais ou menos rapidamente. Ao considerarmos essas transformações, devemos distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção que podem ser determinadas com a precisão da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas – em suma, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para solucioná-lo. (MARX apud WILLIAMS, 2011a, p. 291)

Para Williams, as mudanças na superestrutura estão sujeitas a investigações menos precisas do que a determinação pode definir. Essa determinação só pode dar conta do caráter *geral*, e tudo se transforma *mais ou menos rapidamente*. A superestrutura é dependente da consciência humana, o processo é complexo e histórico.

O comentário de Engels é uma forma de confirmar sua leitura dinâmica de Marx:

Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante na história é em última instância a produção e reprodução na vida real. Mais do que isso nem Marx nem eu jamais afirmamos. Se portanto alguém distorce isso em uma afirmação de que o elemento econômico é o único elemento determinante, ele o transforma em uma frase sem sentido, abstrata e absurda. (apud 2011a, p. 292)

A *produção e reprodução* da vida real é um processo contínuo. Interpretar o elemento econômico como o único determinante da superestrutura é dar vazão à incoerência. Mesmo elementos da superestrutura podem influenciar a história e determinar suas formas. O que ocorre é um processo interativo.

Com a confirmação de Engels, prevalece, portanto, o dinamismo, não fixidez; e a complexidade das teorias marxistas. Na leitura de Williams, o fator econômico sequer pode ser separado do intelectual e do moral. Considerar a economia o único determinante dos fenômenos superestruturais é recortar uma fatia do entendimento que será, inevitavelmente, incompleto. A investigação renderá, por certo, esclarecimentos, mas todos carentes de uma visão mais ampla. Onde falta o dinamismo e predomina a fixidez a revolução não pode se dar.

A relação entre tragédia e longa revolução acontece nesse painel dinâmico, interativo e totalizante, além de pleno de experiência comum, como vimos. Diz Williams:

A partir daí, tomei conhecimento dessa tragédia de forma mais ampla. Vi a perda de conexão que se seguia entre a comissão de operários e a cidade, e homens e mulheres esmagados tanto pela pressão de aceitar essa perda como normal quanto pelo adiamento e corrosão da esperança e do desejo. Foi-me dado ver, também, assim como a toda uma civilização, uma ação trágica emoldurando esses mundos e no entanto também, paradoxal e tragicamente, irrompendo com violência em meio a eles. Uma ação que envolve guerra e revolução social numa escala tão grande que é contínua e compreensivelmente reduzida às abstrações da história política; uma ação que não pode, no entanto, de maneira definitiva, ser mantida à distância por aqueles que a conheceram como a história de homens e mulheres reais, e por aqueles que sabem, de um modo bastante pessoal, que a ação ainda não está acabada. (2002a, p. 29-30)

Rompendo com posição tradicional que vê, na tragédia, um fenômeno não historicizado, a teoria de Williams pode fornecer elementos de discussão da tragédia relacionada com contexto em que está inserida. A tragédia é entendida de forma ampla, emoldurando a ação dos homens em sociedade. É entendida com relação a nossa própria crise social.

Nesse caso, há alguns marcos que devem ser postos em discussão: a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e, principalmente, o Iluminismo, ou seja, a formação do Estado moderno. Impulsionada por valores liberais, tal configuração produziria uma falta de conexão entre os homens, como Williams (2011c, p. 93-107) vem a dizer em 1979 no

Posfácio para Tragédia moderna. Essa falta de conexão entre os homens, para o autor, viria a ser a experiência trágica mais presente daquele momento.⁶

É significativo que Williams relacione a tragédia com as mudanças culturais. Lembrando que seu conceito de cultura é totalizante, a tragédia aí acontece. O sentido inicial de cultura vem do latim (WILLIAMS, 1985, p. 87), *colere*, habitar, dando origem a colono e a colônia; e também a culto religioso e a cuidado com a terra, sentido que prevaleceu até o século XVIII quando a ideia de cultura se contrapõe à de civilização. A noção de *civis* e *civitas*, que indicava ordenado, educado, cortês, amplia-se para sociedade civil e, por sua vez, o termo civilização tem seu próprio significado ampliado, participando da construção do Estado moderno:

[...] é um Estado realizado; que se podia contrastar com “barbárie”, mas também agora um estado realizado de desenvolvimento, que implicava processo histórico e progresso. Foi essa nova racionalidade histórica do Iluminismo, combinada de fato com uma celebração que se auto-referia de uma condição realizada de refinamento e ordem.

Foi essa combinação que se tornaria problemática. A perspectiva evolutiva da História Universal característica do século XVIII foi, é claro, um avanço significativo. Foi o passo crucial além da concepção relativamente estática (“Intemporal”) da história, que dependia de pressupostos religiosos ou metafísicos. Os homens haviam feito a própria história, nesse sentido especializado: o de que eles (ou alguns deles) haviam realizado “civilização”. Foi um processo secular e evolutivo, e, nesse sentido, histórico. Mas ao mesmo tempo foi uma história que havia culminado num Estado realizado: na prática, a civilização metropolitana da Inglaterra e França. A racionalidade insistente que explorou e informou todas as fases e dificuldades desse processo chegaram a uma paralisação efetiva no ponto em que se poderiam dizer que a civilização havia sido alcançada. Na verdade, tudo o que se podia projetar racionalmente era a extensão e o triunfo desses valores (WILLIAMS, 1979, p. 19-20)

Em *Cultura e sociedade*, Williams (2011a, p.36-37) discute as posições teóricas e estéticas de autores ingleses que se confrontam com as condições sociais da época: a Revolução Industrial e as mudanças que ela provoca. Cobbett chamava de *antinatural* os efeitos da Revolução Industrial, sejam eles no campo: “estamos avançando para a situação em que haverá apenas duas classes de homens, senhores e dependentes abjetos” (apud WILLIAMS, 2011a, p. 36); sejam no contraste entre prosperidade e pobreza real:

Você está a favor de destruir todos os pequenos comerciantes. E a favor de reduzir a comunidade a duas classes: senhores e escravos [...]. Quando senhor

⁶ As contradições dessa configuração na formação do Estado moderno serão também discutidas no próximo capítulo a partir da posição teórica de Zygmunt Bauman sobre a relação da Modernidade, ambiguidade e refugio. O movimento do espírito humanista se desenvolve pensando na igualdade entre os homens, mas o divide em categorias. A noção de civilização é construída em prol desse homem, mas ela é também seletiva e excludente. Voltaremos à questão.

e homem eram os termos, todos estavam em seu devido lugar e todos eram livres. Agora, na verdade, é uma questão de senhor e escravos. (COBBETT apud WILLIAMS, 2011a, p. 37)

A ideia de *antinatural* se torna constante nas críticas feitas à civilização industrial, como também a oposição entre *orgânico* e *mecânico*. O primeiro elemento se liga às atividades do gênio romântico e o segundo, à civilização.

As análises de *Cultura e sociedade* irão chegar ao “Estado realizado”, relacionando-se às posições teóricas contrárias de Williams com I. A. Richards e, principalmente, Leavis, no âmbito da teoria da literatura. A “Nova Crítica” de Richards defendia o caráter imanente da literatura. Contexto social e biografia do autor eram desconsiderados em prol de uma análise “fiel”.⁷

Aluno de Richards, F. R. Leavis foi o fundador da disciplina *Cambridge English* e o maior promulgador do método *Close Reading*, a forma “natural” de ler textos. Em *Mass civilization and minority culture*, de 1930, Leavis se posiciona sobre cultura, uma noção seletiva e excludente que separa a “minoría culta” e “capaz” de todos os outros “incapazes” de produzir cultura:

Em qualquer período, é de uma minoria muito pequena que depende a apreciação perspicaz da arte e da literatura: apenas alguns são (com exceção de casos de tipo simples e familiar) capazes de um juízo espontâneo, de primeira-mão. Embora maior, é ainda uma pequena minoria que é capaz de endossar esse juízo de primeira-mão por meio de uma reação pessoal genuína [...] A minoria capaz não apenas de apreciar Dante, Shakespeare, Baudelaire, Hardy (para citar importantes exemplos), mas de reconhecer que seus sucessores mais recentes constituem a consciência da raça (ou um ramo dela) em um dado momento. [...] Dessa minoria depende nosso poder de tirar proveito da melhor experiência humana do passado; ela mantém vivas as parcelas mais sutis e percíveis da tradição. Dela dependem os padrões implícitos que ordenam o modo de vida mais refinado de nossa época, a percepção de que esse vale mais que aquele, de que essa e não aquela é a direção que tomamos. Sob sua guarda, para usar uma metáfora que é também metonímia e admite bastante reflexão, está a língua, o idioma cambiante do qual depende o modo de vida refinado e sem o qual a distinção do espírito é frustrada e incoerente. Por “cultura” eu me refiro ao uso de tal linguagem. (apud WILLIAMS, 2011a, p. 279-280)

No embate que trava com Leavis em *Cultura e sociedade*, e com toda uma corrente de pensamento por ele encabeçada nos idos de 50 na Inglaterra, Williams retorna a Matthew Arnold em *Culture and anarchy*, de 1869, para quem a cultura é uma forma de

⁷ A radicalidade do empreendimento intrínseco legou à literatura formas de análise que, inclusive, juntam-se aos estudos, também intrínsecos, mas menos radicais, do Formalismo Russo. No entanto, é impossível dizer que o *Close Reading*, a leitura cerrada, fechada, imanente do texto, atenta aos paradoxos, ambiguidades e tensões, principal método de análise da Nova Crítica, sustente-se, por si só, nos dias atuais. E isso se deve, entre outros fatores, é claro, à abertura proporcionada pelas discussões teóricas de Raymond Williams.

impedir a anarquia, e à ideia de *Cleresy*, de Coleridge. Dois temas se destacam: educação e paternalismo.

Uma das preocupações dos estudos de Williams é o processo educacional. A Europa como um todo foi influenciada pelos direcionamentos dos métodos educacionais prussianos, influenciados pelo protestantismo e baseados no militarismo, na unificação, na universalização, visando ao fim maior: o Estado. Essa “perspectiva” educacional influenciou toda Europa e os países do Ocidente como um todo, com suas marcas maléficas persistindo nas instituições educacionais em nosso tempo (ROTHBARD, 2013). O povo se confunde com a horda ou com a turba ignorante e perigosa que deve ser “educada”, controlada para servir.

Arnold diz em *Culture and Anarchy*:

Wilhelm von Humboldt, uma das almas mais lindas que jamais existiram, costumava dizer que nossa função na vida era primeiramente nos aperfeiçoar por todos os meios em nosso poder, e segundo tentar criar no mundo ao nosso redor uma aristocracia, a mais numerosa que pudéssemos, de talentos e personagens. Ele percebeu, é claro, que no final tudo acaba nisso – que o indivíduo deve atuar por si mesmo, e deve ser perfeito em si mesmo; e ele vivia em um país, a Alemanha, onde as pessoas estavam muito pouco dispostas a agir por si próprias, e dependiam muito do Governo. Mas até assim, tal era sua flexibilidade, tão pouca era sua servidão a uma mera máxima abstrata, que ele percebeu muito bem que para esse mesmo propósito, de permitir que o indivíduo seja perfeito sozinho e não precise do Estado, a ação do Estado seria necessária ainda por longos anos. E logo após ter escrito seu livro sobre *The Sphere and Duties of Government*, Wilhelm von Humboldt tornou-se Ministro da Educação na Prússia; e de seu Ministério se originaram todas as grandes reformas que dão o controle da educação prussiana ao Estado. (ARNOLD apud WILLIAMS, 2011a, p. 147)

A linguagem praticamente idealizada não sobrevive a uma leitura mais atenta dos dias atuais. O Estado aqui é um centro de autoridade: “Sem ordem não pode haver sociedade e sem sociedade não pode haver perfeição humana” (WILLIAMS, 2011a, p. 148). Na criação de uma aristocracia, o que prevalece é o Estado em detrimento do povo, que é “chamado” a abandonar seus costumes e a adequar-se, formando-se um cidadão instruído e “de bem”, deixando para trás a ordinária plebe. Com a liberdade da contradição: *a ordem é liberal!*, o povo ainda é a turba. O olhar ainda é o de cima.

A ambiguidade do pensamento da época também se faz presente na preocupação de Coleridge com os mais pobres, submetidos ao sistema industrial nascente, e no seu olhar paternal sobre a turba ignorante. Esse olhar paternalista sobressai na obra e no pensamento de Coleridge com sua *Cleresy*, sua *Igreja nacional*, uma classe de letrados *privilegiados com funções estatais* (COLERIDGE apud WILLIAMS, 2011a, p. 81).

E. P. Thompson, no ensaio de título *Educação e experiência*, proferido em Leeds em 1968, desenvolve a relação entre educação, controle social e experiência comum. Diz o autor:

As atitudes em relação à classe social, à cultura popular e à educação tornam-se “estabelecidas” no período que se seguiu à Revolução Francesa. Durante um século ou mais, a maior parte dos educadores da classe média não conseguia distinguir o trabalho educacional do controle social, e isso impunha com demasiada frequência uma repressão à validade da experiência da vida dos alunos ou sua própria negação, tal como se expressava em dialetos incultos ou nas formas culturais tradicionais. O resultado foi que a educação e a experiência herdadas se opunham uma à outra. E os trabalhadores que, por seus próprios esforços, conseguiam penetrar na cultura letrada viam-se imediatamente no mesmo lugar de tensão, onde a educação trazia consigo o perigo da rejeição por parte de seus camaradas e a autodesconfiança. **Essa tensão ainda permanece.** (THOMPSON, 2002, p. 36, grifo nosso)

A educação e a ambiguidade que se manifestam na posição paternalista foram preocupações angulares no projeto de Williams. Aqui se afirma o desprezo acadêmico pela experiência comum que abre caminho à construção do conceito de cultura de Williams e de tragédia. Como dissemos anteriormente, o povo produz, no máximo, “folclore”, não cultura; e não são capazes de compreender uma “tragédia verdadeira”, relacionando-as com acidentes ou fatos nefastos do cotidiano.

É assim que esse caminho de reflexão e confronto leva Williams a identificar, no romantismo, um embate com a razão, concebendo-a como mecanicismo. O romantismo sem dúvida foi revolucionário (e nisso Williams repete Marx), mas buscou relacionar os valores do liberalismo ao seu individualismo subjetivista. Os temas românticos tornam-se trágicos:

A impossibilidade de achar um espaço acolhedor no mundo; a condenação a uma errância culpada; a dissolução do eu e dos outros em um desejo que está além de todos os relacionamentos: esses temas românticos são uma fonte importante de quase toda tragédia moderna. (WILLIAMS, 2002a, p. 129)

Nessa nova sociedade burguesa, o mecanicismo e o individualismo liberal⁸ se desenvolvem até a condição mais trágica do tempo (Williams escreve à data do *Posfácio*

⁸ Williams também cita o evolucionismo cujas leituras teriam reduzido a variação social a um modelo unilinear e previsível, além de substituir a ideia de revolução, ou seja, modernidade e evolução substituem a verdadeira revolução que implica uma mudança substancial na sociedade como um todo. Com a evolução, parece que estamos sempre nos desenvolvendo e crescendo, quando de fato estamos nos afirmando sobre um modelo reducionista, seletivo e excludente.

à *Tragédia Moderna*, 1979): a falta de comunicação entre as pessoas. Um individualismo errante que se confronta com a ordem tradicional prometida, e que entra em colapso.

Colapso e loucura, como experiências privadas, deixaram-se explorar e compreender há bem pouco tempo. (...) as categorias tradicionais se afirmam, mas tudo é colocado em questão (...) em homens que se apresentam como indivíduos, contra limites que tinham sido, anteriormente, dispostos em uma ordem segura, mas que agora, embora ainda presentes e ativos, são reconhecidos e questionados de uma forma nova – questionados, fragmentados e também confundidos, como consequência de novas experiências e novas fontes de tragédia. (WILLIAMS, 2002a, p. 122).

Em *Tragédia moderna*, Williams toma a obra de Ibsen para falar dessa tragédia liberal. Tornar o homem indivíduo é apartá-lo da totalidade. O resultado é nefasto para si mesmo e para sua vida e sociedade: “Os homens decidiram-se por uma vida fragmentada, como caminho mais fácil, mas essa decisão implica a doença da sua própria vida pessoal e da sociedade a que pertencem” (WILLIAMS, 2002a, p. 131).

Homem e sociedade estão intrinsecamente ligados, pois toda tragédia ocorrida no âmbito macrossocial afeta diretamente o indivíduo em suas relações mais íntimas.

Há a tragédia social: homens arruinados pelo poder e pela fome; uma civilização destruída ou destruindo-se a si mesma. Há então, igualmente, a tragédia pessoal: homens e mulheres que sofrem e que são destruídos nos seus relacionamentos mais íntimos [...] Se, por um lado, a realidade é fundamentalmente pessoal, então as crises da civilização são análogas a um desajuste ou desastre psíquico ou espiritual. Se a realidade, por outro lado, é essencialmente social, então os relacionamentos frustrados, a solidão destrutiva, a perda de razões para viver são sintomas ou reflexos de uma sociedade em desintegração ou decadente. (WILLIAMS, 2002a, p. 161-162)

Há uma tragédia privada em que a família repressora tem papel importante, pois é centro nuclear de nossa sociedade. Repressão à mulher, conflitos pessoais e sexuais são marcas distintivas de uma tradição sendo desafiada. As relações familiares em *Galileia* tornam-se um microcosmo das crises sociais em amplitude, que se manifestam em desajustes, desastres psíquicos, relacionamentos frustrados, solidão destrutiva etc., como diz Williams. Mas como um todo, a marca trágica do tempo para o autor é a falta de comunicação entre os homens.

Vimos anteriormente dois trechos de uma mesma citação de *Tragédia moderna* em que o autor deixa claro essa falta de conexão: “Conheci a tragédia na vida de um homem reduzido ao silêncio, em uma vida banal de trabalhos. Na sua morte comum e sem repercussão vi a aterradora *perda de conexão entre os homens*”; “A partir daí, tomei

conhecimento dessa tragédia de forma mais ampla. *Vi a perda de conexão que se seguia entre a comissão de operários e a cidade*". Para Williams, a tragédia do nosso tempo é a falta de comunicação, de conexão das pessoas entregues ao individualismo fragmentário.

Há, portanto, na formação de nossa sociedade e de nossa civilização, que localizamos nos idos das duas grandes revoluções, a francesa e a industrial, e do movimento filosófico iluminista, o desenvolvimento de uma organização social humanista e contraditória, que trabalha para o homem, mas de forma seletiva e excludente. Essa configuração trágica, seletiva e excludente, é esclarecida pela discussão que Williams faz de cultura, entendendo-a como o próprio autor entende: um termo mais completo e complexo que o termo sociedade. Termos como progresso são ressignificados materialmente, ganham ares iluministas e industriais em prol de uma ordem que é implantada de cima para baixo. A educação militar prussiana entende o povo como massa que deve ser adestrada para servir ao Estado. Esse sistema se amplia e implica uma visão paternalista sobre a plebe, considerada ignorante. Além disso, a sociedade caminhou para um individualismo de ordem liberal, que promove a constante desconexão entre os homens, criando e fomentando muitos dos males com os quais vivemos no passado e no presente, inclusive (dizemos por nós mesmos), as situações de exílio e estranheza.

É essa configuração que Williams afirma que deve entrar em um processo de mudança com a longa revolução de base socialista. Ela implica uma discussão cuidadosa, em que os elementos trágicos aparecem como tensão, como crise. Eles são os sacrifícios aceitos como necessários pela ordem estabelecida ou, como veremos, pelo próprio Williams, em seus termos, tendo em vista serem indispensáveis a um processo revolucionário. Mas também podem ser os sacrifícios desnecessários, tendo em vista a possibilidade de serem evitados.

1.3. Tragédia e sacrifício

A ideia da "completa redenção da humanidade" tem um prognóstico definitivo de resolução e ordem, mas no mundo real a sua perspectiva é inevitavelmente trágica. Ela nasce em meio ao terror e à piedade: na percepção de uma desordem radical na qual a humanidade de alguns homens é negada e que tem como consequência a negação da própria ideia de humanidade. Ela nasce do sofrimento verdadeiro de homens reais assim expostos e de todas as consequências desse sofrimento: degeneração, embrutecimento, medo, inveja, rancor. Ela nasce de uma experiência do mal que se torna mais intolerável pela convicção de que ele não é inevitável, mas que resulta de ações e escolhas específicas. (WILLIAMS, 2002a, p. 107)

A tragédia de Williams é sacrificial, tendo em vista sua necessidade: os custos do sacrifício pela nova ordem, advinda com a longa revolução, são significativamente menos caros que a manutenção dos sacrifícios impostos aos homens por essa ordem que aí ainda está. Para Terry Eagleton (2013, p. 97), é justamente sobre a “tensão entre a necessidade de uma restauração radical e o seu custo revoltante” de que trata o conceito de Williams de tragédia como revolução. Continua o autor: Williams considera a longa revolução global por justiça, democracia e independência política algo a ser afirmado e, ao mesmo tempo, algo inescapavelmente carrega consigo um pesado fardo de sanguinolência e destruição (EAGLETON, 2013, p. 97).

A “completa redenção da humanidade” que Marx trata em *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [1843] (2010), tomando o proletariado como exemplo mítico de restauração e implantação de uma nova ordem, tem como influência o próprio Hegel. É Eagleton quem dá a perspectiva que nos interessa na leitura do filósofo:

A mais conhecida teologia trágica é a de Hegel. Faz sentido considerarmos sua *Fenomenologia do espírito* um texto trágico, insistindo como insiste na noção de que a filosofia significa “olhar o negativo no rosto e demorar-se nisso”. Para vir a ser ele mesmo, o *Geist* precisa perder, submeter-se à discordância e ao desmembramento, ensaiando, dessa forma, em uma chave moderna os antigos ritos do sacrifício. (EAGLETON, 2013, p. 75)

Por mais que Williams se aproprie da teoria marxista para a criação de seu materialismo cultural, e que ele de fato promova uma superação de posturas ortodoxas nas leituras de Marx; e ainda que Marx traga à materialidade o procedimento teórico hegeliano, a influência de Hegel permanece em Williams via Marx, ou, poderíamos dizer que, no mínimo, há relações entre as três concepções. São essas relações trágicas que Eagleton discute em suas similaridades. Elas possuem uma forma trágica. Mas partamos dos antigos ritos de sacrifício.

O que ficou dos discursos de domínio e de poder religiosos e políticos que foram construídos ao longo de nossa história é uma dicotomia seletiva e excludente, no entanto o sagrado é ambíguo. A visão judaico-cristã que nos fica de herança apresenta-se dicotômica: a oposição entre o bem e o mal se perpetuou em nossa sociedade e em nossas construções morais. Williams considera que três pensamentos trágicos fazem parte do nosso tempo: o freudismo, o marxismo e o existencialismo, mas essa presença ainda não afasta a dicotomia que nos foi legada. As religiões, os esoterismos e os misticismos

difícilmente são dicotômicos em seus princípios. A neutralidade da figura do *Exú* africano revela sua ambiguidade constitutiva, um ser neutro que se situa entre as forças positivas e negativas, e todos os outros orixás são próximos ao homem contendo em si mesmos essas energias, ou seja, não são apenas bons ou maus. O *yin e yang* taoísta formula uma dualidade complementar em todas as coisas: a presença da força masculina dentro da feminina e vice versa. Da tríade hindu, *Brahma, Vishnu e Shiva*, é reservado ao último o poder da destruição, que é, ao mesmo tempo, o poder da transformação. No *Bhagavad Gita*, *Arjuna* se detém ao estar diante dos seus familiares pronto para a guerra e *Krishna* o incentiva à luta contra os próprios integrantes de sua família, justificando-se pelo caráter transcendente de sua existência. Mesmo o cristianismo, que nos fala mais de perto, não pode ser lido dicotomicamente. O sacrifício crístico traz consigo uma perspectiva trágica, em que a morte do mártir é a redenção da humanidade.

O tema é um dos mais recorrentes dos estudos simbólicos e antropológicos: a regeneração é seguida de morte, que deve ser purificadora, e a presença do animal como força a ser integrada para que a regeneração venha a acontecer. Na perspectiva da psicanálise junguiana, Aniela Jaffé fala da relação animal e sacrifício, e integração.

Um grande número de mitos diz respeito ao animal original que deve ser sacrificado para assegurar a fertilidade ou mesmo a criação. Um exemplo dessa prática é um sacrifício de um touro por Mitras, o deus-sol dos persas, dando origem à Terra com toda a sua riqueza e fecundidade. Na lenda cristã de São Jorge matando o dragão também aparece o mesmo sacrifício primitivo. [...] Mesmo no cristianismo o simbolismo do animal representa um papel surpreendentemente importante. Três dos evangelistas têm emblemas de animais: são Lucas, o boi; são Marcos, o leão; e são João, a águia. Apenas Mateus é representado como um homem ou um anjo. O próprio Cristo aparece simbolicamente como o cordeiro de Deus ou como o peixe; é também serpente, louvada na cruz, o leão, e, em alguns casos raros, um unicórnio. (2008, p. 319-120)

A representação dos deuses como animais nos conduz à leitura de um processo integrativo. O animal é representação dos instintos, que são a base de todo ser humano e que pode destruí-lo se não forem integrados: “O animal em si não é bom nem mau; é parte da natureza e não pode desejar nada que não pertença a ela” (JAFFÉ, 2008, p. 321). Com o domínio humano sobre a natureza (que deveria ser um processo integrativo, e não excludente ou destruidor), perde-se a ambiguidade que ela traz consigo. A natureza é reduzida ao selvagem embrutecido ou ao belo intocável.

O caráter ambíguo do sagrado também se dá pela violência nele contida. René Girard desenvolve seu estudo sobre a violência e o sagrado a partir do desejo. Para o

autor, há um *desejo mimético* que causa os conflitos entre os homens, os quais são apaziguados pelo ato do sacrifício. A relação é feita com a outridade e por processos de diferenciação. O homem deseja o que o outro deseja, porque este outro o deseja. Há uma imitação do desejo. Como não pode obter a coisa, ele a toma à força, matando o outro. Essa violência contra o outro é canalizada pelo sacrifício. Esse sacrifício evita a violência generalizada e, portanto, indiferenciada. Para que haja diferenciação e cada coisa esteja em seu devido lugar, um objeto deve ser escolhido para expiar a violência do grupo. Esse objeto é um ser escolhido nas margens, mas que carrega consigo mesmo uma ambiguidade constitutiva.

Entretanto, não se deve concluir do que precede que a vítima expiatória seja percebida como simplesmente alheia à comunidade. Ela incide com o duplo monstruoso. Ela absorve todas as diferenças e, especialmente, a diferença entre o dentro e o fora: é como se ela circulasse livremente do interior e do exterior. Portanto, ela constitui, entre a comunidade e o sagrado, tanto um traço de união quanto de separação. Para ser capaz de representar essa vítima extraordinária, a vítima ritual, idealmente, deve pertencer ao mesmo tempo à comunidade e ao sagrado.

Compreende-se agora porque as vítimas rituais são sempre selecionadas nas categorias não abertamente exteriores, mas marginais: escravos, crianças, gado etc. Constatamos acima que esta marginalidade permite que o sacrifício exerça sua função. (GIRARD, 1990, p. 338)

O sacrifício faz parte do momento da inversão, o momento carnalizante que Bakhtin (2010) discute em seus estudos de cultura popular. É o momento de indiferenciação representada por Dionísio, o momento da festa, e o momento da contestação dos superiores:

Como é de se esperar, o desaparecimento das diferenças é muitas vezes associado à violência e ao conflito. Os inferiores insultam seus superiores; os diversos grupos da sociedade denunciam reciprocamente seus ridículos e sua maldade. As desordens e a contestação grassam por toda parte. (GIRARD, 1990, p. 153)

O sacrifício reordena a sociedade como a festa da carne na leitura bakhtiniana. O animal é o produto a ser consumido e partilhado entre todos, como o cordeiro de Deus é partilhado no rito católico, como outros animais são partilhados nos ritos antigos.

O *homo dionisyacus* libera-se por meio do êxtase e do entusiasmo, dos condicionamentos de ordem ética, política e social com a festa produzida pelo esquartejamento do ser expiado (BRANDÃO, 2009, p. 11); esquartejamento que indica, mais uma vez, a morte para o nascimento de uma nova vida, a vida da comunidade

apaziguada pelo sofrimento expiado pelo ser que está à margem, mas em sua ambiguidade. Animal e homem, os “homens-bodes”, teriam dado surgimento ao termo tragédia (*tragoidía* = tragos, bode + *oidé*, canto + *ia*), canto do bode; o canto -grito- do próprio deus que é também o animal. É Baco que se transforma em bode fugindo dos Titãs. Aqui ele é o bode sagrado, divino e paciente: o *pharmakós* sacrificado pela purificação de toda *pólis* (BRANDÃO, 2009, p. 10).

Édipo é essa figura ambígua, dupla. Um ser que está dentro e fora do corpo da *pólis*. Ele é aquele que é o outro que procura, o criminoso, e aquele que revelará o criminoso, descobrindo-se como tal, diz Rosset (2008, p. 43-44). Édipo é rei divino, sábio e criminoso:

Venerado como um deus, incontestemente senhor da justiça, tendo nas mãos a salvação de toda cidade, colocado acima dos homens, tal é a personagem de Édipo, o Sábio, que, no fim do drama, se inverte, para projetar-se numa figura contrária: no último degrau da decadência aparece Édipo – Pé-inchado, abominável poluição, concentrando sobre si toda poluição do mundo. O rei divino, purificador de seu povo, encontra o criminoso impuro que é preciso expulsar como um *pharmakós*, um bode expiatório, para que a cidade, de novo, seja salva. (VIEIRA, 2007, p. 174)

O bode expiatório, animal e homem integrados, impõe uma discussão sobre a necessidade do sacrifício. Para os ritos antigos, os sacrifícios são plenamente indispensáveis, mas é preciso questionar sobre sua necessidade no âmbito social que nos cabe. O sacrifício está relacionado a toda ordem social. Assim é também para Girard e para Eagleton. Este último não tece uma tese sobre o sacrifício, mas toma como base os estudos simbólicos e antropológicos que Williams trata quase desdenhosamente⁹.

Como vimos no início do tópico, Williams tem, na longa revolução, uma utopia socialista. Acredita que os sacrifícios para realização de tal revolução são necessários diante dos constantes sacrifícios que mantêm o atual sistema como tal, em tese, muito mais numerosos e injustos. Eagleton diz que seu estudo une-se com o de Williams, com quem claramente tem débito, mas não destaca a longa revolução como projeto pessoal. Ainda assim, sendo um autor de base marxista, não se pode negar suas proximidades com a ideia. De qualquer forma, suas inquietações também tratam do âmbito social: do

⁹ Diz Williams (2002a, p. 205): “Afirma-se que a tragédia teve origem na cultura grega em um ritual ativo de sacrifício. Mas essa é, no máximo, uma hipótese, que tem sido debatida. Nas suas formas mais comuns, baseia-se numa antropologia romântica que de maneira característica se apropriou de padrões ritualísticos, desta e daquela cultura. A integração era vista como algo que acontecia no âmbito dos padrões abstratos, disponíveis em testemunhos literários, mais do que no nível do verdadeiro vínculo entre um determinado padrão de ritual e o conjunto da sociedade na qual o ritual era praticado. A significação era dada então por uma organização geral de padrões, desvinculados de qualquer sociedade real e igualmente desvinculados da história”.

pragmatismo ocidental sendo desafiado por um fundamentalismo religioso e político; das ambições globais predatórias deste Ocidente; das exclusões de classe que sempre existiram sustentadas pela ordem social, econômica e política; e do problema do exílio e estranheza: “[...] o bode expiatório do mundo moderno é essencial para o funcionamento da própria *pólis* que o exclui. Não é uma questão de alguns pedintes ou presidiários contratados, mas de populações inteiras, desenraizadas e que trabalham arduamente” (EAGLETON, 2013, p. 398-399).

Pensar o sacrifício como necessário faz com que nos depararemos com uma *ética perigosa*. No texto *Vieira e a cruz da desigualdade* (2008), Bosi expõe as contradições existentes no discurso religioso do padre Antônio Vieira, contradições relacionadas ao próprio sistema do qual o jesuíta fazia parte. Iniciando seus discursos com base no jusnaturalismo, Vieira defende a igualdade entre todos os homens, no entanto, pressionado pela posição do Estado e dos colonos interessados na escravidão indígena, propõe três possibilidades: os índios das aldeias de El-Rei já são livres, nada a propor; os índios que servem aos colonos na cidade devem escolher ser livres ou permanecer em serviço; e os índios de corda podiam ser libertados pelos colonos e trazidos para cidade como escravos (este último modo era a forma mais comum de escravização indígena, considerando que “resgatar” tinha a mesma força que “comprar”, uma venda forçada e violenta). Porém, quando o objeto do discurso é o negro, tudo muda para o jesuíta. Inicia seu discurso ainda com o jusnaturalismo, mas logo traça uma ética perversa. Sentencia Bosi (2008, p. 146): “A passagem dos negros para a América teriam redimido suas almas, que, na África, teriam perecido no paganismo ou sob o império do Islão”. Vieira repete o discurso religioso que comumente foi usado para justificar a escravidão negra. Os negros seriam filhos da linhagem amaldiçoada de Cam, filho de Noé, e, portanto, toda sua linhagem poderia ser escravizada. O que Vieira faz é justificar a escravidão negra com a ideia de *sacrifício compensatório*: os corpos sofrem, mas as almas são purificadas na servidão do trabalho (enquanto a base econômica de toda uma história ocidental da Europa, da África e das Américas é tecida). Finaliza Bosi (BOSI, 2008, p. 148, grifo nosso):

A **moral da cruz-para-os-outros** é uma arma reacionária que, através dos séculos, tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta. Cedendo à retórica da imolação compensatória, Vieira não consegue extrair do seu discurso universalista aquelas consequências que, no nível da práxis, se contraporiam, de fato, aos interesses dos senhores de engenho.

Aqui, não há como deixar de citar, sob a perspectiva trágica, a relação senhor-escravo de Hegel (1992, p. 130):

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].

O início da fase senhor-escravo, diz Eagleton (2013, p. 76), é de um conflito genuinamente trágico. A dialética hegeliana conduz a uma conciliação final, mas o seu caminho passa pela dominação e pela submissão do escravo. A liberdade do senhor se assenta sobre a escravidão do servo. A dialética de Hegel visa à reconciliação, mas também nos chega como mais uma justificativa da opressão. Sua influência é tão significativa que um autor nitidamente marxista, como Fredric Jameson, pode se enredar em sua ambiguidade, tornando alvo da crítica de Ahmad [1987] (2014)¹⁰ a sua relação comparativa dos três mundos com a dialética do senhor-escravo de Hegel. O ser em processo de Hegel ensaia uma dialética conciliadora que na práxis pode ser lida como opressora. Esse é uma das heranças de Hegel.

Uma discussão não é nova, mas é significativa: haveria uma diferença entre os ritos antigos de sacrifício e aquele inaugurado por Cristo. Javé, diz Eagleton (2013, p. 373-374), refuta constantemente o sacrifício: “Não tragam mais oferendas fúteis; a mim o incenso é absolutamente abominável [...] busquem a justiça, acabem com a opressão, defendam os órfãos, supliquem pela viúva” (Isaías 1: 11 e 17). Cristo é o animal esquartejado e oferecido em sacrifício, como nos antigos cultos, mas toma o sacrifício em si mesmo. Diz Campbell (1990, p. 119): “O Novo Testamento ensina a morrer para si mesmo, literalmente, sofrendo a dor da morte para o mundo e seus valores”. Cristo não é

¹⁰ Ahmad faz uma crítica ao texto *Third-world literature in the multinacional capitalism* de Jameson. Sobre a questão acima colocada, diz o autor: “Ao atingirmos a substância do que Jameson “descreve”, acho significativo que o primeiro e o segundo mundos sejam definidos em termos de seus sistemas de produção (capitalismo e socialismo, respectivamente), enquanto a terceira categoria – o terceiro mundo – é definida puramente em termos de uma “experiência” de fenômenos inseridos externamente. Aquilo que é constitutivo da própria história humana está presente nos dois primeiros casos, ausente no terceiro. Ideologicamente, essa classificação divide o mundo entre os que fazem a história e os que são meros objetos dela; noutra parte do texto, Jameson significativamente reinvocaria a famosa descrição hegeliana da relação senhor/escravo para encapsular a oposição primeiro/terceiro mundos. Mas analiticamente essa classificação deixa o assim chamado terceiro mundo num limbo; se apenas o primeiro mundo é capitalista e o segundo socialista, como entender o terceiro mundo? Será pré-capitalista? De transição? De transição entre que e quê?” (AHMAD, 2014, p. 161).

bode que expia a dor do outro (a não ser a do próprio Pai com o qual se confunde), mas é aquele que realiza o autossacrifício, que se encontra em seus ensinamentos morais: “Ofereça a outra face...” “Ama os teus inimigos...”. Esse tipo de pensamento surge séculos antes de Cristo. Alguns historiadores, de acordo com Armstrong, dizem que surge na chamada Era Axial (800 a 200 a.c.). Confúcio e Lao-Tsé, nos séculos VI e V; Zoroastro, século VI; Sócrates e Platão (c. 427-327), são representantes de novos sistemas religiosos que surgem, como o budismo, taoísmo, confucionismo, hinduísmo, monoteísmo no Irã e Oriente Médio e racionalismo grego na Europa (ARMSTRONG, 2001, p. 39). Esses sistemas parecem ter se afastado de uma suposta lógica sacrificial primitiva para colocar o ônus do sacrifício no interior do próprio ser, além de romper com o tradicionalismo do seu tempo, forças rígidas e estabelecidas de domínio e poder.

Essa espiritualidade profundamente conservadora buscava segurança numa realidade atemporal e imutável. Era completamente diferente do novo etos axial. Só é preciso pensar em Sócrates, que jamais se satisfêz em aceitar como finais as certezas tradicionais, por mais augustas que fossem. Ele acreditava que em vez de receber conhecimento de fora, como os *sruti* Vedas, cada pessoa tem que encontrar a verdade dentro de seu próprio ser. Sócrates questionava tudo [...] os profetas hebreus derrubavam algumas das velhas certezas míticas do antigo Israel: Deus não mais estava automaticamente do lado do seu povo, como estivera na época do êxodo do Egito. Agora ele usava as nações gentias para punir os judeus, cada um dos quais tinha a responsabilidade pessoal de agir com justiça, equidade e fidelidade. A salvação e a sobrevivência não mais dependiam de ritos externos: haveria uma nova lei e uma aliança escritas no coração de cada pessoa. Deus exigiria misericórdia e compaixão, em vez de sacrifícios. A fé axial punha o ônus no indivíduo. Para onde quer que olhassem, como vimos, os sábios e profetas axiais viam exílio, tragédia e *dukkha*.¹¹ Mas a verdade que buscavam possibilitava-lhes encontrar a paz, apesar da crueldade, injustiça e derrota política. Precisamos apenas lembrar a luminosa calma de Sócrates durante sua execução por um Estado coercitivo. (ARMSTRONG, 2001, p. 45-46)

Antígona em seus questionamentos contra a força do Estado e as responsabilidades para com os deuses representa essa oposição ao poder e esse autossacrifício: “[...] não pretendo, por temor às decisões/de algum homem, expor-me à sentença/divina. Sei que vou morrer” (SÓFOCLES, 2012, p. 34); e mais adiante: “Não fui gerada para odiar, mas para amar” (SÓFOCLES, 2012, p. 39).

Alguns marcos de nossa história construíram sua luta com lógica semelhante a essa ideia autossacrificial. Mandela, na África do sul, fez congregar brancos e negros no novo governo tendo sua figura à frente; Gandhi toma o texto de Thoreau e combate a investida

¹¹ *Dukkha* significa errôneo, imperfeito, insatisfatório, muitas vezes traduzido apenas por sofrimento, de acordo com a própria autora (ARMSTRONG, 2001, p. 228).

inglesa com não violência, uma estratégia política de sucesso, sem dúvida, mas com bases nesse mesma lógica autossacrificial; o mesmo com Martin Luther King, que abertamente diferenciava o *gostar* do *amar*, frisando as dificuldades do amor, seguindo a mesma lógica autossacrificial, nesse caso, diretamente advinda do exemplo crístico, em movimentos pelos direitos do povo negro em épocas nefastas de apartheid social.

No entanto, assim poderíamos chamar, atendendo à perspectiva de Vico (2008), para quem o homem faz sua própria história, *a escolha* dos homens foi dar continuidade à lógica de expiação em sua mais nefasta leitura. A lógica da moral da cruz-para-os-outros parece ter se tornado hegemônica e tornou-se estrutural em nosso sistema. É aqui que a pergunta que se assemelha a uma utopia deve ser feita: foi e ainda é necessária essa lógica, essa moral de espoliação, de opressão, de secção, de inferiorização?

Vimos, no início do tópico, a posição de Williams: a *desordem radical* “nasce de uma experiência do mal que se torna mais intolerável pela convicção de que ele não é inevitável, mas que resulta de ações e escolhas específicas”. É uma desordem que, continuamente, reencenamos, ainda diz o autor (2002a, p. 111).

Williams termina *Tragédia moderna* analisando a obra de Brecht. O título do capítulo é sugestivo: “Uma rejeição à tragédia”. Diz Williams, citando a peça *A alma boa de Setsuan*, de 1941, sobre a personagem Chen Tê:

Nas situações e lugares em que a bondade não pode expandir, mas é meramente usada e abusada, há uma ruptura na consciência. O único modo consistente de escapar a isso é o sacrifício: uma aceitação do sacrifício que pode se tornar redentora, como em Cristo. Brecht rejeitou qualquer aceitação dessa natureza, do mesmo modo como rejeitou a ideia de que o sofrimento pode nos enobrecer. Cristo, afinal, era o filho de Deus assim como o filho do Homem, e a significação de seu ato depende, em última análise, de um desígnio sobre-humano. Ao rejeitar esse desígnio, Brecht teve a coragem de rejeitar o sacrifício como uma emoção dramática, porque **até mesmo o sacrifício é manipulado no permanente jogo humano.** (2002a, p. 255-256, grifo nosso)

Importa menos que a fé seja uma prática que tenha uma resposta verdadeira por parte do suposto universo espiritual. O que importa é que mesmo essa fé pode ser e é manipulada. O que Bosi explicita não é apenas que a união do Estado e da religião como instituição fornece armas ideológicas que mantém o povo em estado de submissão, mas que os poderes dominantes, ao longo de nossa história, reencenam constantemente um teatro trágico de opressão. A moral da cruz-para-os-outros é uma *ordem cruenta*, como ainda diz Bosi. É uma ética sacrificial nefasta e perigosa que legitima a espoliação e a opressão do refúgio humano. Em resumo:

Boa parte da teoria da tragédia é uma ressaca dos velhos dias de culto, uma versão do antigo ritual, atualizada para consumo moderno. Em vez de encontrar o valor do sacrifício trágico em termos éticos, ele vê tal destruição como sendo, de alguma forma, valiosa em si mesma, regressando, assim, a noções do poder fertilizador liberado pelo deus mutilado. Nesse sentido, ela desfaz a reinterpretação ética do natural, que é central à tradição judaica. O Velho Testamento é, entre outras coisas, um registro da não invejável luta de Javé para persuadir seu povo de que ele não é um deus da natureza a ser pacificado ou manipulado, mas o deus da liberdade e da justiça. O sacrifício ritual continua, mas agora seu significado precisa ser apreendido nesse contexto, como a afirmação simbólica de uma comunidade em que o culto é menos importante do que a justiça e a libertação. E o teste crucial desses valores é o que as escrituras dos hebreus chamam de *anawim*, que significa os destituídos e despossados. São Paulo refere-se a eles de maneira bastante vívida como a “escória da terra”. Os *anawim* são a escória e o refugio da sociedade, seus bodes expiatórios. (EAGLETON, 2013, p. 375)

Williams toma a ideia de longa revolução pretendendo que o resultado dela seja o fim dos conflitos, mesmo aceitando a sua medida de sacrifício necessário para a mudança social acontecer. A longa revolução tem como base a fórmula hegeliana e permeia em certa medida a noção sacrificial de Williams. A diferenciação entre sacrifício, na mais nefasta versão de sacrifício compensatório, ou da moral da cruz-para-os-outros, e autossacrifício colabora com nossas reflexões. Octavio Paz, por exemplo, em sua “utopia política”, como ele mesmo diz, discordaria radicalmente de Williams.

[...] toda revolução sem pensamento crítico, sem liberdade para contradizer o poderoso e sem possibilidade de substituir pacificamente um governante pelo outro, é uma revolução que se derrota a si mesma. [...] É preciso renunciar definitivamente às tendências autoritárias da tradição revolucionária, principalmente na sua vertente marxista. (PAZ, 2006, p. 235)

Não é nosso papel oferecer uma resposta. Fato é que a noção de sacrifício justifica, como escolha de nossa sociedade, a morte, a destruição, a opressão, o exílio, a estrangeiridade e toda gama de injustiças sociais. Já o autossacrifício convida a uma experiência difícil e quase utópica. Podemos encontrar os exemplos, mas também não há dúvidas de que sejam minoritários. Nossa formação social e ética escolheu o caminho da supressão, da destruição, da opressão do outro para identificação e soerguimento de si mesmo; o caminho da luta pelo desenvolvimento do ser é colocado de lado, e a luta pelo poder, pelo acúmulo e pela dominação assume a frente; uma supressão do outro, e mesmo sua destruição, sem possibilidades de redenção dentro de uma vida de experiências reais.

No capítulo seguinte, vemos como a configuração moderna forma a experiência trágica do exílio e estranheza dos indivíduos.

CAPÍTULO II

MODERNIDADE, AMBIVALÊNCIA E REFUGO: UMA GESTAÇÃO DEMONÍACA

No presente capítulo tratamos brevemente da distinção entre o que chamamos de ambivalência constitutiva e ambivalência crônica. Em seguida, discutimos a formação do Estado moderno e sua ambivalência, considerando, em sua formação, um *ethos*¹² de ordem e cisma no controle jardineiro da sociedade. O tópico seguinte relaciona e discute as características da Modernidade e da Pós-Modernidade, dando ênfase às questões de ordem, cisma e desregulamentação contemporânea, apontando a permanência do *ethos* moderno em nosso tempo, sempre produtor de exílio e estranheza. No último momento, discutimos tragédia, exílio e estranheza e a questão ética que envolve o tema proposto.

2.1. Da ambivalência constitutiva à ambivalência crônica

O ser é Caos, Abismo, Sem-Fundo, diz Castoriadis (1987, p. 225). Assim os estudos do autor visam inverter o processo de conhecimento do ser, considerando-o não irreduzível às matérias exatas como a física ou a biologia. É nesse sentido que o ser está presente na constituição do tecido social do imaginário humano, face que foi oculta com o desenvolvimento da razão iluminista.

O ser é imprevisibilidade, diz Glissant (2005), partindo da teoria do Caos de Lorenz. Retomar os vestígios deixados pelos povos que foram dominados e que, portanto, tiveram a narração de sua própria história negada, é dar vazão a possibilidades imprevisíveis de reescritura de toda nossa história.

¹² Nosso intuito não consiste em complexificar o conceito de *ethos*, mas de discutir a formação da Modernidade e do homem que surge com ela. Sendo assim, o *ethos* se apresenta como um conjunto de hábitos, de crenças, de traços comportamentais característicos de uma coletividade, desenvolvido em determinada época e que orienta os costumes. O *ethos* envolve cultura, valores, como entende Boff (2009), está no âmbito dos princípios, dando sentido à relação do homem com a natureza e com a alteridade. Envolve a abstração e a concretude nas relações humanas. Está nos discursos, nas mentalidades e nas práticas mais cotidianas. O *ethos* orienta a relação dos homens em sociedade.

O ser em si não pode ser classificado, diz Bauman (1999a, p. 11). A classificação é um ato do pensamento racional que dá existência ao ser para si mesmo e para a sociedade, mas que também o reduz em suas potencialidades.

O ser em suas potencialidades é criatividade, imprevisibilidade, possibilidade. Não oculta sua face obscura, seus abismos, a exemplo do primeiro momento romântico que, antes de ser institucionalizar, tornou-se *tempestade e ímpeto*, um cortejador das profundezas do ser. É por isso que parte da poesia moderna e do homem moderno pôde ir contra a formação instituída de suas próprias condições sociais.

O homem moderno descobriu modos de pensar e de sentir que não estão longe do que chamamos parte noturna do ser. Tudo o que a razão, a moral ou os costumes modernos nos fazem esconder ou desprezar constitui para os chamados primitivos a única atitude possível diante da realidade. Freud descobriu que não bastava ignorar a vida inconsciente para fazê-la desaparecer. A antropologia, por seu lado, mostra que se pode viver num mundo regulado pelos sonhos e pela imaginação, sem que isso signifique anormalidade ou neurose. O mundo do divino não deixa de nos fascinar porque, para além da curiosidade intelectual, existe uma nostalgia do homem moderno. A onda dos estudos sobre os mitos e as instituições mágicas e religiosas tem as mesmas raízes que outras inclinações contemporâneas, como a arte primitiva, a psicologia do inconsciente ou a tradição oculta. Essas preferências não são casuais. São testemunhos de uma ausência, as formas intelectuais de uma nostalgia. (PAZ, 2012, p. 123-124)

Lembremos que, para Raymond Williams, a teoria de Freud é um dos pensamentos trágicos do nosso tempo, e que a antropologia é a tomada de partida de Derrida (1995) para a criação do conceito de *différance*, que irá promover toda uma discussão em prol de desconstruir a mentalidade ocidental.

O ser também carrega consigo as condições inerentes do exilado, do estranho, pois, diz Chevalier e Geerbrant (2009, p. 403), todo homem entra no mundo como se entra em uma cidade estrangeira e nunca deixa de ser hóspede até que percorra todo tempo de sua vida. Rigorosamente falando, sentenciam os autores: “só Deus tem cidadania”.

O ser pode adquirir uma condição que possibilita uma visão mais consciente, resiliente, diferenciada, como diria Said (2003, p. 57-58) citando a experiência de Adorno ou Bauman citando o filósofo russo Chestov:

O homem estabelecido diz: “Como alguém pode viver com a incerteza do dia seguinte, como se pode dormir sem um teto sobre a cabeça?” Mas um acidente lançou-o fora de casa para sempre e ele passa as noites na mata. Não consegue dormir: tem medo dos animais selvagens, do seu próprio irmão vagabundo. Por fim, no entanto, confia sua vida à contingência, começa a viver a vida do vagabundo e talvez, mesmo, durma tranquilamente à noite (1999a, p. 92).

Nesse sentido, o ser torna-se aquele que se sobrepõe às dificuldades do exílio e encontra-se com sua natureza errante. É aquele que pode adquirir uma visão mais esclarecida, não no sentido ilustrado, mas de um saber nômade que, transitando no espaço liso, desafia os poderes instituídos do Estado (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 157).

Diremos, para o presente trabalho, que esse ser que desenvolve em si tais potencialidades, entendendo-as como um processo que não tem fórmula fixa de aferição, adquiriu a condição de *ambivalência ou ambiguidade constitutiva*.

Porém, é também preciso lidar com cuidado com os discursos da imprevisibilidade, do devir do ser e dos abismos caóticos e fecundantes, pois “um mundo totalmente imprevisível seria a ruína de nossa liberdade, e não sua base” (EAGLETON, 2013, p. 157). O ser também é carente de estabilidade e ordenação. O *páthos* do exílio, diz Said (2003, p. 52), é a perda dessa estabilidade que a casa provê e da segurança que o local de origem possibilita: sempre se pode saber para onde voltar e lá nunca se é estranho.

Como dissemos acima, classificar, dar nome, é também dar existência, seja ontológica ou social, ou mesmo divina (CHEVALIER; GEERBRANT, 2009, p. 640-642). O homem é um ser social que precisa existir como tal. O ser é ordem, ou ordenação, e é devir. Uma aporia que as ciências humanas ainda discutem.

No entanto, um sentido de ordem surge com a Modernidade ocidental, que submete esse ser de ambivalência constitutiva ou impede que venha a existir. Partiremos da teoria de Bauman para mostrar como esse processo de construção dos exilados e estranhos, de um ser de *ambivalência crônica*, formou-se. O longo e complexo desenvolvimento da era moderna criou os exilados e estranhos de nosso tempo, os bodes expiatórios humanos dados em sacrifício pela ordem do Estado. Eles são aquilo que ficou pelo caminho, o resto, o refugio. Sua condição trágica de ambivalência crônica se dá porque, para eles, não há redenção possível. Estão na situação de prisão crônica da ambivalência, antirresilientes como os personagens de *Galileia* que estudamos no capítulo seguinte. Ismael, Davi e Adonias são filhos, ao mesmo tempo bastardos e legítimos, dessa gestação demoníaca do Estado moderno.

2.2. Estado moderno e ambivalência: o *ethos* de ordem e cisma do controle jardineiro da sociedade

A datação da Modernidade de forma alguma é unânime entre os pesquisadores, o que faz com que cada um utilize a data de sua escolha, que oscila entre os idos do

Renascimento e da Idade da Razão. Bauman (1999a, p. 299) conta que historiadores franceses datam o nascimento do Estado moderno no século XIII.¹³ Para fins de exposição, deixemos de lado o modernismo como conceito estético. Tomemos a gênese da Modernidade nos idos do Renascimento, quando as viagens ultramarinas gradativamente expandem as relações globais e a visão de mundo europeia aos poucos exerce sua hegemonia. Mas o auge do processo, e aqui também o momento que mais nos interessa, momento em que a Modernidade começaria de fato, dá-se no século XVII, com o Iluminismo. Assim, para Bauman (1999a, p. 299-300):

[...] chamo de “Modernidade” um período histórico que começou na Europa ocidental no século XVII com uma série de transformações socioculturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista, e mais tarde, também a comunista).

Os primeiros contatos dos europeus com o novo mundo são paradoxais. Judith Cortesão (2009) nos fala que os primeiros navegantes portugueses que chegaram ao Brasil supunham ter encontrado o “paraíso terreal”, provavelmente influenciados pelo diário de bordo de Colombo, como diz Bernd (2003, p. 36), que serviu de matriz textual para os cronistas que o sucederam. Mas logo essa visão se converte em processo de demonização promovido pela Igreja, sobressaindo-se o eurocentrismo europeu em geral. De acordo Bernd, os textos de André Thevet, por exemplo, estão cheios desse paradoxo do tempo: “[...] o autor repete, de certo modo, o ato primordial da criação, o que lhe dá a ilusão de descrever o paraíso encontrado” (BERND, 2003, p. 36), mas, ao mesmo tempo, utiliza-se de uma retórica da comparação, que é comum entre os primeiros cronistas:

Por falta de vocabulário (e sobretudo de uma nova ótica) diante da terra incógnita, utilizavam-se seguidamente de comparações das quais é preciso extrair-se o ponto de mira etnocêntrico destes autores para os quais o membro de comparação era forçosamente a Europa. Mesmo que a comparação fosse exaltar a superioridade da América, o parâmetro era sempre estabelecido com a Europa. (BERND, 2003, p. 36)

¹³ Segue o trecho relacionado à citação: “Fazer sua própria opção aí parece inevitável, quando nada para evitar uma discussão intrinsecamente improdutiva, que nos desvia das proposições essenciais (as datações atuais vão desde a pressuposição dos historiadores franceses – colaboradores do livro *Culture et idéologie de l'état modern*, publicado em 1985 pela *École Française de Rome* – de que o Estado moderno nasceu no final do século XIII e foi à ruína no final do século XVII até o confinamento do termo “modernidade” por alguns críticos literários a tendências culturais que começam com o século XX e terminam em meados dele)

O período que antecede a Modernidade do século XVII é marcado pelo etnocentrismo europeu cheio de exotismo e que se constitui como uma de suas marcas mais profundas a perpetuar-se na história ocidental europeia. Mesmo o justo relativismo de Montaigne não escapa ao paradoxo do tempo. Seu etnocentrismo, em relação à prática canibalesca, é grego.

Essa prática é a culminação do espírito guerreiro dos índios, o qual, portanto, é incontestavelmente uma qualidade. Comer seu próximo não é, por certo, uma atividade meritória, mas tampouco é indesculpável: longe de ser uma prova de bestialidade, faz parte de seus ritos. Ademais, “Crisipus e Zenão, chefes da seita Estóica, não viam nenhum mal em se servir de nossa carne para o que quer que fosse de nossa necessidade, e dela tirar o alimento” (p. 208).¹⁴ Mais uma vez, são nossos sábios que vêm justificar as práticas deles. Se os grandes estóicos não tivessem desculpado o canibalismo, este continuaria, apesar de tudo, desculpável? (TODOROV, 1993, p. 57)

Uma das heranças modernas carregadas de etnocentrismo são as tensões interétnicas. Ismael, o meio índio kanela do romance em estudo, rejeita suas origens indígenas. Filho bastardo, Ismael anseia a proximidade da família Rego Castro, que também o rejeita. As marcas indígenas, a homossexualidade, os problemas de Ismael morando fora do país denotam sua condição de pária migrante.

A tese de Enrique Dussel (1993) pode nos ajudar nesse longo processo de constituição de um *ethos* europeu. O autor localiza o início da Modernidade no ano de 1492, ano em que os espanhóis chegam às Índias ocidentais, e se estende perpassando o período iluminista. De acordo com sua tese, é a partir daí, do ano de 1492, que a Europa deixa de ser periferia do mundo muçulmano e se torna centro da nova periferia que surge: as Índias ocidentais e orientais e a África, ou seja, os territórios dominados. O título do trabalho citado é sugestivo: *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Encobrindo os costumes e visão de mundo dos povos conquistados, a Europa se constitui e dá desenvolvimento a seu próprio mito. É uma construção de si mesma sobre a gradativa submissão do outro. Dussel resume o processo:

O mito poderia ser assim descrito: a) A civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar sem consciência uma posição ideológica eurocêntrica). b) a superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros. c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que determina, novamente sem consciência alguma, a “falácia

¹⁴ A citação de Todorov é dos *Ensaio*s de Montaigne: *Essais* (1580-1588), *Ouvres complètes*, Galimard-Pléiade, 1967. (*Ensaio*s, trad. De Sergio de Milliet, UNB, Hucitec, 1987)

desenvolvimentista”). d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se for necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de ser holocaustos de um sacrifício salvador (do colonizado, escravo africano, da mulher, da destruição ecológica da terra, etc.). f) para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (o fato de se opor ao processo civilizador) que permite que a “Modernidade” se apresente não só como inocente, mas também como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. g) Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos e sacrifícios (ou custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatuross), das outras raças escravizadas, do outro sexo por ser fraco, etc. (DUSSEL, 1993, p. 187-188)

Eurocentrismo, missão civilizatória, educação unilinear, a violência necessária e justificada pelo processo de modernização dos povos ignorantes, o sacrifício inevitável do outro em prol da modernização (a moral da cruz-para-os-outros) são elementos que irão se organizar no século XVII, formando um *ethos* quando da formação dos Estados modernos, um *ethos* de ordem prenhe de moralidade que se sobrepõe ao poderio da Igreja e que conduz as mudanças sociais sobre a égide da liberdade e da fé na ciência, perpetuando-se, em maior ou menor medida, de forma mais patente ou camuflada, na contemporaneidade.

Bauman recorrerá a uma metáfora usada na época para dar sua visão desse Estado moderno que surge sob o ímpeto proselitista de ordenação e de controle. Como diz o autor, o Estado moderno é um estado *jardineiro*:

O Estado moderno nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão. A sociedade racionalmente planejada era a *causa finalis* declarada do Estado moderno. O Estado moderno era um Estado jardineiro. Sua postura era a do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou os mecanismos existentes de reprodução e auto-equilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. Esses critérios dividiam a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas. (BAUMAM, 1999a, p. 29)

Esse Estado teria suprimido a condição natural, inculta, do ser. O Estado moderno seria uma força de supressão do caos, da ambiguidade constitutiva que existe em potência no ser. Diz Bauman (1999a, p. 14):

O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. O outro da ordem é o miasma do indeterminado e do imprevisível. O outro é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do “outro da ordem” são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a incompatibilidade, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambiguidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência.

Os *outros* da ordem são estados insuportáveis para ânsia de ordenação e controle. Eles aparecem como estados doentios que promovem uma fratura no corpo social. A supressão, o impedimento do vir à tona o ser de possibilidades é o que acarreta a situação de ambivalência da Modernidade. A ambivalência é o *refugio da modernidade* (1999a, p. 23). O que é refugio se opõe às ânsias de ordem, de jardinagem do Estado moderno. A jardinagem implica a constante manutenção do espaço que, primeiro, não deve ser mais selvagem, pois os jardins são espaços públicos ou privados e, portanto, civilizados (a condição inculta do ser é desfeita); e segundo, deve ser constituído por aqueles instruídos e adaptados a nele viver, *dentro de suas regras*. O refugio da modernidade ou está fora, literalmente eliminado, ou ele mesmo, em situação marginal, sustenta tal ordem.

Essa visão jardineira, para Bauman, está na base de posições científicas e de projetos totalizantes condenáveis, mas nem de longe exterminados do nosso convívio social. O cientificismo do século XIX traz o Positivismo de Comte. Sob a influência das ciências naturais, a noção de ordem e progresso entende a sociedade como um objeto científico regido por leis universais e, portanto, controlável, além de organizada seletivamente. Diz Comte, dando continuidade ao projeto de ordenação moderna, e em prol da então nascente sociologia: “Seria anormal não confiar a tarefa às maiores forças intelectuais que podemos comandar e a homens que não adotem um método cuja superioridade seja reconhecida de modo universal” (COMTE apud BAUMAN, 2010, p. 147).

Já o darwinismo social foi um dos exemplos mais nefastos dessa ordem jardineira. De acordo com o postulado de Broca, a diversidade humana era um produto direto das diferenças na estrutura racial, cujo método era a análise do crânio, que esclareceria a inter-relação entre inferioridade física e mental (SCHWARCZ, 1993, p. 67) e afirmaria a tese da degenerescência do mestiço, corroborando a eugenia norte-americana e, seu exemplo mais contundente, o nazismo alemão.

A causa do holocausto estaria muito menos na capacidade humana para o mal, e mais no projeto jardineiro da Modernidade. O projeto jardineiro, civilizatório, de base

científica, crente no progresso e na evolução do homem. O holocausto foi um projeto de planejamento social, a opção pelo extermínio físico foi parte de procedimentos burocráticos.

Sugiro, ademais, que a cultura burocrática como uma coleção de tantos “problemas” a resolver, como “natureza” a ser “controlada”, “dominada” e “melhorada” ou “refeita”, como alvo legítimo para o “planejamento social” e no geral como jardim a ser projetado e mantido à força na forma planejada (a atitude do jardineiro divide as plantas entre aquelas “cultivadas”, de que se deve cuidar, e as ervas daninhas a serem exterminadas) foi a própria atmosfera em que a ideia de Holocausto pôde ser concebida, desenvolvida lentamente mas de forma consistente e levada à conclusão. (BAUMAN, 1998a, p. 37)

Para Bauman (2010, p. 80-81), o marco mais importante da Modernidade foi a reorganização social como algo não regido por leis absolutas e possível ao controle humano. A condição bruta do estado natural da humanidade preconizada por Hobbes deveria ser vencida pela razão. Sem dúvida, a necessidade moderna criada de tal controle racional sobre o estado de natureza justifica a sua ordem jardineira. O controle deve ser rígido e também seletivo. Um outro aspecto criador de ambivalência e refugio tem igual ou superior importância: *o cisma*.

Certamente, o cisma é muito antigo. Não é nosso papel investigar sua gênese primeira, e sim discutir a forma como ele é gerado e se apresenta na Modernidade. O etnocentrismo da época das viagens ultramarinas e do Renascimento é certamente uma de suas faces. É do Renascimento que Bauman parte, esse tempo centrado no homem que, ao afastar-se do obscurecimento da religiosidade medieval, teria desenvolvido suas potencialidades. Tempo também de divisão:

O que Marcílio Ficino¹⁵ escreveu sobre a alma – que ela está suspensa em parte na eternidade e em parte no tempo – servia de metáfora para a sociedade humana em geral: achava-se essa última dividida entre os imortais e os mortais, os espirituais e os materiais, os criativos e os criados, os que fazem e os que sofrem – os que agem e os inertes. De um lado, havia os capazes de desenvolver as pavorosas habilidades humanas a serviço da liberdade da autocriação e autolegislação. De outro, “um rebanho crédulo e sem sorte, gerado para servidão”, como John Milton descreveu as massas. O Renascimento, tempos de emancipação, também foi tempo de cisma. (BAUMAN, 1997, p. 31)

Os filósofos iluministas, em geral, viam o povo de duas formas antagônicas: com compaixão, pois eram o objeto de sua tutela, e como uma massa “estupificada, incapaz

¹⁵ Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo italiano, tido como um dos mais significativos representantes do Humanismo florentino.

de ação forte e generosa”, escreveu D’Alembert (apud BAUMAN, 1997, p. 34), e que pode se revoltar enfurecidamente, necessitando de controle. Para Voltaire, eram as bestas ferozes, furiosas, imbecis; sempre compostas de brutos, seres entre o homem e o animal; para Holbach, eram os desmiolados, inconstantes, impudicos, instrumentos de desordeiros (BAUMAN, 1997, p. 112-113).

Vimos, no primeiro capítulo, formas ambíguas desse cisma, a exemplo do paternalismo romântico e de como ele se relaciona com a indústria e a instituição educacional. Stella Bresciani (2006, p. 91-108) comenta a situação dos trabalhadores ingleses e franceses nos idos da Revolução Francesa e Industrial. Eram multidões de pobres “incapazes de pensamento lógico” e que despertavam temor, movidos pelo instinto de sobrevivência. Dos quinze milhões de trabalhadores ingleses, cerca de dois milhões encontravam-se nas *Workhouses*, nas prisões de *Poor-law* ou dependiam de auxílios para se manterem vivos, dizia Carlyle no ano de 1843. Esse cisma é estrutural e permanece.

Ismael não sabemos ao certo o que faz, mas, pela sua situação financeira, violência familiar e prisão, percebemos que seus problemas têm um fundo social. Já Davi ostenta para a família uma aura de pianista famoso, mas é um proletariado da arte, que pouco vive dela, e sim da prostituição. Eles fazem parte do contingente massificado no exílio ou sob vigilância.

A ideia da turba ignorante relaciona-se com o conceito de massas. Raymond Williams faz essa ponte entre a turba antiga e as massas surgidas do Estado moderno.

Massas era uma palavra para turba, e é uma palavra muito significativa. Parece provável que três tendências sociais se combinaram para confirmar seu significado. Primeiro, havia a concentração da população nas cidades industriais, uma aglomeração física de pessoas que o grande aumento da população total acentua e que continuou com o processo de urbanização. Segundo, havia a concentração de operários nas fábricas: uma vez mais, uma aglomeração física, que se tornou necessário em virtude da produção através de máquinas; e também uma aglomeração social, nas reações de trabalho que se tornaram necessárias em virtude do desenvolvimento da produção coletiva em grande escala. Terceiro, houve o conseqüente desenvolvimento de uma classe trabalhadora organizada e auto-organizadora: uma aglomeração social e política. As massas, na prática, foram qualquer um desses agregados específicos e, como as tendências eram inter-relacionadas, foi possível usar o termo como unidade. E então, como base em cada tendência, as ideias derivadas surgiram: a urbanização, a assembleia de massas; da fábrica, em parte com relação aos trabalhadores, mas principalmente com relação às coisas fabricadas, produção em massa; da classe trabalhadora, a ação das massas. No entanto, massas era uma palavra nova para turba, e as características tradicionais da turba foram mantidas em sua significância: ingenuidade, volubilidade, preconceito de rebanho, vulgaridade de gostos e hábitos. As massas, por essa evidência, formaram a ameaça perpétua à cultura. (WILLIAMS, 2011a, p. 323-324)

Em *Legisladores e intérpretes* [1987] (2010, p. 61), Bauman chama esse cisma de *sociogênese da síndrome poder-conhecimento*, que não explica em sua totalidade histórica o cisma, mas esclarece sua presença no período a que se refere. O Estado moderno, para existir, suprimiu formas de solidariedade densa que, de certa maneira, bastavam por si sós. O mundo do homem pré-moderno era pequeno, estável, controlável. Bauman conta que, referente à Inglaterra, remontando ao ano de 1590, o impacto da escassez e da peste, a pobreza e a ociosidade com o aumento da população, a reorganização da propriedade de terra deram surgimento a um número muito grande de “vagabundos”, sem tetos, nômades, homens livres, os pobres em geral, cujo sistema de controle social existente não absorvia. Na França, ocorre uma inversão reveladora: “Em meados do século XVIII, os outrora filhos de Jesus tinham assumido uma face menos beatífica e eram em geral descritos como violentos, bêbados e ameaçadores” (BEIER apud BAUMAN, 2010, p. 65). A nova visão da pobreza, de seres carentes e passíveis de compaixão, era de homens desenraizados e perigosos, porque viviam sem Deus, ou também do pobre que era incapaz de ganhar a vida porque não trabalhava, esta última reconhecemos pela sua persistência em nosso tempo: “- Vai trabalhar, vagabundo!”. Trabalhar era estar ligado a um mestre ou senhor e, portanto, estar sob a vista, sob controle. Esse novo perigo social também será alvo do Estado moderno. Bauman recorre com certa constância em seus livros ao exemplo do “pan-óptico” de Jeremy Bentham, citado por Foucault (apud BAUMAN, 2010, p. 70-71):

Assim, Bentham não imaginou apenas um projeto arquitetônico calculado para resolver um problema específico, tal como o de uma prisão, uma escola ou um hospital. Ele o proclamou como uma verdadeira descoberta, dizendo que se tratava de um “ovo de colombo”. Na verdade, o que Bentham propôs a médicos, penalogistas, industriais e educadores foi aquilo que eles vinham procurando. Ele inventou uma tecnologia de poder destinada a resolver o problema da vigilância. Um ponto importante deve ser observado: Bentham pensou e disse que seu sistema óptico era a maior inovação necessária ao exercício fácil e eficaz de poder. Ele tem sido empregado desde o fim do século XVIII.

Controlar a turba ignorante era necessário ao projeto moderno. O controle dos corpos também foi um trabalho institucional da educação. Ela colaborou para acabar com os antigos meios de formação: os padres, as velhas esposas, os provérbios. O resultado é a supressão da cultura popular. Ela, em sua “superstição” e “ignorância”, deveria ser sepultada:

Constantemente sob os olhos e nas mãos de uma vigilância ativa, todas as horas serão estabelecidas, como a hora de dormir, comer, trabalhar, fazer exercícios, descansar; toda a ordem da vida será regulamentada de forma invariável. ... Uma regulamentação salutar e uniforme fixará todos os detalhes, e sua imposição constante e fácil garantirá os bons efeitos. ... Uma nova raça humana, forte, industriosa, ordeira e disciplinada [será criada] separada por um muro impenetrável de todo contato impuro com os preconceitos de nossa espécie. (ROBESPIERRE apud BAUMAN, 2010, p. 106)

Vimos, no capítulo anterior, a influência do processo educacional militar da Prússia, que veio a se tornar modelo para todo velho e novo mundo. A educação militariza os corpos, dando-lhes uniformidade com as necessidades do Estado. O trabalho é antes de adestramento. A disciplina torna-se um método rígido e impositivo que serve ao modelo social de caráter industrial em uma sociedade inteiramente planejada e racional.

Há ainda uma observação importante a ser feita sobre o trabalho dos filósofos e do Estado. A “ignorância” do povo não se resolve no processo educativo. Ao contrário. A separação se mantém. O povo deve ser educado para o serviço do Estado, mas não tem capacidade de refletir com razão, com esclarecimento. A estupidificação do povo o impede de alcançar o nível intelectual dos ilustrados. O trabalho de educação do Estado é também um trabalho de pôr “cada coisa em seu lugar”.

Membros da comunicação esclarecida foram bastante coerentes ao descrever os efeitos que essa educação [a educação para o alto esclarecimento e reflexão racional] teria sobre os pobres trabalhadores: eles a consideram “perigosa”. À pergunta “Deve o povo ser esclarecido?”, quase todos os porta vozes do Iluminismo responderam com um enfático “Não”. À questão “Deve o povo de educado?”, eles responderam com um reservado “Sim”. A educação que os membros da comunidade esclarecida propuseram para os pobres buscava melhorar sua saúde, ensinar habilidades adequadas a seu *état* e recrutar seus corações e mentes para a religião e para *patrie*. (CHISICK apud BAUMAN, 2010, p. 114-115).

Os males dessa visão e dessa prática secular são bem vistos no nosso tempo. O cisma continua. Não “esclarecer” o povo com conhecimento, sabemos, é não dar poder. Essa *síndrome poder-conhecimento* continua a gerar cismas sociais. Separados por classes, ou costumes, ou ambientes de frequência, a organização social insiste em classificar, enquanto formas advindas das margens desafiam seus poderes uniformizantes. Mas a força dessa ordenação jardineira, e seu conseqüente e bem elaborado cisma, continua a produzir cada vez mais refúgio humano e ambivalência. Ela é, apenas lembremos, uma organização total que implica falar em toda a sociedade macro e microsocial, por mais que nosso foco, no momento do presente trabalho, seja o primeiro.

No tópico seguinte, discutiremos ainda a Modernidade refletindo sobre as características contemporâneas mais presentes nos discursos de alguns estudiosos de nosso tempo. A posição que tomamos consiste em discutir uma contemporaneidade cada vez mais produtora de refugio, em que o *ethos* de ordem e cisma permanece.

2.3. Configurações da ambivalência contemporânea: ordem, desregulamentação e cisma

É a dificuldade de ler o presente que nos trouxe o prefixo *pós*. A grosso modo, a discussão gira em torno da natureza da separação entre o que chamamos moderno, e temos dele uma concordância mais equilibrada, e o que chamamos Pós-moderno, ou Modernidade tardia, ou Modernidade líquida (Bauman), ou mesmo Sociedade do *mass media* (Vattimo) etc. O que vem depois da Modernidade é ruptura ou continuidade?

Enalteçemos a imprevisibilidade, o devir, o hibridismo, o multiculturalismo, como formas celebrativas de uma nova humanidade. Hall (2006), por exemplo, chama o descentramento da identidade cultural na Pós-modernidade de uma *celebração móvel*. E podemos ver essa abertura em manifestações artísticas, em mudanças na família, nas identidades de gênero, no mercado e na política. Estes dois últimos, mesmo se apropriando dos discursos de diversidade de grupos que se organizam, têm que com eles negociar.

Mas, ao mesmo tempo, o conservadorismo sempre presente atinge ares fundamentalistas. O conservadorismo se vê na política, nos âmbitos privados, como na família, na educação, ou na religião. Esta última é, sem dúvida, uma de suas formas mais utilizadas para projetos totalitários de poder. Um dos grandes problemas do nosso tempo é a volta do fundamentalismo. No ensaio *O eterno retorno do fascismo* [2010] (2012), Rob Riemen diz que as nossas sociedades contemporâneas evitam utilizar a palavra fascismo como um fenômeno de negação da sua existência, mas justamente o que está acontecendo é o seu retorno. Como aponta o título, utilizando-se do conceito inacabado de Nietzsche, de tempos em tempos, o fundamentalismo conservador, ou o fascismo, que estava adormecido, vem à tona.

Negar este facto ou dar outro nome ao bacilo não nos tornará resistentes a ele. Pelo contrário. Se queremos combatê-lo eficazmente, teremos de começar por admitir que está novamente prestes a contaminar a nossa sociedade, teremos

de o chamar pelo nome: «fascismo». Além disso, o fascismo nunca é um desafio, é sempre um grave problema porque desemboca inevitavelmente no despotismo e na violência. E chamamos perigo a tudo o que provoque estas consequências. Negar a existência de um problema ou, pior ainda, de um perigo é praticar a política de avestruz. Quem não aprende com a história está condenado a vê-la repetir-se. (RIEMEN, 2012, p.13)

O *ethos* formado na Modernidade por muito tempo ainda existirá. Ele justificou terrores do passado e legitimou os terrores do presente e do futuro. Nossos últimos séculos foram de guerras, massacres, doenças, fome, assassinatos políticos, destruição do ecossistema, de um humanitarismo e individualismo que são, ao mesmo tempo, “respeitáveis” à vida humana e fontes da destruição, é o que diz Eagleton (2013, p. 284) questionando a morte da tragédia no nosso tempo, como vimos no capítulo anterior. Não é só uma questão de negativizar completamente a Modernidade. Claro que ela tem seus fatores positivos. Como diz Williams, não é uma negação da existência da indústria, mas de *como* ela se deu. Podemos transferir o mesmo raciocínio para o caso geral do projeto moderno: não é, necessariamente, uma negação dos exemplos que podemos chamar de desenvolvimento (questionáveis, claro), mas é, principalmente, uma negação de *como* esse desenvolvimento aconteceu. E a Modernidade se construiu sob um *ethos* sanguinário, seletivo, excludente, violento e escravagista. Diz Paz (2005, p. 66):

A revolução burguesa proclamou os direitos do homem, mas ao mesmo tempo pisoteou-os em nome da propriedade privada e do livre comércio; declarou sacrossanta a liberdade. Mas submeteu-a às combinações do dinheiro; e afirmou a soberania dos povos e a igualdade dos homens, enquanto conquistava o planeta, reduzia à escravidão velhos impérios e estabelecia na Ásia, África e América os horrores do regime colonial.

A propriedade privada, o livre comércio, a liberdade, a soberania dos povos, a igualdade, cada vez mais é claro, são seletivos, bens destinados a uma parcela dos povos; assim raciocinava o eurocentrismo, o cisma iluminista, e ainda assim está estruturada nossa sociedade.

O colonialismo, citado por Paz, é um exemplo salutar da manutenção desse *ethos* moderno. Não apenas pelo o horror que conhecemos, mas pelas suas consequências posteriores. A pergunta básica dos Estudos pós-coloniais é: quando foi o pós-colonial? Ele apresenta ao colonizador e ao colonizado um problema de identidade, pois as posições centro-periferia entram em diálogo e as trocas culturais se dão independente das forças dominantes. Hall vê, no encontro do pós-colonial com a Pós-modernidade, uma oportunidade de viver a experiência do desarraigamento. Em tempos de migração, em

que a condição de estrangeiridade se tornou arquetípica, o encontro do pós-colonial e da Pós-modernidade prepara o indivíduo para viver uma experiência diaspórica com a identidade (HALL, 2009, p. 393), uma experiência positiva, como já comentamos, que produz uma visão diferenciada. Mas justamente o fato de ter tomado tal proporção colabora para que a condição de ambivalência crônica e refugio seja nossa condição mais trágica. As trocas advindas dos contatos entre dominantes e dominados se deram, e em grande parte ainda se dão, em situação de conflito, e não se pode mensurar se os números dos despojos fazem jus àqueles que soçobraram. Aí está uma das mais prementes questões.

Os males da colonização e o *ethos* moderno conduzem a relação de Ismael com Adonias, Davi e com toda família. Ismael é o índio rejeitado por todos. Ele próprio rejeita suas origens. As pressões macrossociais fazem dele o acusador de si mesmo. Davi nasce com as marcas superiores da estrangeiridade, mas superiores para os familiares dos Inhamuns. Para os estrangeiros, ele é exótico e inferior. Nem um, nem outro, supera os problemas da assimilação.

O “encontro” entre brancos e negros, dominantes e dominados, também ocorreu através de uma de suas formas mais vis, que vemos com clareza em uma das temáticas da obra de Fanon (2008): a pele é negra, mas a máscara é branca. O processo de *assimilação* se apresenta como uma das marcas mais fortes da colonização e das tensões e dos conflitos pós-coloniais: o cabelo do negro é ruim, não mau tratado; seu cheiro fede, não é consequência das condições de higiene de causa social; o cabelo do rastafári é um lixo fedorento ambulante, não uma questão cultural. E mais: os retratos branqueados das personalidades negras, os cabelos alisados, a situação empregatícia da doméstica, o extermínio de jovens negros nas favelas, a situação quilombola etc. Diz Fanon (2008, p. 42-43): “[...] a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio”.

E não se pode esquecer que o fim da escravidão gerou um excedente populacional de exilados e estranhos, pessoas redundantes, como chama Bauman, pois, estando “a mais”, transitam sem lugar. Foi assim o nosso caso brasileiro, como bem comenta Luiz Felipe Alencastro em entrevista (2009):

O fato no Brasil é que isso tá ligado à herança da escravidão, onde o menino que tá na escola sai e encontra alguém que tá vendendo amendoim que é da idade dele, que não vai nunca à escola, e desde de pequeninho eles se cruzam.

Esse que vai crescendo e vai ficando analfabeto porque tem outra cor ou vem de outro meio social. Isso parece normal, não é? Isso é uma coisa dessa sociedade escravista que impregnou o país inteiro e é a coisa que leva você a ter medo de criança, ter medo de pobre, ter medo de negro, esse tipo de coisa.

Os males do colonialismo e do imperialismo são males atuais. No prefácio publicado em 2003 para o livro *Orientalismo* (2007), cujo ano da primeira edição data de 1978, Said (2007, p. 13) diz claramente que se trata de um livro ligado à “dinâmica tumultuosa da história contemporânea”. O orientalismo, lembremos a definição do autor, é um “estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (2007, p. 29). No pensamento de Said, a Europa também se constitui em sua relação com o Oriente, como Enrique Dussel expressa a formação ampla e geral da Europa em relação aos povos conquistados. Diz Said (2007, p. 25-26):

O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes. Mas nada desse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura *material* europeia.

Construindo suas observações sobre o Oriente, o Ocidente o descreveu e o descrevendo exerceu sobre ele um domínio, assim como o processo imperialista em seu todo. Nos lembra Ahmad (2014, p. 161):

[...] "descrever" é especificar um lugar geométrico de significado, construir um objeto de conhecimento e produzir um conhecimento que será limitado por esse ato de construção descritiva. A "descrição" foi central, por exemplo, no discurso colonial. Foi reunindo uma monstruosa maquinaria de descrições — de nossos corpos, nossos atos de fala, nossos habitats, nossos conflitos e desejos, nossa política, nossas sociabilidades e sexualidades — em campos tão variados quanto a etnologia, a ficção, a fotografia, a linguística, a ciência política, que o discurso colonial foi capaz de classificar e dominar ideologicamente o súdito colonial [...]

Seguindo a mesma lógica argumentativa de *Orientalismo*, Said escreve *Cultura e imperialismo* [1993] (1995), estabelecendo relações entre o Ocidente metropolitano moderno e seus territórios ultramarinos dos séculos XIX e XX. As páginas da literatura de Conrad representam significativamente bem esse *ethos* moderno. No ensaio *Através dos olhos de um gringo*, Said diz que, em Conrad, está entranhada uma visão ocidental do mundo não-ocidental, que o cega para outras culturas: “Conrad não podia enxergar [...] que lugares como América Latina (assim como a Índia e a África) também abrigam

povos e culturas com histórias e costumes não controlados pelos imperialistas gringos e reformadores liberais deste mundo” (SAID, 2003, p. 109). No trecho que segue, do romance *Nostramo* [1904], sobressai a “arrogância paternalista do imperialismo”, desdobrando-se em um projeto totalitário de poder e domínio na fala de Holroyd, um financista de São Francisco.

Podemos sentar e olhar. Claro, algum dia interviremos. Estamos fadados a isso. Mas não há pressa. O próprio tempo teve de esperar no maior país de todo universo de Deus. Estaremos ditando as regras para tudo – indústria, comércio, leis, jornalismo, arte, política e religião, do cabo Horn até Surith’s Sound, e também mais adiante, se algo que valer a pena surgir no pólo Norte. E então teremos tempo de tomar as ilhas e continentes distantes da terra. Conduziremos os negócios do mundo, quer ele goste ou não. O mundo não pode evitá-lo – e nem nós, imagino eu. (CONRAD apud SAID: 1995, p. 18)

No *Coração das trevas* [1902] (2011), os elementos desse *ethos* moderno, que perpassou o empreendimento colonial-imperialista, faz-se presente: o etnocentrismo camuflado pela condescendência paternalista, o emprego da força bruta justificada pela suposta superioridade do europeu e do seu empreendimento, a supressão do sentimento pela “ideia” que os redime de todo o crime e converte o crime em oferenda sacrificial. Há, sem dúvida, afirma constantemente Bauman, um proselitismo na ação moderna.

Eles eram conquistadores e para tal você precisa apenas de força bruta – nada para se vangloriar, quando se possui, uma vez que sua força seja apenas um acidente surgido a partir da fraqueza dos outros. Eles se apoderavam do que conseguiam tomar, apenas pelo fato de estar ali para ser tomado. Tudo era apenas roubo com violência, agravado pelos assassinatos em larga escala, e homens avançando às cegas – como é bem apropriado àqueles que enfrentam a escuridão. A conquista da terra, que na maioria das vezes significa tomá-la daqueles que possuem um aspecto diferente ou narizes levemente achatados que os nossos, não é algo bonito quando você olha mais de perto. O que os redime é a ideia em si. Uma ideia que existe por detrás disso – não um pretensão sentimento, mas sim uma ideia. E uma crença altruísta na ideia – algo que você possa elevar, se curvar diante e oferecer sacrifícios para... (CONRAD, 2011, p. 13)

O imperialismo foi realizado dentro de um movimento dinâmico total da visão da Modernidade como projeto. Ele educou, como era de se esperar, com espírito paternalista, dominador, uniformizante. Sempre estabelecendo a divisão, o cisma, preencheu a história com a versão daquele que dominou.

O imperialismo, afinal, era um empreendimento conjunto, e um traço marcante de sua forma moderna consistia em ser (ou alega ser) um movimento educacional; ele se propunha expressamente a modernizar, desenvolver,

instruir e civilizar. Os anais de escolas, missões, universidades, sociedades eruditas e hospitais na Ásia, África, América Latina, Europa e Estados Unidos estão repletos dessa história, que com o tempo veio a formar as chamadas correntes modernizadoras, na mesma medida em que silenciou os aspectos mais duros do domínio imperialista. No fundo, porém, ela preservou a divisão oitocentista entre o nativo e o ocidental.

As grandes escolas coloniais, por exemplo, ensinaram a várias gerações da burguesia nativa verdades importantes sobre a história, a ciência e a cultura. A partir desse processo de aprendizado, milhões de pessoas absorveram os princípios fundamentais da vida moderna, mas permaneceram como subordinados a uma autoridade cujas bases estavam diante delas. Como um dos objetivos da educação colonial era exaltar a história da França ou da Inglaterra, essa educação rebaixava a história nativa. (SAID, 1995, p. 282)

A herança dos vínculos: a Índia com a Inglaterra, a França com a Argélia (o absurdo em Meursault, personagem do romance *O estrangeiro* [1942] (2013), de Camus, está relacionado com a herança das relações coloniais), entre muitos outros; a subordinação a qual estão submetidos os países menos desenvolvidos, de forma econômica, política e militar; o imenso abismo econômico entre ricos e pobres, que só faz aumentar; o fluxo de pessoas originárias dos países colonizados para os países colonizadores, que modificam a paisagem social e revelam os atritos e as tensões das relações de exílio e estrangeiridade, são marcas do imperialismo do nosso tempo (SAID, 1995, p. 350).

Nos diálogos dos três primos, Ismael, Davi e Adonias, a temática do colonialismo/imperialismo está constantemente presente. O fluxo de imigrantes e a posição subalterna que eles ocupam nos extratos sociais e nas oportunidades de trabalho; o preconceito estampado no medo ou na rejeição; a condição de pária, que mais ou menos todos eles partilham, são marcas da estratificação moderna, classificando as pessoas, compartimentando-as de acordo com sua diferença, hierarquicamente considerada.

A ordem e o cisma são elementos estruturais do *ethos* moderno. As consequências desse *ethos* de cisma aparecem em mais concordância nos discursos teóricos que o da ordem, produzindo marcas profundas na sociedade. Já a ordem do Estado moderno, discute-se, estaria entrando em um processo de desregulamentação.

A ideia é que a função ordenadora do Estado está sendo diluída ou substituída. No livro que imprime seu novo paradigma teórico, *Modernidade líquida* [2000], Bauman (2001, p. 62) afirma que “o poder político perdeu muito de sua terrível e ameaçadora potência opressiva”. A libertação, diz Bauman, requer menos da esfera pública e do poder público. A desregulamentação liberal levaria à criação de um homem cada vez mais individualizado e entregue às forças do mercado, este o novo e maior poder.

Em *Estado e terror*, ensaio publicado em 1992, Pinheiro vê o Estado com sua força regulamentadora, além de seletiva e excludente, como mostramos antes.

[...] o Estado, constitucional ou autoritário, qualquer que seja a forma de governo, segrega permanentemente um regime de exceção. O mais democrático dos Estados é sempre regime de exceção para enormes contingentes. Loucos, prostitutas, prisioneiros, negros, hispânicos, árabes, curdos, judeus, ianomâmis, aidéticos, homossexuais, travestis, crianças, operários irão nascer e morrer sem terem conhecido o comedimento do Leviatã. (PINHEIRO, 2007, p. 270).

Em *A cultura-mundo* [2008] (2011), Lipovetsky e Serroy desenvolvem a ideia de hipermodernidade. Uma transformação ampla em nossa sociedade estaria acontecendo. A cultura-mundo seria a do “tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, das mídias e das redes digitais” (2011, p. 7). As origens da ideia de cultura-mundo estariam no cosmopolitismo das Luzes, no ideal ético e liberal do humanismo universal. A cultura, então, agora não se separaria mais do mercado e possuiria uma vocação planetária, acarretando o fim da heterogeneidade cultural e a universalização da cultura mercantil. Disseminada por todo o mundo, ela carrega consigo problemas globais e existenciais. Da ecologia, imigração, miséria no Terceiro Mundo, a questões de “identidade, crenças, crise de sentidos, distúrbios de personalidade” (LIPOVESTKY; SERROY, 2011, p. 9).

O poder globalizante da cultura-mundo relaciona as sociedades, mas não impede que cada uma mantenha sua história, memória, culturas particulares ou línguas. A ideia é que o capitalismo reestrutura as diferentes culturas sob a égide do tecnicismo, do individualismo e do consumismo. De acordo com os autores, a cultura-mundo não suprime as idiossincrasias culturais, nem as soberanias nacionais.

Enquanto alguns anunciam o definhamento inelutável do Estado-nação por causa da globalização, das redes nacionais, da proliferação das diásporas, da ascensão das economias regionais, jamais a balcanização do mundo foi tão grande, jamais houve tantos países membros da ONU: eram 51 em 1945, na fundação do organismo internacional, 99 em 1960, 154 em 1980; são 192 em 2008. Inegavelmente, a época é marcada pela profusão de Estados, pela revivescência do fenômeno nacional estatal: longe de se reduzir a uma sobrevivência condenada ao desaparecimento, o Estado sem dúvida é ainda chamado a desenvolver-se. O Estado-nação continua sólido, as forças transnacionais promovem a valorização da diferença e da identidade nacional, o apego ao território e à memória, mas também a egoísmos econômicos. (LIPOVESTKY; SERROY, 2011, p. 65)

Bauman não parece partilhar com Lipovestky e Serroy, com tanta ênfase, a ideia de um Estado-nação cada vez mais forte, mas, sem dúvida, suas posições se encontram. Nos três autores, a configuração contemporânea é produtora de refugio, de cada vez mais exílio e estranheza.

Para Lipovestky e Serroy, vivemos um período de *grande desorientação*, como os autores mesmos enfatizam, uma das “faces mais trágicas” da contemporaneidade. Abalos nas grandes potências, desigualdade absurda dos rendimentos, massacres interétnicos, guerras tribais, fanatismo religioso. Época de insegurança e ansiedade que envolve todas as esferas da vida social em um manto de incredulidade e ceticismo, uma época de *errância generalizada*.

O mundo hipermoderno está desorientado, inseguro, desestabilizado, não ocasionalmente, mas no cotidiano de maneira estrutural, **crônica**. E isso é novo.

As sociedades que nos precederam sempre tiveram seu quinhão de medos e angústias, conheceram pavores, terrores e outras barbáries. Mas os “temores e tremores” milenares se desenvolviam em um mundo dominado pelos deuses e em um corpo social “pleno”, em que os homens conheciam seu lugar sem duvidar da ordem do mundo. A era moderna das democracias não cessou de ser abalada por crises e tragédias políticas, mas no seio dessas sociedades erguiam-se alternativas, promessas de um futuro radicalmente diferente, dando segurança de que o mundo marchava para algo melhor. Já não é assim. Enquanto as democracias não têm mais inimigos internos capazes de destruí-las, estamos estranhamente perdidos em uma **errância generalizada**. (LIPOVESTKY; SERROY, 2011, p. 18, grifos nossos)

Ponderamos a visão de sociedades anteriores com caráter mais homogêneo e coeso, que remete a certa tendência estrutural da antropologia de construir o outro a partir dos valores do estudioso de caráter objetivo¹⁶, no entanto, no momento que podemos relativizar, e mesmo criar uma compreensão adequada, discutir tais diferenças sociais traz ganhos indispensáveis à discussão. Se os homens “conheciam seu lugar na ordem do mundo” não temos certeza. Quanto às promessas de futuro da Era moderna, conhecemos bem sua herança desde dos discursos ambíguos do transeunte baudelairiano até opiniões completamente negativas de um Roger Garaudy, para quem o *Ocidente é um acidente* (1978), e este acidente está localizado na ideia de progresso da Modernidade.

¹⁶ Roy Wagner (2010) discute a diferença de abordagens mais tradicionais e daquelas mais atuais que consideram o relato antropológico uma “invenção”. A distinção que faz é entre objetividade absoluta e objetividade relativa. Enquanto a primeira é a abordagem tradicional distanciada, cientificamente informada, em que o antropólogo não se envolve com o seu objeto de estudo (o outro é isso mesmo: um objeto); a segunda abordagem considera a presença da visão do antropólogo no relato, relativiza sua presença entre os povos que estuda e as trocas conflituosas ou não que esse contato acarreta. Nessa atitude, percebe-se que o relato científico é impregnado da visão de mundo daquele que lê o outro.

Conhecemos bem a sina que o progresso trouxe aos interiores e ao nosso sertão. O sertão de *Galileia* sofre as tensões das mudanças macrossociais:

Tem que estudar, é o jeito. Não existe mais roça, nem eles querem. Não existe mais gado, nem eles querem. Tem a cidade sem emprego. [...] Agora os rapazes acham feio usar roupa de couro, botar um chapéu na cabeça. Estão no direito deles. Mudaram os tempos. Pra que serve vestir roupa de couro, botar chapéu na cabeça, se não tem boi pra correr atrás? Serve apenas pra dançar xaxado, folclore, o senhor conhece. Roupa de couro perdeu o valor porque não tem utilidade. Telefone celular tem utilidade para o senhor, pro seu trabalho. Para mim não tem, porque aqui não pega. (BRITO, 2009, p. 38-39)

Lipovestky e Serroy (2011, p. 23) estão atentos aos perigos do progresso:

Certamente, o mal-estar da civilização é tudo, menos novo, e os perigos potenciais inerentes ao progresso foram denunciados por uma longa série de filósofos que, de Rousseau a Nietzsche, de Tocqueville e Heidegger, jamais deixaram de insistir na corrupção de que este seria portador. Apesar disso, os sinais ameaçadores que sempre acompanharam a marcha da modernidade no caminho de um maior bem-estar eram contrabalançadas por uma esperança, uma fé, uma promessa: precisamente, a do progresso. Esse bloco de otimismo e de convicção dissolveu-se. Os sinais do perigo se multiplicaram, retransmitidos e amplificados por uma informação que difunde tudo ao vivo e em toda parte: um espirro em algum lugar no mundo e é o planeta inteiro que tosse. O que fazia contrapeso à miséria dos dias – a fé no futuro – desabou. O progresso aparece como um avanço indecifrável que, arrastando tudo em sua corrida desenfreada, cria um mundo hipertrófico de inseguranças. Um progresso que não é mais anunciador de uma reviravolta revolucionária do presente, e sim um prolongamento tentacular, exponencial, eficiente dele, não tendo outro horizonte que não o mercado e a democracia.

O mercado agora se torna central. O economicismo se impõe. Tomando Marx, os autores afirmam: o “espírito do tempo converteu-se no espírito do capitalismo” (LIPOVESTKY; SERROY, 2011, p. 39). O mercado reina com a nova presença onipotente do *homo oeconomicus*. De um lado, a nova empresa joga toda responsabilidade do sucesso no indivíduo, que tem que ser múltiplo, eficaz, competente, mesmo com os salários reduzindo-se e as funções se acumulando. O resultado é mais insegurança identitária. De outro lado, o consumidor, orgulhoso de sua “liberdade”, está preso aos grilhões do consumo. Eagleton (2013, p. 285) diz que o sujeito humano torna-se um brinquedo de “poderes misteriosos”: o mercado.

O sujeito econômico de hoje é o sujeito individualizado do liberalismo, diria Raymond Williams. Como já vimos, uma das críticas mais constantes de Williams era sobre o individualismo liberal que fragmentou a sociedade. A preocupação que o autor traz no *Pós-fácio para Tragédia moderna*, já citamos no capítulo anterior, versava sobre

as consequências de um individualismo liberal, que fez com que a comunicação entre os seres humanos fosse prejudicada. Sem comunicação, o outro deixa de existir. Ao mesmo tempo, esse indivíduo é inserido na massa, regida pelo mercado, de características fascistas. A liberdade e a individualidade, que são vendidas como valores, sempre individuais e diferenciados, representam uma ideologia de manipulação. Na nossa época globalizada a *grande desorientação* é geral e a força do mercado rege a grande massa “feliz”.

Chomsky parece reafirmar a tese: o dito neoliberalismo traz consigo a promessa de uma diminuição do poder do Estado em prol de uma liberdade individual maior, tendo como ícone o livre mercado. Uma diminuição do poder do Estado, afirma Chomsky, aumenta o poder de uma outra coisa, a esfera privada. Esta, em acordo com o Estado, subtrai as liberdades individuais sob a força do discurso de defesa e manutenção dessa liberdade. Ela promove a competição entre os próprios trabalhadores: o trabalho é sempre instável, inseguro, o que produz desconfiança entre os membros de uma sociedade, atacando a solidariedade; mantém a “ralé na linha”, controlando os direitos trabalhistas; controla suas crenças e atitudes, produzindo consumidores e marginalizando aqueles que não consomem. É, enfim, um ataque direto e aberto à democracia que se dá em conluio com o Estado (CHOMSKY, 2015).

O cenário global, desregulamentado ou com a soberania nacional garantida, mesmo negociável, é produtor de insegurança, desorientação e, cada vez mais, ambivalência. As identidades, no tempo atual, são encarnações perturbadoras de ambivalência (BAUMAN, 2005, p. 38). Nações e mercado, em sua negociação, produzem ambivalência, refugio. E os produzem ainda sob a égide da divisão, do cisma moderno. Ele toma novas faces, mas permanece.

Para Bauman (2003, p. 42), a desregulamentação ocorre porque os poderosos não querem ser regulados. A elite se torna extraterritorial. O processo de globalização se dá como ruptura entre essa elite e a população cada vez mais “localizada”. A elite fica livre para fazer seus negócios, para transitar sobre o espaço global, enquanto os pobres são fixados. Sinais, como diz o autor, de uma nova polarização.

Longe de ser um dado objetivo ou impessoal, diz Bauman (1999b, p. 19), a distância é um produto social e se insere no mesmo âmbito das fronteiras estabelecidas, que são uma realidade de classes. Essa distância também gera o que o autor chama de subclasse.

Há um espaço ainda mais abjeto – um espaço abaixo do fundo. Nele caem (ou melhor, são empurradas) as pessoas que tem negado o direito de *reivindicar* uma identidade distinta da classificação atribuída e imposta. Pessoas cuja súplica não será aceita e cujos protestos não serão ouvidos, ainda que pleiteiem a anulação do veredicto. São pessoas recentemente denominadas de “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade – fora daquele conjunto no interior do qual as identidades (e assim também o direito a um lugar legítimo na totalidade) podem ser reivindicadas e, uma vez reivindicadas, supostamente respeitadas.

Se você foi destinado à subclasse (porque abandonou a escola, é mãe solteira vivendo da previdência social, viciado ou ex-viciado em drogas, sem-teto, mendigo ou membro de outras categorias arbitrariamente excluídas da lista oficial dos que são considerados adequados e admissíveis), qualquer outra identidade que você possa ambicionar ou lutar para obter lhe é negada *a priori*. O significado da “identidade de subclasse” é a *ausência de identidade*, a abolição ou negação da individualidade, do “rosto” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas. (BAUMAN, 2005, p. 45-46)

A subclasse entra em acordo com a ideia de Bauman de pessoas redundantes. Antes o Estado moderno arregimentava as pessoas para seu projeto, fazendo seu trabalho de jardinagem; hoje as pessoas estão se tornando em parte desnecessárias, pois as populações crescem em todo mundo, ou seja, hoje a demanda é grande e a capacidade de negociar pequena, para quem pequeno é. Pobreza também é negócio. O resultado é uma exclusão social que se descompromete eticamente com o outro. Elas são pessoas rejeitadas ou lixo humano.

No presente estágio planetário, o “problema do capitalismo”, a disfunção mais gritante e potencialmente explosiva da economia capitalista, está mudando da exploração para a exclusão. É essa exclusão, mais do que a exploração apontada por Marx um século e meio atrás, que hoje está na base dos casos mais evidentes de polarização social, de aprofundamento da desigualdade e de aumento do volume de pobreza, miséria e humilhação. (BAUMAN, 2005, p. 47)

Nunca foram tão distantes as diferenças entre a riqueza e a pobreza. Em *O novo século* [1999] (2009), o autor marxista Hobsbawm (2009, p. 85) conta que os mais pobres e miseráveis do nosso tempo vivem melhor que seus antepassados. Para ele, o crescimento da produção e da disponibilidade de riqueza beneficiou toda humanidade, daí umas das razões do sucesso do liberalismo de mercado. Mas Hobsbawm não deixa claro se ele relativiza o pobre dos tempos anteriores e os dos tempos atuais, relacionando-os com a riqueza de cada época. E nossa época é a da distância mais extrema que já existiu entre ricos e pobres, o que cria um estado de tensões sociais. Tensões que só podem ser resolvidas com a reversão desse estado nefasto.

Karl Marx disse certa vez – na época do capitalismo ascendente, selvagem e ainda indomado e analfabeto [...] – que os trabalhadores não podem se libertar sem libertar toda sociedade. Poderíamos dizer agora – nesta época de capitalismo triunfante [...] – que o resto da sociedade humana não pode se libertar do ambiente de medo e impotência a não ser que a parte mais pobre da sociedade seja libertada da penúria. Tirar os pobres da miséria não é apenas uma questão de caridade, consciência e dever moral, mas condição indispensável (embora apenas preliminar) para reconstruir uma república de cidadãos livres a partir do deserto que é o mercado global (BAUMAN, 2000, p. 179).

Vivemos um tempo em que o refugio humano tornou-se não só o resto, o que sobra do trabalho de jardinagem, mas também aqueles que os sistemas preparados para absorvê-los em vigilância e formação em continência, como as prisões, os manicômios, as instituições religiosas, a família e a educação, não apenas os excluem do seu processo formativo por terem sido neles “reprovados”, mas sequer os desejam mais. Na linguagem de Bauman, são lixo humano. Agora os indivíduos estão entregues a si mesmos. A saúde é precária, a família desestruturada, os espaços de lazer limitados e comprometidos pela segurança, a educação insuficiente. As responsabilidades públicas foram privatizadas e o estado de ambivalência crônica se naturaliza no presente do nosso Estado moderno ou pós-moderno.

Próximos ao fim do tópico, perguntamo-nos onde se insere a educação nessa configuração social, uma das marcas mais importantes do projeto moderno?

Como toda contemporaneidade, a educação sofre com o abalo de suas bases tradicionais e é, por vezes, submetida ao mercado. Os cursos deixam de visar a uma formação integral, que demanda um investimento mais demorado e que envolve formação também humana, para se tornar uma formação significativamente mais objetiva. Em texto de 1984, Octavio Paz nos fala que a técnica e a especialização da sociedade contemporânea “estendem a condição abstrata do operário a outros grupos sociais” (2006, p. 65). A inconsciência que transforma o homem numa máquina produtora, característica da formação industrial que Chaplin bem retrata em *Tempos modernos*, mantém sua *maquinação humana*, perpetuando-se na história, na opinião de Paz. Os técnicos são também assalariados e com pouca consciência do que realizam.

O governo dos técnicos, ideal da sociedade contemporânea, seria assim o governo dos instrumentos. A função substituiria a finalidade, o meio, ao criador. A sociedade caminhará com eficácia, mas sem destino. E a repetição do mesmo gesto, característica da máquina, conduzirá a uma forma

desconhecida de imobilidade: a do mecanismo que avança de parte alguma para nenhum lado. (PAZ, 2006, p. 65)

Numa sociedade técnica e cheia de redundantes, excluídos, é reconhecível o padrão educacional iluminista que mantém o cisma: *educar, mas não esclarecer*. Educa-se o suficiente para atender à demanda e criar indivíduos produtores. A conhecida crise das ciências humanas é um reflexo do confronto com o aparato técnico-industrial-capitalista, que continua obscurecendo a necessidade de indivíduos questionadores, formados integralmente e cujo humanismo visa não ao desenvolvimento das potencialidades em prol de uma vida mais colaborativa e de convivência e integração com as diferenças, mas a um adestramento e controle dos corpos para servir ao Estado.

Métodos alternativos de educação surgem no nosso tempo, como a Pedagogia do oprimido de Freire (1996), que questiona a posição dominante; ou como a Pedagogia Waldorf, que, de acordo com Passerini (2011), busca uma formação mais integral, espiritualizada e com base na contação de histórias. Mas parece que, para as instituições educacionais, a desregulamentação do Estado e as configurações gerais da sociedade contemporânea carregam o peso de uma ordem que visa ao suficiente para atender à demanda, de uma desregulamentação que privatiza o público, deixando os indivíduos à mercê de si mesmos, e do antigo cisma que mantém as desigualdades.

Sugiro que o avassalador sentimento de crise sentido de igual forma pelos filósofos, teóricos e educadores, essa versão corrente do sentimento de “viver nas encruzilhadas”, a busca febril por uma nova autodefinição e, idealmente, também uma nova identidade, tem pouco a ver com as faltas, os erros e a negligência dos pedagogos profissionais, tampouco com os fracassos da teoria educacional. Estão relacionados com a dissolução universal das identidades, com a desregulamentação e a privatização dos processos de formação de identidade, com a dispersão das autoridades, a polifonia das mensagens de valor e a subsequente fragmentação da vida que caracteriza o mundo em que vivemos. (BAUMAN, 2008, p. 163)

O nosso tempo é de autorreflexão, de autoconsciência sobre a Modernidade. Um tempo em que gradativamente adquirimos consciência do projeto moderno e refletimos sobre suas tensões, conflitos, heranças. Modernismo e Pós-modernismo não podem ser vistos como termos completamente fixos e estáveis. Eles são consequência de uma atividade teórica em desenvolvimento, tornando difícil o fechamento de seus conceitos em uma interpretação única, diz Peters (2000, p. 16). Unimos essa autoconsciência com os questionamentos que o presente imediato nos traz. E, como sabemos, o presente é o nosso objeto mais inapreensível, tendo em vista estarmos diretamente vinculados a ele.

Esse foi o principal problema da noção de experiência de Williams. Como captar a experiência no tempo presente? Mas, *ao mesmo tempo*, o presente é aquele *único* no qual vivemos e podemos, portanto, dar nossa opinião, crendo que o conjunto de visões em discussão nos possibilite uma posição adequada.

Em um de seus livros mais recentes, *Vigilância líquida* (2013), Bauman diz que o pan-óptico deixou de ser o padrão de vigilância mais praticado, mas está de maneira tal vivo, que nem Bentham, nem Foucault poderiam imaginar. Ou ele é voltado aos mais pobres, aos excluídos, que se tornam desnecessários em uma sociedade cheia de redundantes, ou eles se privatizam: o próprio dominado, diz Bauman, impõe-se a pena, assumindo posturas autovigilantes que dispensam as práticas pan-ópticas antigas e custosas. A sociedade está se tornando uma imensa massa interligada de controle. Quanto mais as possibilidades comunicativas são ativadas, mais a capacidade de vigiar ocultando ao dominado o peso (ou a punição) do ato de vigília se torna possível.

Said lembra que as imagens trazidas por Benjamin, no conhecido ensaio *Sobre o conceito de história* [1940], não poderiam ser mais atuais: “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Para Said (2005, p. 31), “os governos continuam a oprimir abertamente as pessoas”, por isso o papel do intelectual deve ser sempre questionador e de confronto com a ordem vigente do Estado-nação, este que sempre está em posição triunfalista e de autoridade, e sempre exigindo lealdade e subserviência (SAID, 2005, p. 47).

As observações de Benjamin sobre a necessidade de reescrever a história reafirmam a atualidade de sua presença.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponde a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. (BENJAMIN, 1994, p. 226)

Em livro recente, de título *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono* (2014), Cray diz que nos últimos cinco anos o Departamento de Defesa dos Estados Unidos estudou o pássaro pardal de coroa branca, que tem a capacidade de permanecer acordado por sete dias seguidos. O objetivo do estudo era obter conhecimentos aplicáveis aos seres humanos, descobrir “como as pessoas poderiam ficar sem dormir e funcionar produtiva e

eficientemente. O objetivo inicial era simplesmente a criação de um soldado sem sono” (CRARY, 2014, p. 11).

Vinte e quatro por sete (24 horas por dia, 7 dias por semana), é o tempo do capitalismo, modelo maquínico de duração e eficiência, que cria o produtor e o consumidor em tempo integral. É a “miragem capitalista final da pós-história, de um **exorcismo da alteridade**, que é motor de mudança histórica” (CRARY, 2014, p. 19, grifo nosso).

Nós habitamos a catástrofe do nosso tempo, diz Seligmann-Silva (2005, p. 63):

Não podemos pensar a humanidade ao longo do século XX como parte de uma sociedade que poderia ser caracterizada, sucessivamente, como pós-massacre dos armênios, pós-Primeira Grande Guerra, pós-Segunda Grande Guerra Mundial, pós-Shoah, pós-Gulag, pós-guerras de descolonização, pós-massacres no Camboja, pós-guerras étnicas na ex-Iugoslávia, pós-massacre dos Tutsis etc. Mas esse prefixo “pós” não deve levar a crer, de jeito nenhum, em algo próximo do conceito de “superação”, ou de “passado, que passou”. Estar no tempo, “pós-catástrofe” significa habitar essas catástrofes.

A ordem que delimita e excluiu, o cisma que mantém as polarizações são ainda uma prática viva do *ethos* moderno. Seja através da desregulamentação ou da fortificação das soberanias dos Estados, as configurações contemporâneas produzem refugio e o *ethos* moderno continua a exercer seu poder de ordem e cisma.

2.4. Exílio e estranheza: ética e tragédia contemporânea

Não percebemos os aspectos trágicos do tempo se nossa atenção está voltada apenas às rupturas bruscas e violentas. A tragédia deve ser considerada dentro de um *longo período* em que se gesta. Uma bomba explodida tem claramente seu conteúdo trágico, principalmente para quem perde familiares e conhecidos. Mas antes da bomba explodir há todo um processo que cria a bomba, o executor e suas consequências. Tragédias importantes, já tomamos Williams para o dizer, “não ocorrem nem em períodos de real estabilidade, nem em períodos de conflito aberto e decisivo”. A tragédia ocorre no espaço transitório, na crise, na tensão de um desenvolvimento histórico. É o caso de *Galileia*, que tensiona tradição e contemporaneidade de forma complexa e conflituosa.

Já citamos que Raymond Williams, nos idos de 1979, considerava a falta de comunicação entre os homens o aspecto mais trágico do tempo. Em suas próprias

palavras: “O fato e a fonte da tragédia são agora, essencialmente, a inabilidade para comunicar-se. [...] pois, se não podemos, sob quaisquer condições, falar ou tentar falar de forma plena um com o outro, este é o fim real” (2011c, p. 102-103).

O objeto da tragédia de Williams, e se assim podemos chamar, não eram o exílio e a estranheza. Não estava alheio às suas problemáticas, como aparece tanto no *Posfácio a Tragédia moderna* quanto em *The long revolution*. Mas suas preocupações, como vimos, tinham origem no liberalismo individualista, que fragmentou os seres humanos, provocando a falta de comunicação e prejudicando o contato com o outro. Configurações de uma profunda relação entre a estrutura social e as relações mais íntimas e próximas entre os homens. Assim pensava Williams. Se falta em Williams a relação do liberalismo individualista com o exílio e a estranheza, para nós, há proximidade, pois a falta de comunicação provocada por esse individualismo liberal é também elemento de um silenciamento que impede o contato com o outro. E todo impedimento do contato com o outro gera a situação de estranhamento do exílio e estranheza a que estão submetidos Ismael, Davi e Adonias.

Já para Bhabha (1998, p. 33), a literatura da atualidade é essa que nasce da fronteira, tendo em vista a migração ser um aspecto global e impactante. O autor questiona se esse mundo *estranho, intrapessoal* pode levar a um tema internacional. Sua resposta é substantiva:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente [...] (BHABHA, 1998, p. 33)*

Bhabha dá atenção substancial aos conflitos internos entre os indivíduos em situação de estranheza, como os três personagens do romance em análise. As configurações macrosociais estão presentes nos aspectos mais íntimos das relações. O *mundo na casa*, diz o autor, como vimos na introdução.

Citamos anteriormente que Stuart Hall considera a estrangeiridade uma condição arquetípica do nosso tempo. Mas é em Edward Said que vemos as considerações mais patentes, lembrando que a obra do autor tem um significativo débito com a obra de

Raymond Williams, principalmente para pensar as relações da literatura com a sociedade em seu movimento dinâmico e trágico. No conhecido texto de sua autoria, *Reflexões sobre o exílio*, o autor deixa claro que, para ele, a condição do exilado é “o que temos de mais próximo da tragédia moderna” (2003, p. 56-57), dissemos anteriormente. Em 1986, quando é entrevistado com Williams, Said já sustentava sua visão:

Temos então o problema da travessia, como eu disse antes e, evidentemente, toda problemática do exílio e da imigração é a ela incorporada, problemática que envolve as pessoas que simplesmente não pertencem a nenhuma cultura. Esse é o grande fato moderno ou, se preferir, pós-moderno – o estar fora das culturas. (In: WILLIAMS, 2011, p. 238)

Em *Galileia*, toda família Rego Castro é tratada como seres em errância e nomadismo. Eles forjam a história de uma ascendência judaica em uma tentativa de superar os condicionamentos do solo inferior em que nasceram. Na verdade, três dos principais filhos de Raimundo Caetano ficam moradia ao redor da casa do pai. E os que saem, ou fogem, como Tobias, vivem na condição trágica do exilado.

Raquel olhou-o como um estranho, e seu pranto foi pela constatação de que as mães também desconhecem as crias. O tio raivoso nada contou de sua vida. Olhou as plantações da fazenda, tomou banho no açude, jogou fora os arreios e a sela do tempo em que montava. Num armário da sala descobriu uma faca enferrujada, que usara na cintura, quando era menino. Foi o único pertence que levou consigo, quando partiu. Com três dias já não tinha nada mais que ver. Compreendeu que seu tempo na Galileia esgotara, e que sua vida aguardava por ele noutro lugar. Os avós também compreenderam isso, e não pediram que ficasse. Tobias já não era Tobias, e se foi. Antes, exigiu que nunca mais o procurassem, considerando-o morto, ao que acederam sem resistência. (BRITO, 2009, p. 65)

O exílio e estranheza é uma das condições mais trágicas de nosso tempo. Ela foi gestada longamente no processo de constituição do Estado moderno. Sua origem, se assim podemos falar, remonta aos tempos mais antigos da humanidade em sua história positiva e imaginária. Em *Os males da ausência* (1998), Queiroz nos diz que o registro mais antigo, que se tem do exílio, 2000 a.c., se dá com Sinuhe, um egípcio, revelado pelo egiptólogo francês Joseph Chabas. Sinuhe é punido com o exílio antes de pedir clemência e ser anistiado pelo imperador: “Ir para o exílio não estava escrito na minha mente nem no meu coração. Eu me arranquei por força do solo onde estava” (QUEIROZ, 1998, p. 20).

Kristeva, em *Estrangeiros para nós mesmos* (1994), nos fala sobre Io, que é amada por Zeus, mas invejada por sua esposa Hera, que a transforma em vaca e envia um moscardo para transtorná-la: “Como uma filha incestuosa punida pela cólera de sua mãe, de quem é rival, sua única saída é fugir sem parar, banida do lar natal, condenada a vagar como se nenhuma terra pudesse lhe ser própria” (KRISTEVA, 1994, p. 48).

A condição de estrangeiridade também se encontra no mito de Adão e Eva, que adquirem o estatuto de estrangeiro ao serem expulsos de sua terra, diz Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 405). O estrangeiro pode ser mensageiro de Deus ou uma perigosa encarnação diabólica, dizem ainda os autores. Essa face dúbia parece permanecer na ambiguidade perigosa do estrangeiro.

A temática exige uma atenção a abordagens simbólicas, imaginárias ou arquetípicas do exílio e estranheza (sociedade e imaginário estão intrinsecamente relacionados), mas sem nos desviar do nosso cerne. O presente trabalho entende o exílio e estranheza a partir do que convencionamos chamar de *ethos* moderno, configurando uma formação social de ordem e cisma que produz os exilados e estranhos do nosso tempo, fenômeno que está relacionado a uma ampla configuração macrossocial que tensiona modernidade e contemporaneidade. É o que vem a perceber Bauman na elaboração de sua teoria do Estado jardineiro.

Aos poucos, as vítimas da injustiça econômica começaram a me parecer o caso particular de um **fenômeno muito mais amplo, ubíquo e persistente, que é o do “estranho”**. Comecei a ver a privação como um artefato de exclusão, e não como sua principal causa; e a sina dos trabalhadores industriais que estimulou a utopia socialista em sua forma de “contracultura do capitalismo” como um modo peculiar e historicamente limitado de produção social de excluídos. [...] Levou algum tempo para que essa inspiração¹⁷ se entranhasse, e mais ainda para que se enraizasse e produzisse frutos: perceber que a maior parte, senão toda ameaçadora maldade da degradação humana, assim como a indignidade socialmente produzida, é **subproduto da busca de ordem e do medo do tumulto**, levados a um extremo obsessivo e radical pela modernidade [...]. (BAUMAN, 2011, p. 63-64, grifos nossos)

Assim, como vimos, a *busca da ordem* e o *medo do tumulto dos pobres*, o medo da turba ignorante, provocam esse *amplo fenômeno de exclusão psíquica e social*. A ordem jardineira trabalha em prol de classificar e, classificando, organiza a sociedade. O exilado e estranho ocupa muitos lugares e lugar nenhum, pois ou é excluído ou sustenta tal ordem desde que o “mel” que produza lhe seja negado. Torna-se o refugio da ordem jardineira,

¹⁷ Bauman cita a influência do trabalho de Mary Douglas, especificamente em *Pureza e perigo* [1991].

produto de sua ambivalência. Ele pode ser o operário, que submete sua existência ao processo fabril; o nômade, o vagabundo, que desafia a geografia estabelecida; o miserável, os subprodutos que não têm mais espaço neste tempo de redundantes; o homossexual e todas as minorias de gênero, em conflito com as ordens conservadoras, inclusive a mulher; o escravo antigo e contemporâneo, seja dos interiores dos estados ou nos locais desterritorializados de trabalho das multinacionais; os exilados de guerra; os traumatizados das catástrofes etc. São os seres que se encontram em estado de grande desorientação.

Vago numa terra de ninguém, um espaço mal definido entre campo e cidade. Possuo referências do sertão, mas não sobreviveria muito tempo aqui. Criei-me na cidade, mas também não aprendi a gíngua nem o sotaque urbanos. **Aqui ou lá me sinto estrangeiro.** (BRITO, 2009, p. 160, grifo nosso)

Said nos fala que é natural pensar o exílio como algo “benéfico”, tendo em vista ter se tornado um tema tão proeminente do nosso tempo. A condição de resiliência que possibilita o ir além da situação de trauma não só é possível, como pode ser construída com um ganho inestimável. Mas, primeiro, deve-se ter cuidado para não banalizar, como diz Said, suas mutilações e perdas e todo sofrimento infligido a outrem, pois o exílio, e é essa uma das questões que mais atormenta, “**é produzido por seres humanos para outros seres humanos**” (SAID, 2003, p. 47, grifo nosso). Lembremos que Williams compartilha com Said da mesma preocupação, como expomos no tópico *Tragédia e sacrifício* do capítulo anterior: há uma experiência do mal que se torna intolerável por ser evitável e resultante de ações e escolhas de alguns homens contra outros.

Segundo, se é possível para muitos superar a condições de exílio e estranheza, para outros, tal superação não se torna possível, ou simplesmente é totalmente negada, sequer existe como vislumbre. Esses são aqueles que estão presos em situação de ambivalência crônica, na condição trágica que tentamos focar, pois nela não há espaço para redenção. É a condição na qual se inserem os personagens do romance *Galileia*. Personagens subprodutos, homossexuais, operários, rejeitados, proscritos, depravados, recalcados. Vivem em situação trágica de ambivalência crônica. Ismael, o proscrito; Davi, o que traz na genética as marcas da estrangeiridade e o desdém pela sua família interiorana e tradicional; e Adonias, Édipo contemporâneo, que carrega em si tensões das relações íntimas e trágicas entre os três primos e sua família: “Vivo de arrependimentos por ações

erradas ou pelo que deixei de fazer. Mas descubro a leveza no mundo que me cerca, caminho e nem suou a camisa, agora que o calor deu trégua” (BRITO, 2009, p. 171).

Na condição de exílio e estranheza que perpassa o todo macro e microssocial e atinge as relações mais íntimas entre os seres humanos, o conteúdo ético e moral se torna imprescindível. É uma das marcas do *ethos* moderno. A ordem se construiu não só com vigilância e controle dos corpos, mas com regras morais baseadas na razão e universais.

Com o proselitismo moderno, há uma substituição dos direcionamentos morais: da função eclesial, da instituição Igreja, para os filósofos ilustrados. Rouanet (2007, p. 208) conta que, para filósofos como Voltaire ou Bayle, a religião impedia que os fundamentos de uma moral baseada na razão fossem estabelecidos para guiar o corpo social. Agora, então, os grandes instrutores do homem, *les philosophes*, direcionadores da moral moderna, da ética que conduziria a multidão ignorante, tomam a frente.

Como *les philosophes* gostavam de repetir em toda ocasião, era tarefa da elite ilustrada “revelar às nações os fundamentos sobre os quais se deve construir a moralidade”, “instruir as nações” nos princípios da conduta moral; a ética dos filósofos devia substituir a Revelação da Igreja – com a pretensão ainda mais radical e inflexível de validade universal. E assim os filósofos deviam substituir o clero como legisladores espirituais e guardiães das nações (BAUMAN, 1997, p. 33).

Em Rousseau, percebemos a importância que os próprios filósofos se atribuíam. Ela nunca está apartada da ambiguidade existente entre o paternalismo e o cisma que estão no *ethos* da Modernidade. A mão da moral iluminista ensina ao povo ignorante seu próprio ato de desejar, que é também uma forma de impedir que um desejo autêntico se faça presente. Direcionado, o desejo se conforma com a *força do todo* e com a *vontade no corpo social*.

O povo, por si só, quer sempre o bem, mas não o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. [...]. Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar sua vontade à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador. (RUSSEAU apud BAUMAN, 1999a, p. 48-49)

Não existe uma ética universal. O esforço legislativo da filosofia iluminista esbarrou nesse conceito fluído, mas não o percebeu com a relatividade que hoje se constrói. O seu esforço foi de subtrair a ambivalência constitutiva do homem, substituindo pelos preceitos que devem reger sua conduta moral, seu comportamento em sociedade.

A ética – um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao qual deve obediência toda pessoa moral – visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir. Em toda era moderna, o esforço dos filósofos morais visou a reduzir o pluralismo e eliminar a ambivalência moral (BAUMAN, 1997, p. 29).

A nossa época plural, multifacetada, polivalente, híbrida, miscigenada, algumas das muitas palavras que tentam dar conta do painel contemporâneo, é uma época de incertezas, como vimos. O projeto moderno deixa-nos de herança seu refugio, o refugio da Modernidade. A atualidade sente falta de uma certa ordenação, mas não se conforma ao jardim bem podado do projeto iluminista. Há desconfiança dos poderes estabelecidos, quando não total descrença. Tempos de crise moral.

Com o pluralismo de normas (e os nossos tempos são tempos de pluralismo), as escolhas morais (e a consciência moral deixada em sua esteira), surge-nos intrínseca e irreparavelmente ambivalentes, os nossos tempos são de ambiguidade moral fortemente sentida. Estes tempos nos oferecem liberdade de escolha jamais gozada antes, mas também nos lançam em estado de incerteza que jamais foi tão angustiante. Ansiamos por um guia no qual possamos confiar e sobre o qual podemos nos apoiar, de tal forma que de nossos ombros se possa retirar algo da assombrosa responsabilidade por nossas escolhas. Mas as autoridades, em que podemos confiar, são todas contestadas, e nenhuma parece ser bastante poderosa para nos oferecer o grau de segurança que buscamos. No fim, não confiamos em nenhuma autoridade, pelo menos, não confiamos em nenhuma plenamente, e em nenhuma por longo tempo: não podemos deixar de suspeitar de qualquer pretensão de infalibilidade. Este é o aspecto prático mais agudo e importante do que justamente se descreve como a “crise moral pós-moderna” (BAUMAN, 1997, p. 28).

Roger-Pol Droit (2012, p. 37) diz que “a ética é, antes de tudo, a preocupação com o outro”. Para o autor, a relação entre nós: outros e nós mesmos, “é o ponto de partida universal de todas as formas de ética”.

Joel Birman (2012, p. 62) diz que, justamente a alteridade, como discurso fundante da ética, seria silenciada e eclipsada na modernidade ocidental. A responsabilidade moral para com o outro entra em declínio, e o outro fica relegado ao esquecimento.

Joachim fala que é necessário refletir sobre os componentes de países policulturais atentos à nossa própria complexidade e estranheiridade, em busca do diálogo e da aceitação fraterna das diferenças. E completa: “O mundo conturbado pela guerra das etnias e das raças em que vivemos requer urgentemente essa conscientização e essa ética” (2003, p. 13).

Temos então o exílio e estranheza, essa condição que afasta os indivíduos, que escolhe muros ao invés de partilhas e uma fraca noção de responsabilidade para com o outro. Nosso romance em análise contém esses personagens fragmentados, exilados, em situação de estranheza, que não encontram, nessa situação, uma saída mais esclarecedora e mergulham cada vez mais no interior de si, do *self*, em estado de exílio interior. A esperança é que haja uma reconciliação com a ambivalência constitutiva de nossa natureza e possamos lidar com mais consciência com a ambiguidade que constitui o ser, mas a descrença parece ser mais forte. Se há, nos diz Bauman (1998b, p. 46-47), uma

[...] genuína oportunidade emancipatória na pós-modernidade, a oportunidade de depor armas, suspender as escaramuças de fronteira empreendidas para manter o estranho afastado [...] o que se observa é que a “odiosa” viscosidade do estranho progride, enquanto declina a liberdade dos indivíduos que se defrontam com o dever de auto-afirmação.

O rosto ordena-me, diz Levinas (2010, p. 81). Ele me impõe uma responsabilidade intrínseca só por existir e me olhar. Só existe um ser pleno se este é um *ser para o outro*. Antes de uma postura, uma exigência ética que me impõe uma relação humana com o homem mais distante e o homem mais próximo de mim. Uma ética que foi gradativamente vilipendiada pelo conteúdo seletivo e excludente da moral moderna.

Desde toda eternidade um homem responde por outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, “ele me diz respeito”; devo responder por ele. Chamo rosto o que, assim, em outrem, diz respeito ao eu – me concerne – lembrando, por detrás da postura que ele exhibe em seu retrato, seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade, e seu apelo à minha antiga responsabilidade. [...] Possibilidade do sacrifício como sentido da aventura humana! Algo de significativo (sensé), apesar da morte, mesmo sem ressurreição! Sentido último do amor sem concupiscência e dum eu que não é mais abominável. (LEVINAS, 2009, p. 291)

Essa relação necessária com o outro nos aparece como um misto de realidade e utopia, uma realidade que se manifesta e se orienta nos discursos do ser errante da imprevisibilidade, um ser que parece ter se libertado do “seio paterno” da Modernidade para explodir em atitudes celebrativas da diversidade. A visão trágica de Maffesoli visa ao reencontro com a potencialidade trágica de lidar com a fórmula do sacrifício: o renascimento só existe na morte; a alegria só passando pelo sofrimento e pela aceitação da vida em seus ciclos de ambiguidade.

O sentimento trágico da vida, reconhecido ou não, consciente ou inconsciente, recorda que a monotonia cotidiana corre junto com aberturas que iluminam periodicamente. Ressalta que a vida que não se projeta no futuro está obrigada a levar a sério os prazeres orgiásticos frenéticos dos sentidos, sejam esses prazeres gustativos, olfativos, auditivos, táteis ou genésicos. A figura emblemática de Dioniso está bem arraigada nesse fundamento ctônico, que, frente aos apologistas do futuro e aos nostálgicos do passado, e ao acentuar o ciclo, permite reviver a serenidade do *kairos* grego, ou seja, captar as múltiplas oportunidades da vida corrente. (MAFFESOLI, 2003, p. 41)

A obra de Glissant também traz consigo esse misto de realidade e utopia conciliadora. Em *Introdução a uma poética da diversidade* (2005), cujo título já anuncia o projeto, ele questiona a hegemonia do Ocidente em defesa da diversidade das culturas. Opondo-se a um projeto globalizador e homogeneizante, Glissant defenderá a construção, pela literatura e pelas artes em geral, de um imaginário utópico que dá voz à identidade local, mas uma identidade que só existe recuperando seus rastros-resíduos e estabelecendo relação com a totalidade-mundo dentro da imprevisibilidade do caos-mundo.

No ensaio *O mesmo e o diverso* [1981] (2009), Glissant comenta sobre a hegemonia das literaturas ocidentais e sua relação com o nacionalismo e com a diversidade como projeto.

Vê-se que se as literaturas ocidentais não precisam mais solenizar sua presença no mundo, operação fútil depois deste pesado processo histórico do ocidente, operação pela qual elas se demarcam como mediocrementemente nacionalista, elas têm, em compensação, o dever de meditar esta nova relação com o mundo, por onde elas assinalariam não mais seu lugar preeminente no Mesmo, mas sua tarefa dividida no Diverso. (GLISSANT, 2009, p. 3)

O conteúdo ético que nos exige uma relação diferenciada com o outro se dá com uma percepção mais ampla da alteridade. As várias discussões que Julia Kristeva desenvolve em *Estrangeiros para nós mesmos* partem das relações entre o estrangeiro, as concepções religiosas e morais, o individualismo moderno e o nacionalismo totalitário, retomando discussões já expostas neste presente trabalho.

A violência do problema hoje colocado pelo estrangeiro provém, sem dúvida, das crises das concepções religiosas e morais. É causada, sobretudo, pelo fato de que a absorção do estranho proposta por nossas sociedades revela-se inaceitável para o indivíduo moderno, defensor de sua diferença, não somente nacional e ética, mas essencialmente subjetiva, irredutível. Saído da revolução burguesa, o nacionalismo tornou-se o sintoma, primeiramente romântico, em seguida totalitário, dos séculos XIX e XX. (KRISTEVA, 1994, p. 10)

No fim de *Estrangeiros para nós mesmos*, Kristeva toma como núcleo reflexivo o *Unheimlich*¹⁸ de Freud, e nos diz que o estrangeiro está em nós e nos convida ao desafio de permanecer em nossa cultura de origem, relativizando-a e alternando-a com a dos outros: “[...] permanecer o mesmo e o outro: sem esquecer a sua cultura de origem, mas relativizando-a a ponto de fazê-la não somente se avizinhar, mas também se alternar com a dos outros” (KRISTEVA, 1994, p.204). Pensar o outro como parte integrante do que somos nos resgata de uma *morte no si mesmo*, de uma morte no reino do individualismo racional moderno e do liberalismo capitalista.

Um dos grandes desafios do nosso tempo é o que podemos chamar de novas formas de relação com a alteridade. No entanto, diz Arbex Jr., “É mais fácil excluir, extirpar aspectos negativos de minha própria imagem e projetá-los no Outro, como se nada tivessem a ver comigo, do que fazer uma auto-análise honesta e crítica” (1998, p. 17). Continua o autor: “O estrangeiro é tudo que não sou e que tenho que destruir para ser eu mesmo” (1998, p. 18).

Se aludimos mais uma vez à teoria de Dussel, poderemos dizer que essa foi a postura do desenvolvimento da sociedade ocidental na era moderna que conformou seu *ethos*. Nossa época não poderia ser outra, diz Paz, que não a do retorno das realidades suprimidas e do conseqüente conflito que elas acarretam.

Cada negação da subjetividade significou a supressão de uma realidade considerada irracional e, portanto, condenada à irrealidade. A irracionalidade poderia ser absoluta ou parcial, constitucional ou passageira. Assim se criaram zonas crepusculares, habitadas por semirrealidades: a poesia, a mulher, o homossexual, os proletários, os povos coloniais, as raças de cor. Todos esses purgatórios e infernos viveram em ebulição clandestina. Um dia, no século XX, o mundo subterrâneo explodiu. Essa explosão ainda não terminou, e seu resplendor ilumina a agonia da idade moderna. (PAZ, 2012, p. 332)

Em *Doce violência*, Eagleton nos fala de uma dubiedade inquietante e óbvia ao mesmo tempo, que se torna tropo de discussão: a Modernidade significou avanço para o bem-estar humano ou brutalidade e exploração?

É impossível negar que haja benefícios no desenvolvimento moderno, ainda que a maioria dos discursos, como o nosso, explorem a tendência negativa de ler a era moderna. Sobre o colonialismo e o imperialismo, diz Eagleton (2013, p. 333): “É absurdo supor que eles não tenham gerado absolutamente nenhum bem. Como poderia um fenômeno

¹⁸ Texto de 1919 em que Freud realiza uma abordagem psicanalítica do conto *O homem da areia*, de Hoffmann.

tão complexo quanto o colonialismo não ter gerado um único efeito positivo?” O discurso imperialista e colonial se manteve por muito tempo como dominador suprimindo a existência do dominado. A revisão desse discurso leva nossa atenção às trocas culturais deixadas por esse processo, que, mesmo nefasto, deixou heranças positivas e negativas. O mesmo poderia ser comparado com o que disse Williams, já o citamos: não é existência da indústria, mas *como* ela se desenvolveu. E nosso trabalho enfatiza e afirma sua brutalidade e exploração.

Ponderamos o subtítulo do presente capítulo. A palavra “demoníaco” pode adquirir um sentido de oposição que não é o que se quer exatamente ao utilizá-la. Eagleton traz uma leitura esclarecedora do termo fazendo relação com a Modernidade. O mal é tentador, atraente, apetitoso, mas é a “condição vampiresca dos mortos-vivos”.

Eles destroem estranhos porque temem que eles representem uma ameaça à sua própria plenitude do ser, o que, de certa forma, é uma razão. O grupo que ameaça negar-lhe o ser precisa ser aniquilado porque significa a irrupção do caos e do *nonsense* dentro de seu próprio mundo. Essas pessoas são um sinal do vazio no âmago de nossa própria identidade. Portanto, aniquilar o outro torna-se a única maneira de nos convencer de que existimos; permite-nos forjar uma identidade ilusória quando agimos para evitar o não ser. Somente no prazer abominável de desmembrar os outros é que podemos nos sentir vivos. O mal é uma tentativa de autodestruição para negar o não ser, criando ainda mais entulho ao nosso redor. (EAGLETON, 2013, 348)

Em sacrifício, o Estado moderno desmembrou os outros em seu benefício cego. Enquanto “o bem aceita e se regozija no ser como tal” (EAGLETON, 2013, p. 350), o mal destrói o outro para dar alívio ao seu próprio ser. Um alívio, de fato, sempre adiado, pois a fome não sacia. É nesse sentido vampiresco que Eagleton (2013, p. 329) diz que a Modernidade é autora de sua própria ruína. E é nesse sentido que também utilizamos o termo. O bem é autossuficiência que doa; o mal, carência que destrói.

Entre os muitos males de nosso tempo, o exílio e estranheza é um de seus aspectos mais trágicos gestados na Idade Moderna, como compreendemos, a partir de um *ethos* formador e tensionado na contemporaneidade. A tragicidade, como queira Williams, advém de um período de transição em que uma configuração macrossocial se tensiona com outra. Nesse momento de crise, a tragédia se faz visível. A tragédia não é necessariamente percebida drasticamente, como algo inevitável: uma catástrofe, por exemplo, em que é atribuída ao divino sua irresolução. A presença da tragicidade de uma época é lentamente e silenciosamente gestada em um longo processo que devemos historicizar. Está dentro de uma temporalidade caótica, contraditória, complexa. Sua

causa permanece como uma gestação demoníaca que, oculta, dá continuidade aos eventos a que chamamos de trágicos e que vemos diante de nossos olhos. É como se o trágico estivesse ali, por vezes o atacamos, mas sua terra-mãe, que o esconde, não o deixa morrer.

A condição trágica de nosso tempo, em estudo no romance *Galileia*, o exílio e estranheza, é gestada no seio da ambivalência moderna, que cria o refugio de sua ordenação jardineira. Como vimos, não podemos falar aqui em visão diferenciada que a condição de estrangeiridade e exílio pode trazer: matéria da maioria das teorias e estudos que lidam com o exílio e a estranheza; e que seria uma superação das dificuldades: matéria da resiliência. Ao contrário, o refugio é o resto, o que ficou esquecido, aquilo que durante a passagem das velhas para as novas configurações macrosociais ficou pelo caminho na lápide do tempo; o que ficou sem possibilidade de redenção, sem caminho de retorno, sem caminho adiante. Seja pela morte, literal e simples, seja pela tensão que dilacera as relações e o si mesmo: estranho e exilado.

Sinto a náusea de sempre, o pavor de não compreender nada, mesmo depois de anos de psicanálise. Desejo voltar, acelero o carro, recuo na poltrona. Retorno mais uma vez ao passado, à tarde em que tudo aconteceu. Os olhos congelados das imagens de um a câmera fixa, um trailer de quinze ou vinte minutos. Vou sair no meio do filme. Não quero prosseguir. (BRITO, 2009, p. 8)

No próximo capítulo, estudamos especificamente o romance escolhido, *Galileia*. Um questionamento do regionalismo, o narrador contemporâneo de *Galileia*, o espaço em que transitam os três primos, compõem os temas postos em diálogo com a tragédia e o exílio e estranheza. No último capítulo, nos detivemos na análise interpretativa do percurso dos três personagens principais: Ismael, Davi e Adonias. Eles são o refugio da Modernidade que se manifesta em forma de exílio e estranheza, uma das experiências mais trágicas do nosso tempo.

CAPÍTULO III

TRAGÉDIA E EXÍLIO, REGIONALISMO E ESPAÇO, EM *GALILEIA* DE RONALDO CORREIA DE BRITO

No presente capítulo, discutimos algumas relações da narrativa de *Galileia* com os aspectos da tragédia de Williams e do exílio e estranheza de Bauman, partindo das configurações da Modernidade e contemporaneidade. Tais relações apresentam o foco de abordagem escolhido, não pelo caminho do trágico grego, mas do trágico social; não pelas marcas estéticas da tragédia, mas pela tragédia do nosso tempo: exílio e estranheza.

No tópico seguinte, retomamos algumas questões da regionalidade que se fazem necessárias diante de um romance como *Galileia*, que trabalha aspectos da temática e, a partir de tal discussão, assumimos uma posição indispensável ao nosso trabalho, já comentada na introdução: estudamos *Galileia* como literatura contemporânea.

Damos continuidade ao capítulo discutindo brevemente alguns aspectos do narrador contemporâneo encontrados no protagonista Adonias e, em seguida, mapeamos o espaço do romance, o itinerário por onde passam os três primos, o espaço tradicional em embate com a contemporaneidade, um espaço em que tradição e contemporaneidade se encontram e se confrontam tragicamente.

No último capítulo, partimos para a análise do percurso dos três personagens principais do romance: Ismael, Davi e Adonias. O caminho de estigma e rejeição de Ismael, o recalque e desdém de Davi e o percurso de exilado e estranho em constante tensão de Adonias.

3.1. *Galileia*: tragédia e exílio

Vimos que a discussão da tragédia, como propomos, implica uma oposição aos conceitos seletivos e excludentes que a tradição dos estudos de tragédia grega tentou canonizar. Com o passar do tempo, a força da tragédia grega possibilitou leituras diversas e utilizações várias de seu nome e suas terminologias, muitas vezes dispersas e carentes de um sentido mais orientado. A teoria de Williams nos oferece essa possibilidade de

sentido e orientação. A atenção à experiência comum nasce, como vimos, da oposição à leitura seletiva e excludente da tradição. A posição de Williams é a atenção dada à experiência das pessoas comuns, não dos “príncipes” ou pessoas “destacáveis” dentro de uma determinada sociedade. Assim são os personagens de *Galileia*: pessoas comuns que respondem a pressões macrossociais com tensões geradas pelas mudanças, pelas diferenças de classe, pelas crises sociais em geral.

Ismael é o filho bastardo, híbrido, mestiço. De origem comum, carrega o peso da bastardia, do bissexualismo, dos problemas com sua esposa e com seus familiares em geral, que o rejeitam por mais que ele anseie se aproximar; enquanto Davi é amado por todos por seus falsos dons de pianista e pelas suas marcas de estrangeiridade: branco, loiro, de olhos azuis. Mas Davi é só mentira para sua família, transitando entre o recalque, tendo em vista o estupro que sofreu quando criança por um de seus familiares, e o desdém, que parece nortear todas as suas relações.

Adonias é médico, o que pode configurar pertencimento a uma classe abastada, a que de fato vem a pertencer, mas sua origem é comum. O personagem principal da narrativa está em um lugar de tensão. Todo percurso de Adonias é de tensão, de antirresiliência, de ambivalência crônica, de questionamentos não resolvidos, de exílio, de estranheza. São seus olhos sobre o sertão dos Inhamuns, sobre a fazenda Galileia, sobre seus familiares e sobre aqueles que estão mais próximos, Davi e Ismael, além do olhar sobre si mesmo, que nos possibilita ler a tensão, portanto o conteúdo trágico do romance. Adonias carrega a ambiguidade como um peso, como carrega todo seu passado e seu presente, é um ser de ambiguidade crônica e peça fundamental na análise do romance. Sua condição de exílio e estranheza o coloca em uma viagem nunca terminada; nem geograficamente, pois, enquanto a família e a fazenda Galileia existirem, haverá o lugar aonde deve forçosamente voltar; nem, e principalmente, dentro de si mesmo, tornando seu percurso de tensão e angústia, de ambivalência crônica e antirresiliência. Sua configuração trágica, ou a configuração que parte de Adonias no romance, nos permite analisá-lo como uma alegoria do refugio.

Aqui não se pode falar em narrativa do homem superior, mas de todo homem comum. Há uma tragédia em nosso tempo, que não é a tragédia da antiguidade, e pode ser conhecida, analisada, estudada, discutida, e se apresenta em forma de exílio e estranheza. Os personagens sofrem o peso das configurações macrossociais modernas e contemporâneas em seu processo histórico.

A tragédia de nosso tempo tem uma história que, para o presente trabalho, tem o Iluminismo e as duas revoluções modernas, francesa e industrial, como marcos significativos. Esses marcos construíram a sociedade que conhecemos hoje, de formação humanista, como vimos, que trabalha para o homem em sociedade, mas, semelhante a um processo de jardinagem, é seletiva e excludente. Esse painel construiu os exilados e estranhos do nosso tempo, que são nossos personagens em análise. O humanismo foi consideravelmente seletivo, excludente, paternalista. Sua organização social não deu conta da diversidade, melhor dizendo, não deu atenção a ela, tendo em vista que seu processo foi uniformizante.

Esse painel macrossocial não é possível sem pensarmos em termos de um longo desenvolvimento social, interativo, totalizante e dinâmico, como é a noção de longa revolução e de tragédia de Williams, que perpassa a época renascentista e a formação dos Estados modernos em sua ânsia de ordenação e cisma. Os momentos de tensão, de crise social configuram-se como momentos trágicos. É assim que Williams relaciona tragédia, sacrifício e crise social. Em *Tragédia moderna*, Williams não reserva um espaço para descrever especificamente o seu conceito de tragédia, ele se desdobra ao longo dos capítulos teóricos na primeira parte do livro. O mais próximo de um conceito que podemos extrair se encontra no trecho que segue:

Tragédias importantes, ao que tudo indica, não ocorrem nem em períodos de real estabilidade, nem em períodos de conflito aberto e decisivo. O seu cenário histórico mais usual é o período que precede à substancial derrocada e transformação de uma importante cultura. A sua condição é a verdadeira tensão entre o velho e o novo: entre crenças herdadas e incorporadas em instituições e reações, e contradições e possibilidades vivenciadas de forma nova e viva. (2002a, p. 79)

Galileia é uma obra de tensão, tensão entre a tradição e a contemporaneidade macrossocial ambivalente. Essas tensões se manifestam no universo microssocial como forma de exílio e estranheza, a forma trágica contemporânea problematizada através dos personagens.

Uma primeira leitura do romance *Galileia* nos põe diante de marcas da tragédia grega já em sua primeira página, e essas marcas se repetem ao longo do romance. Adonias é comparado diretamente, e por ele mesmo, com Édipo, por ter ferido o calcanhar quando criança em uma visita à fazenda do avô Raimundo.

- E nós não merecemos a angústia de rever a Galileia.

- Mas se não fosse pelo avô, nunca existiria essa noite. Nem as tardes com os rebanhos. Seu pé continua inchado?
- O tornozelo. Sou como Édipo, atravessaram um cravo nos meus artelhos. (BRITO, 2009, p. 43)

O tom denso do romance, poderíamos dizer, é um tom trágico, que se perpetua ao longo de toda a narrativa, só quebrado em breves e fugazes passagens em que Adonias e Ismael se entregam às lembranças da infância e trocam carícias, num misto de intimidade familiar e proximidade sexual. No mais, o tom trágico se estende ao próprio ritmo dos personagens, que se “movem como nas tragédias” (BRITO, 2009, p. 93), diz Adonias.

Há outras passagens cujo simbolismo não nega sua proximidade com a tragédia. O singular encontro de Adonias com o morto Domísio lembra o mergulho no inferno de Ulisses. O gênero épico já apresenta características do trágico, que irão se lapidar, adquirindo uma forma quando do desenvolvimento da tragédia ática¹⁹. E o término da conversa, que implica um verdadeiro pacto sacrificial, também promove um renascimento, o de Ismael, mas seguido de uma meia morte, a de Adonias, que perde metade do tempo que ainda lhe restava de vida na terra.

O final do romance também pode ser lido apenas simbolicamente quando Adonias, tentando voltar a Recife, indo ao aeroporto, perde-se em um desvario que lembra o êxtase e a perda de sentidos de uma festa dionisiaca. Comentaremos a passagem a partir do nosso foco de interesse: o fechamento da alegoria do refugo.

É possível que essas marcas do trágico trazidas pela obra permitam uma análise que relacione os elementos presentes no romance com os elementos estéticos da tragédia grega, como uma perpetuação desses elementos gregos ressignificados no gênero romanesco. É o que legitima o trabalho de Azevedo (2002), citado anteriormente.

No entanto, nossa leitura chama de trágico os elementos que consideramos serem os mais significativos problematizados pelo romance. A tragédia mais significativa em *Galileia* é a tragédia de nosso tempo, uma tragédia social: o exílio e estranheza. Diz o autor do romance, Ronaldo Correia de Brito (2011):

¹⁹ Sobre a presença do trágico em manifestações estéticas anteriores, diz Lesky (2010, p. 23): “Desde que modernamente nos é de novo possível considerar, ou seja, como obras de arte, plasmadas por seus criadores a partir de uma pletera de elementos tradicionais diversos, segundo planos grandiosos de construção, suscita-se com crescente vivacidade a questão relativa aos germes do trágico nas duas epopeias. Karl Jaspers, por exemplo, cita dentre as mais antigas das grandes manifestações do saber trágico por ele enumeradas, Homero, as edas e as sagas dos povos islandeses, bem como as lendas heroicas de todos os povos do Ocidente à China. Com isso se afirma acertadamente que a maioria dos cantos épicos transmitidos pela tradição oral, que C. M. Bowra (*Heroic Poetry*, 1952) estudou em sua disseminação pelo mundo e em suas características essenciais, que em ampla medida continuam iguais, apresenta elementos do trágico”

Minha literatura fala sempre de não-pertencimento, de indivíduos não-pertencidos, indivíduos em deslocamento. Minha literatura fala muito de migrantes porque eu vivi num mundo em transformação, um mundo que estava indo embora, de pessoas que estavam sempre indo embora.

Então, eu trato de memórias, trato de ruínas e trato de movimento, de homens que não têm nenhum lugar, que não pertencem a nada, que não pertencem a ninguém. Estão permanentemente se deslocando, inquietos, perplexos diante da modernidade, da contemporaneidade. Homens que carregam um peso forte do arcaico, do tradicional e que buscam um lugar dentro desse mundo pós-moderno.

O exílio e estranheza de nossa contemporaneidade é resultado de uma construção histórica macrosocial moderna. Os períodos de tensão podem se configurar períodos trágicos. Nesses períodos, homens são sacrificados em prol da continuidade de uma estrutura social. O discurso jusnaturalista de igualdade não corresponde à prática seletiva e excludente, violenta e opressiva, e uniformizante, das posições de domínio e de seus dispositivos de controle de nossas “democracias”. Essa configuração produz o refugo de nosso tempo, o estado de ambivalência crônica e antirresiliência dos indivíduos entregues a si mesmos no jogo contemporâneo das individualidades fragmentadas e desconexas. O estranho é o exilado da *pólis* e do si mesmo.

Sendo assim, *Galileia* contribui para responder ao problema que Raymond Williams nos deixa: qual a experiência trágica de nossa própria época? O romance problematiza as questões do exílio e estranheza como um dos aspectos mais trágicos do nosso tempo. Obviamente o estudo de um único romance não responde à questão do trágico em nossa época. A obra teórica e analítica sobre o exílio de Said talvez seja o que chegue mais próximo a essa constatação. Mas o autor não se dedicou explicitamente à comprovação de tal hipótese, por mais que afirme claramente que o exílio é o que temos de mais próximo da tragédia em nosso tempo. Uma análise comparativa talvez fosse o melhor caminho, mas inviável, se nosso objetivo é aprofundarmo-nos analiticamente no estudo do romance. Seria possível se tomássemos como exemplo as abordagens analíticas de tendência estrutural de Williams em *Tragédia moderna*, que possibilita, em um relativo curto espaço, analisar alguns romances. Mas não foi nossa escolha para o momento, já dissemos. Somando as orientações de Williams sobre o trágico, o arcabouço teórico da modernidade e do exílio e estranheza, e a análise detida do romance, responderemos à nossa questão.

Afirmamos anteriormente que nosso interesse é na literatura contemporânea. Assim tomamos o romance *Galileia* em análise: como literatura contemporânea. Mas também

dissemos que é inevitável retomar a temática regional e levantar algumas de suas problemáticas.

3.2. Regionalismo: uma questão regional?

A maior parte dos autores, críticos ou ficcionistas, que tratam da temática, rejeitam o rótulo de literatura regional, como Ronaldo Correia de Brito. Natural, tendo em vista que todo rótulo é reducionista. Mas a rejeição ao termo já tem algumas décadas. Antonio Candido, em *Literatura e subdesenvolvimento* [1970] (1979), já corroborava a opinião dos autores, mas considerando a presença de uma possível dimensão regional nas obras.

Podemos partir de duas problemáticas mais imediatas sobre o assunto: a linguagem culta, canônica e a suposta inferioridade do termo, em sua oposição centro, vida urbana/campo, vida rural.

Sobre a primeira, critica-se o abismo que há entre a linguagem de um narrador culto, que fala de dentro da linguagem normativa, e o personagem: é o autor quem fala. Por mais que se use, nos autores de 30, termos ditos da região, ainda é o autor quem diz.

A segunda questão posta pelo regionalismo brasileiro põe em xeque a ideia de regional. Como diz Fischer (2008, p. 55):

[...] no final das contas, o que mesmo quer dizer “regional”? Em sentido amplo, tudo é região. A menos que se aceite como natural o critério imperialista de que há um centro e o resto que trate de ficar girando em torno, caso em que esse resto fica com a pecha de “regionalista”, ou que se use um critério fortemente consolidado, mas nem por isso menos discutível, do ponto de vista intelectual, que é aquele que opõe a cidade e sua cultura ao campo e sua cultura, caso em que o mundo rural é rebaixado ao termo “regionalista”.

Sabemos que tais questões passam por uma mudança crucial com o advento de *Grande sertão veredas* [1956] (2006), de Guimarães Rosa. A narrativa rosiana reinventa a língua dando voz ao homem comum e quebrando a hierarquia de uma fonte uníssona de poder emitida pela voz do autor. A questão, claro, não é apenas de linguagem, mas de reinscrição do homem comum, dos seus valores, do seu conhecimento, como parte contributiva da cultura de um povo. Entendendo cultura, poderíamos dizer, como entende Raymond Williams, um amplo espectro desierarquizado, em que todos os componentes participam ativamente da construção do todo.

Já a segunda problemática entra em confronto com uma visão hierarquizante que tem como base o espaço geográfico que inferioriza uns em detrimento de outros. O “sertão sem fronteiras”, de Guimarães Rosa, nega as divisões geográficas em sua hierarquização inferiorizante. Negando uma construção ideológica secular, *Grande sertão veredas* reinscreve o homem e o sertão, reorganizando o mapa em amplitude nacional e internacional.

Gilberto Freyre, no *Manifesto regionalista* [1926] (1996), já propunha uma reorganização do espaço brasileiro a partir de seus costumes regionais. Dizia Freyre que não era questão de separatismo, mas de atenção à identidade de cada região, à sua autenticidade e originalidade. Assim, as comidas feitas por negras e as casas de taipa ganham status de cultura. Um sentido de regionalidade era buscado.

As propostas de Freyre têm seu lugar na história, mas não se pode comparar com a amplitude das propostas rosianas, em que realidade e utopia se misturam. O autor confronta um estrangeirismo do qual o Brasil historicamente sempre foi refém. Confrontando tal estrangeirismo, que moldou algumas cidades, como o próprio Rio de Janeiro, as propostas de Freyre têm tons bairristas, que ainda possuem uma certa *naiveté* romântica, correndo o risco de um certo exagero de nossa parte. Na busca da construção de uma identidade brasileira, o nosso romantismo opõe-se a Portugal, mas acaba aceitando a influência dos outros países europeus, como demonstraram as já rejeitadas denominações: gerações byroniana e hugoana, que compunham os nossos manuais historicistas. O conteúdo negro, indispensável à formação da nação, é rejeitado, e o índio se torna símbolo da nação que está sendo construída. Este é inglês, francês e ainda português, um cavaleiro medieval, como descreve Alencar na narrativa de *O guarani* [1857] (1986).

As noções de autenticidade, originalidade e identidade tiveram que passar pelo crivo do Modernismo brasileiro. *Macunaíma* [1928] (1977), um dos livros ícones do momento, desafia a hierarquia, fratura a homogeneidade, reescreve uma nação: o herói sem caráter está longe dos eminentes e honrados heróis românticos; a paisagem se mistura, não só o povo, que adquiriu injustamente uma noção restrita e cerceadora, mas toda a população é repensada aos olhos da tão maligna miscigenação. O herói sem caráter brinca com o sentido de identidade fixa e imutável do Iluminismo moderno, trazendo à tona a ambiguidade e a ambivalência das tensões identitárias. O Modernismo literário questiona a Modernidade.

A mesma força questionadora se encontra nas *sugestões*, assim denomina Perrone-Moisés (1990), da Antropofagia de Oswald de Andrade. A devoração antropofágica se coloca como um ato quase intempestivo, cujas qualidades se mostram superando a ingenuidade da estética romântica. A preocupação com a nacionalidade passa, necessariamente, pela troca de substratos culturais. A abertura da devoração antropofágica se dá seletivamente, justamente o que faltou ao romantismo: uma visão crítica das relações com o outro, evitando a postura de refém do que vem de fora.

Esse cenário *avant-garde* do movimento modernista brasileiro certamente colaborou para que o regionalismo tivesse um lugar à margem no processo de desenvolvimento das mentalidades na primeira metade do século XX. Mas, de forma alguma, é seu motivo mais pungente, que se encontra mais profundo, em processos estruturantes da sociedade.

Não paradoxalmente, pois todos somos, mais ou menos, submetidos às tensões e às contradições de nossa própria época, é Mário de Andrade quem dá a sentença ao regionalismo:

Regionalismo é mate aqui, borracha ali [...] pobreza sem humildade [...] caipirismo e saudosismo, comadrismo que não sai do beco e, o que é pior, se contenta com o beco. [...] Regionalismo, esse não adiante nada nem para a consciência da nacionalidade. Antes a conspurca e depaupera-lhe estreitando por demais o campo de manifestação e, por isso, a realidade. O regionalismo é uma praga antinacional. Tão praga como imitar a música italiana ou ser influenciado pelo estilo português. (ANDRADE apud LEITE, 1994, p. 669)

De qualquer forma, Antonio Candido, em *Literatura e subdesenvolvimento* (1979), já apontava a força universal da literatura regionalista, principalmente do Regionalismo de 30. Ao contrário do romantismo, que tentou superar o atraso da terra brasileira enaltecendo suas características em um ufanismo talvez necessário para o tempo e para o projeto de construção de uma nação, mas que encobre com a força do discurso os problemas sociais, o Regionalismo de 30 finca-se justamente em tais problemas. Enquanto o mundo urbano se relaciona, cega e devotamente ou seletiva e criticamente com o poderoso estrangeiro europeu e estadunidense, o mundo rural está entregue à estruturas que marginalizam o homem do interior e o submetem a uma condição de animalização. Há, em 30, como diz Candido, uma *consciência catastrófica do atraso*, e é ela que daria a universalidade a essa literatura.

Assim, personagens como Fabiano e sua família, de *Vidas Secas* [1938] (2008), migram para um destino urbano sem garantias. Fabiano é descrito como um “judeu

errante”, ou um “vagamundo empurrado pela seca”, além das comparações constantes com os animais: “parecia um macaco”, “confundia-se com um cavalo, grudava-se nele”. A inversão dos papéis entre o homem e o animal, os homens se animalizam, os animais (representados por Baleia) se humanizam, mesmo sendo um dos tópicos mais críticos do Regionalismo de 30, submetido às teorias deterministas e freudiana, portanto, estrangeiras, reafirmam a força da narrativa ao criticar as disparidades sociais e estruturas de poder, que aparecem novamente na submissão de Fabiano ao soldado amarelo.

Raquel de Queirós, em *O quinze* [1930] (2012), apesar de uma das linhas narrativas ser de estrutura nitidamente romântica (no romance, duas histórias são contadas em paralelo), apresenta o personagem Chico Bento que sofre o processo de animalização e submissão ao poder. Na passagem mais conhecida do romance, a perda de ânimo do personagem, ao desistir de lutar pela cabra, denota a fatalidade da condição do povo: um animal sob o poder.

Apesar da universalidade possivelmente atingida, se tomarmos mais uma vez o próprio *Candido*, é só *Grande sertão veredas* que supera as problemáticas de 30. Com Guimarães Rosa, atinge-se a “universalidade da região”, diz o autor. Assim, *Grande sertão veredas* se torna um romance que supera as problemáticas próprias do regionalismo. A língua canônica do autor que se sobrepõe à voz dos personagens e à inferiorização geográfica é um elemento divisor de uma inferioridade cultural que existe de forma estruturante em nossa sociedade, e cuja gênese remete à formação da sociedade moderna. O sertão e o homem de Guimarães Rosa são de movimento ininterrupto: “Existe é homem humano. Travessia” (2006, p. 608). O caminho desse homem é de veredas que desafiam a ordem estabelecida. As veredas se fazem desafiando a ordenação planejada do jardineiro e se tornam uma rasura no projeto. A proposta estética de *Grande sertão veredas* abre caminho ao homem e ao espaço viandante, ao híbrido, ao impuro, à fratura, cujas construções identitárias se fazem em processo e em oposição à fixidez e à ordenação moderna.

Portanto, na elaboração estética de *Grande sertão veredas*, há uma proposta de congraçamento de tons utópicos. De fato, o *sertão sem fronteiras*, ou a questão das fronteiras, coloquemos dessa forma, tornou-se marca das discussões teóricas contemporâneas, tanto na luta utópica do congraçamento, em que participam, por exemplo, Guimarães Rosa e Glissant, quanto no seu oposto: as disputas pelo poder que retomam ciclicamente (lembremos a ideia de Rob Riemen) diretrizes fascistas por meio das quais a ordem e o cisma predominam nas mentalidades.

À pergunta do início do tópico: o regionalismo é uma questão regional?, *Grande sertão veredas* responde com um não. Como vimos, Antonio Candido afirma o alcance de um certo universalismo da literatura regional de 30, mas é com Guimarães Rosa que um “super-regionalismo” é atingido.

De qualquer forma, um ranço, ou bem mais que isso, permanece. Nosso papel continua sendo o de dialogar com tais romances. Os aparatos teóricos do nosso tempo permitem reler a literatura regionalista sob olhares atentos às heranças negativas das construções hierarquizantes e inferiorizantes do sentido de regional e lançam sobre o objeto novas luzes. Belmira Magalhães, por exemplo, retoma a ideia de periferia do capitalismo do Roberto Schwarz e relê *Vidas secas* sob a perspectiva das relações entre o local e o global, não no sentido de busca da nacionalidade, diz a autora, mas “como equacionamento da possibilidade do regional/nacional num mundo globalizado” (2010, p. 41).

Em *Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura* (1995), Ligia Chiappini levanta questões que discutem as principais problemáticas da temática regional. Dentre as questões que o texto como um todo levanta, a autora reafirma que o regionalismo foi um fenômeno moderno surgido dos conflitos nas relações entre a modernização, a indústria e o desenvolvimento urbano. Nesse sentido, o nosso movimento modernista, nas palavras da autora, “saudou a modernização endossando o gosto e os valores daqueles que lucravam com ela, sem atentar para as dores, desvalores e desgostos dos que com ela perdiam” (1995, p. 155). Tal disparidade criou a figura do Jeca Tatu, símbolo de negação e estigmatização do homem interiorano em prol do processo de modernização. Diz Fischer (2008, p. 59):

(...) este tornou-se o símbolo negativo por excelência de tudo o que significava atraso, do ponto de vista urbano e moderno (...) era uma espécie de praga nacional, que devia ser extirpada ou, na melhor das hipóteses, colocada de lado, para que o progresso cumprisse seu glorioso destino. E foi assim que, para atender as exigências da flamante indústria e do futuro redentor, as figuras do interiorano, do rural, do regional, foram estigmatizadas.

O regionalismo, então, retomando Chiappini, teria um conteúdo ético indispensável ao nosso processo histórico: o papel ficcional de confrontar as mentalidades fendidas e a força da estigmatização.

Aproximando solidariamente o leitor da cidade do homem pobre do campo, auxiliando-nos a vencer preconceitos, respeitar a diferença e alargar nossa

sensibilidade ao descobrir a humanidade do outro de classe e de cultura [...] humanizando o leitor e não aliená-lo em relação ao homem rural representado (1995, p. 154).

Para finalizar, tomamos nossas últimas considerações do texto da autora. Diz Chiappini que, ao contrário de uma categoria ultrapassada, o regionalismo é um fenômeno universal que liga Faulkner, Guimarães Rosa e nossos contemporâneos e que reaparece com o fenômeno da globalização. Está diretamente relacionado aos avanços do capitalismo mundial, às contradições da urbanização e à modernização do campo e da cidade, confrontando os “reacionários e os progressistas; os nostálgicos, os xenófobos, mas também os inconformados com a divisão injusta do mundo entre ricos e pobres” (1995, p. 156).

Resume a autora:

Estudar o regionalismo hoje nos leva a constatar seu **caráter universal e moderno**. Surgindo como **reação ao iluminismo e à centralização do Estado-nação**, hoje se reatualiza como **reação à chamada globalização**. (...) a dialética nos faz considerar que a questão regional e a defesa das particularidades locais hoje se recompõem, com força, quanto mais não seja como reação aos riscos de homogeneidade cultural, à destruição da natureza e às dificuldades de vida e trabalho no “**paraíso neoliberal**”. (Por isso o regionalismo literário, em muitos países, inclusive aqui, reaparece discutindo questões de **identidade** e de ecologia.) (LEITE, 1995, p. 156-157, grifos nossos)

Poderíamos expandir o tópico discutindo os pontos mais importantes da temática regional. Não é nosso objetivo. Visamos, brevemente, expor algumas de suas problemáticas que nos possibilitem não uma resposta definitiva, mas assumirmos uma posição, que antes expomos: estudamos *Galileia* como um romance de literatura contemporânea.

Tal postura não nos isenta, no estudo de *Galileia*, ou qualquer outro romance que trata a temática regional, ou apresente, como queira Candido, uma dimensão regional, de discutir problemáticas específicas do regionalismo, tratando-o simplesmente como literatura universal, também concorda Chiappini. Mas não pode, de forma alguma, se restringir ou se limitar a tais especificidades, onde correríamos o risco de mais estereotipia e inferiorização.

Galileia, portanto, é aqui tratado como romance contemporâneo, cujas problemáticas regionais ainda presentes se relacionam com a formação da sociedade moderna, com o iluminismo, com a urbanização e as questões do campo/cidade, com o desenvolvimento do capitalismo, com a formação dos Estados-nações, ou seja, o romance

deve ser lido dentro de um longo processo histórico, em que aspectos tradicionais entram em confronto com novas formas estruturais, provocando tensões, tensões trágicas, que promovem dilaceramentos identitários. O universo íntimo dos personagens e suas relações está associado ao universo macrosocial, cuja formação ambivalente produziu o refugio de nosso tempo: a grande desorientação, o estado de incerteza, a fratura, a condição de exílio e estranheza.

3.3. O narrador-personagem de *Galileia* e o espaço: breves considerações sobre sua posição no romance

Nossa abordagem prima pela relação dos aspectos macrosociais com os aspectos microsociais, na enformação da sociedade em sua relação com a literatura, como diz Antonio Candido (2010). Tomamos o espaço como traslado de conjunturas históricas, econômicas, culturais, mas também como projeção psicológica no entorno, que envolve percepções dos personagens (BRANDÃO, 2007, p. 208).

Adonias, principal personagem do romance, aproxima-se do conceito de Friedman (2002, p. 176) de narrador-protagonista. É ele que conta a história, ao contrário do narrador onisciente. Poder-se-ia atribuir uma visão limitada ao narrador-protagonista cujas percepções recebemos sobre os outros personagens e o entorno.

No entanto, esse personagem não é um personagem qualquer, mas o narrador-personagem de um romance contemporâneo, ou, poderíamos também chamar, pós-moderno. Há um deslocamento do narrador clássico ao narrador contemporâneo, ligando-o a uma época de fragmentação, que desconfia das visões totalizadoras e das explicações do universo: a nossa época, de insegurança, de dúvidas, de incertezas (LEITE, 2007, 71). Em *O espaço reconquistado* (1993), Bella Josef põe a questão da seguinte maneira:

Ao romancista das certezas, que compreendia e aceitava o universo e as razões de suas harmonias ou desarmonias, correspondendo a um mundo estável, de princípios imutáveis, sucede o romancista da indagação em face de um mundo instável, massificado, em acelerada metamorfose, cujas causas ele procura compreender. (JOSEF, 1993, p. 25)

Michel Zérafra, em *Romance e sociedade* [1971] (1974), diz que a década de 20 nasce com a dissolução do corpo social e o esmigalhamento da pessoa. Há uma recusa da realidade e um desfazer da sociedade.

Adorno, Benjamin, a Escola de Frankfurt, entre outros, relacionam o romance contemporâneo à dissolução do corpo social e ao consequente “esmigalhamento” do homem. O que daria fim ao narrador clássico, com suas certezas sobre o mundo relativamente coerente e visível, e faz surgir o narrador contemporâneo, que, a partir de sua perspectiva, olha o mundo que não compreende e do qual faz parte. Daí a incapacidade de narrar em um mundo reificado pela mercadoria, homogeneizado pela massificação e produção em série. É a voz perdida do narrador em busca de si mesmo e do outro. (LEITE, 2007, p. 74).

Mas é também, e justamente, o confronto com a postura mimética que produz as possibilidades da narrativa contemporânea:

Curiosamente, a “era da suspeita”²⁰ acaba sendo também uma “era de confiança” na capacidade de a FICÇÃO desvendar **sendas ocultas do real**, justamente assumindo essa postura radicalmente crítica em relação ao poder mimético da palavra. Assumir a subjetividade e a **precariedade das perspectivas** no enfoque do real seria talvez uma forma menos ilusória e, portanto, mais eficaz, de conhecer. (LEITE, 2007, p. 75, grifos nossos)

Em *A ambiguidade do romance* (2005), Octavio Paz fala da diferença do herói épico para o anti-herói no “novo épico”, o romance. O primeiro é o arquétipo e modelo no qual naturezas duais se embatem, mas não se imbricam. Ao contrário, no romance:

No romance não há nada semelhante. Razão e loucura em Don Quixote, vaidade e amor em Rastignac, avareza e generosidade em Benigna forma uma única teia. (...) Por isso nenhum desses personagens pode ser realmente um arquétipo, no sentido em que são Aquiles, o Cid ou Roland. Épica de heróis que raciocinam e duvidam, época de heróis duvidosos, dos quais ignoramos se são loucos ou prudentes, santos ou demônios. Muitos são céticos, outros francamente rebeldes a anti-sociais e todos em aberta ou secreta luta contra o mundo. Épica de uma **sociedade em luta consigo mesma**. (PAZ, 2005, p. 69, grifo nosso)

No texto referido, Paz discute questões de racionalidade e consciência partindo de Marx, que acreditava na conquista da consciência pelo ser humano por meio de um longo processo histórico. Mas essa conquista, para o autor, passa pela ambiguidade da racionalidade iluminista. Uma sociedade racional, diz Paz (2005, p. 67), é crítica e exame,

²⁰ A referência é ao ensaio de Nathalie Sarraute, intitulado *A era da suspeita* [1956].

e, portanto, instabilidade, mas sempre que essas marcas de liberdade surgem, o Estado não vacila em exercer a força de ordem. Ordem jardineira, diríamos. Assim, não é estranho que o homem e o personagem do romance vivam nessa *sociedade em luta consigo mesma* e buscando uma saída.

É a essa linha de desenvolvimento do romance e do personagem que se liga o narrador principal de *Galileia*, Adonias. Através de sua *precariedade* e de sua existência dentro dessa *sociedade em luta*, cabe-nos o trabalho de análise. Não é nosso objetivo discutir exílio, estranheza e tragicidade especificamente a partir do desenvolvimento do romance ou do narrador desse romance. Mas percebe-se que o processo colabora com nossas discussões sobre a condição do homem na modernidade e na contemporaneidade, que nos chega através da visão dos personagens.

A leitura dos acontecimentos em *Galileia*, das tensões, da tragicidade, da experiência do exílio e estranheza, passa pela visão de Adonias, que estabelece com o espaço ao seu redor uma relação criadora. Não apenas recebemos dele suas percepções sobre os outros personagens e o entorno, há um trabalho de cocriação, em que colaboram personagens e o espaço ao redor. O espaço, nos diz Cornelsen (2007, p. 83), também colabora com a ação.

Soma-se ao narrador de *Galileia* uma técnica teatral utilizada pelo autor. Ronaldo Correia de Brito tenta transpor para o ritmo da narrativa a técnica teatral do equilíbrio instável. É uma narrativa não confortável que tenta não deixar o leitor indiferente, criando uma tensão constante na narrativa, de acordo com o próprio autor (BRITO, 2012).

Portanto, Adonias é um narrador-personagem que, através de sua perspectiva, apresenta o mundo ao seu redor. Precário, tenso, incompleto, fraturado, em luta. Adonias transmite o mundo que o cerca, diante de configurações macrosociais que fraturam seu universo interior, possibilitando analisar representações espaciais do romance *Galileia*.

3.4. O espaço em tensão de *Galileia*

Há dois espaços no romance *Galileia* aos quais demos atenção: o espaço externo, representado pelas paisagens do sertão no caminho da viagem dos três primos, Ismael, Davi e Adonias; e o espaço interno, representado pelo interior da fazenda Galileia, suas casas, seus quartos, suas gavetas e, nosso foco, as relações dos três primos com seus familiares. Este último perpassará nosso trabalho, mas começamos a desenvolvê-lo no

último tópico do presente capítulo. Nos dedicamos, agora, aos espaços exterior e interior do romance *Galileia*.

3.4.1. O sertão ambivalente ou o *ethos* moderno de ordem e cisma no sertão de *Galileia*

“Há algum tempo dirijo o carro sozinho. Os primos subiram na carroceria da caminhoneta, expondo-se ao sol e à poeira do final de tarde, num mês de dezembro com prenúncios de chuva. **Tamanha beleza é pura armadilha**” (BRITO, 2009, p. 7, grifo nosso). É assim que Adonias começa a narrativa de sua viagem com os dois primos, Davi e Ismael. Sua referência é ao sertão dos Inhamuns, que cruzam até a chegada à fazenda do avô Raimundo Caetano, Galileia.

O sertão de Adonias é um sertão de calor enfadonho, de vegetação rasteira e seca, como a secura da pedra. “O calor me enfada. Ele vem das pedras que afloram por todos os lados, como planta rasteira. Nada lembra mais o silêncio do que a pedra, matéria-prima do sertão que percorremos em alta velocidade” (BRITO, 2009, p. 7).

O sertão de Adonias é um sertão de exílio e estranheza, ambíguo, ambivalente:

Sinto fascínio e repulsa por esse mundo sertanejo. Acho que o traio, quando faço novas escolhas. Para o avô Raimundo Caetano somos um bando de fracos, fugimos em busca das cidades como as aves de arribação voam para a África. (BRITO, 2009, p. 16)

A temática sertaneja/regionalista, como sabemos, é uma temática universal e uma das mais presentes em nossa literatura. Textos clássicos, como o de Fernando Cristóvão, *A transfiguração da realidade sertaneja e a sua passagem a mito* (2011), mostra as três figuras arquetípicas sob as quais comumente se trata o sertão: o sertão como paraíso, da beleza da terra transfigurada; o sertão como inferno, espaço realista de viandantes castigados pela seca; e o sertão como purgatório, onde a travessia pelo *homo viator* promove uma purificação em busca de uma sabedoria de vida. Aqui o sertão é penitência e reflexão. A tragédia, como se percebe, acompanha as duas últimas formas arquetípicas de lidar com o sertão, mas nem uma nem outra se faz suficiente para dialogar com as orientações de Raymond Williams. Estas necessitam, primeiramente, de uma atenção à temporalidade.

Em *O lu(g)ar dos sertões* (2009), Gilberto Mendonça Teles mapeia os sentidos que o sertão adquire ao longo do desenvolvimento de nossa literatura. Registra que já aparece, na *Carta de Caminha*, o sentido que se generalizou entre os viajantes do século XVI: a oposição ao litoral. O sertão era o lugar do índio, dos habitantes do mato, aqueles sem direito ao estatuto de homens, portanto, animais.

A dicotomia interior/litoral remonta à colonização e à gradativa construção de uma sociedade de ordem excludente e seletiva.

A palavra *sertão* tem servido, em Portugal e no Brasil, para designar o “incerto”, o “desconhecido”, o “longínquo”, o “interior”, o “inculto” (terras não cultivadas e de gente grosseira), numa perspectiva de oposição ao ponto de vista do observador, que se vê sempre no “certo”, no “conhecido”, no “próximo”, no “litoral”, no “culto”, isto é, num lugar privilegiado — na “civilização”. É uma dessas palavras que traz em si, por dentro e por fora, as marcas do processo colonizador. Ela provém de um tipo de linguagem em que o *símbolo* comandava a significação (re)produzindo-a de cima para baixo, verticalmente, sem levar em conta a linguagem do outro, do que estava sendo colonizado. Refletia na América o ponto de vista do europeu — era o seu *dito* (ou seu ditado), enquanto nas florestas, nos descampados, nas regiões tidas por inóspitas, de vegetação difícil, se ia criando a subversão de um *não-dito* nativista e sertanista que se tornou um dos mais importantes signos da cultura brasileira (...). (TELES, 2009, p. 72)

Veem-se em Teles os mesmos padrões que vimos em Judith Cortesão, Zilá Bernd e Enrique Dussel. Marca-se o exótico e o inóspito das Américas em contraposição ao ambiente familiar do europeu, sobressaindo-se sua marca etnocêntrica, que configura as relações dos países centrais e periféricos. O *encobrimento do outro* perpetua sua inferioridade e justifica seu sacrifício no processo de construção de um *ethos* europeu. Tais marcas, como vimos, tornaram-se um dos tópicos mais problemáticos do nosso regionalismo.

As oposições dicotômicas de hierarquias inferiorizantes não tiveram início na Modernidade, seja ela datada no Renascimento ou nos idos da Idade das Luzes, já o dissemos. Em *O campo e a cidade* [1973] (2011d), Raymond Williams (2011d, p. 11) expõe:

Em torno das comunidades existentes, historicamente bastante variadas, cristalizaram-se e generalizaram-se atitudes emocionais poderosas. O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. À cidade associou-se a ideia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade como lugar de barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar de atraso, ignorância e limitação. O contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais, remontam à Antiguidade clássica.

Mas é no processo de formação da modernidade que esse *ethos* seletivo e excludente toma corpo na construção do Estado-nação, nas suas diretrizes morais, na sua organização econômica, na sua crença no progresso, na sua construção como um todo.

A atenção de Williams se volta à formação do Ocidente moderno em sua totalidade, mas o autor toma o caso que lhe é próximo: a França, mas, principalmente, a Inglaterra, como foco de irradiação da indústria e suas consequências, incluindo a formação de Estados-nações que seguem o modelo do capitalismo industrial. Ali se identificam estereótipos que se encontram em nossa história, formando uma mentalidade comum. Williams (2011d, p. 67) comenta sobre certos intelectuais:

Refiro-me não apenas às pessoas que jamais conheceram o meio rural e cuja ignorância, portanto, pode ser identificada, mas também a todos aqueles que herdaram, de fontes muito diversificadas, um velho desprezo pelo camponês, o matuto, o caipira, e que, portanto, têm como moeda corrente todo um repertório acumulado de estereótipos de um meio rural distante – leite, palha, animais e bosta são as palavras-chave que rapidamente levam à paródia e ao riso. (...) Quantos foram os socialistas, por exemplo, que se recusaram a repetir a conhecida afirmação a respeito da “idiota da vida rural”?

A formação de tal mentalidade, sabemos, não se restringe àquele momento histórico. Ainda em *O campo e a cidade*, Williams (2011d, p. 456) dirá que o modelo de cidade e campo transcende ao de Estado-nação e se torna modelo do mundo, tendo em vista que as sociedades industriais, metropolitanas, tornam-se dominantes e têm os ditos países subdesenvolvidos como fornecedores de alimentos e matérias-primas.

Atualmente, as relações entre os países cada vez mais se complexificam, mas a instabilidade produzida nas estruturas parece aumentar, como diz Lipovetsky e Serroy, por uma perspectiva; e por outra, Chomsky: as estruturas se tornam globais. Comenta Ianni (1997, p. 10-11):

A nova divisão transnacional do trabalho envolve a redistribuição das empresas, corporações e conglomerados por todo o mundo. Em lugar da concentração da indústria, centros financeiros, organizações de comércio, agências de publicidade e mídia impressa e eletrônica nos países dominantes. (...) Sob todos os aspectos, a nova divisão transnacional do trabalho e produção implica outras e novas formas de organização social e técnica do trabalho, de mobilização da força de trabalho, quando se combinam trabalhadores de distintas categorias e especialidade, de modo a formar-se o trabalhador coletivo desterritorializado. Neste sentido é que o mundo parece ter-se transformado em uma imensa fábrica. Tanto que lhe cabe a metáfora de fábrica global.

A fábrica tornou-se uma das principais formas do modelo moderno, reorganizando o espaço doméstico e social. Sob a força do progresso, a industrialização, como se sabe,

aumentou a distância entre o interior e os centros urbanos, um dos motivos de toda uma literatura regionalista que trata da migração e seca em nosso país. Hoje, a fábrica transnacional do neoliberalismo estabelece relações cada vez mais ambivalentes.

O que não muda, diz ainda Williams (2011d, p. 70), é o rastro de miséria deixado pelo capital, o refugio, em que “milhares de homens nunca passaram de instrumentos” e cujas mudanças de sistemas não passaram de substituição de uma forma de domínio por outra.

Há, em *Galileia*, passagens significativas nas quais essa paisagem trágica, encontradas em romances como *Vidas secas* ou *Fogo morto*, parece se repetir. Ela é imagem do trágico, tensões estruturais em que velhas estruturas são substituídas por novas, deixando no desenvolvimento da nova ordem o seu refugio.

O sertão dos Inhamuns é um sertão esquecido, abandonado, cheio de cenas em que a depreciação do interior é vista e sentida. Ao chegarem a um boteco de beira de estrada, o cenário é retratado sem amenizações. Os zumbidos animais, o calor, a sujeira, o mormaço, os objetos gastos e desarmônicos formam um clima de abandono presente ao longo da viagem dos três primos pelo sertão dos Inhamuns.

As moscas zanzam fora de hora, despertadas pela luz. Não existe barulho mais estranho que o zumbido de moscas durante a noite. Parecem insones, sem saber o que fazem. Nem dá gosto matá-las.

O boteco não é padaria, bar ou restaurante. E é tudo isso. Um ventilador de teto gira as hastes sujas, espalhando poeira. Ainda bem que não sofremos de alegria. Nenhum de nós três, sentados em cadeiras desconfortáveis em volta da mesinha de ferro com toalha de plástico, fornecidas por uma cervejaria. Vou pedir para desligar o ventilador. Desisto. Os outros fregueses devem gostar do barulho da catraca, do vento morno circulando, mais quente agora que o tempo fechou, ameaçando chuva. (BRITO, 2009, p. 33)

Conversando com Ismael, Adonias compara o sertão à Idade Média, em oposição aos supostos bens da civilização: “- É verdade, não deboche. Boa parte da população ainda hoje vive como na Idade Média, ou feito índio, usando os descampados como privada. Civilização não existe sem saneamento. Concorda?” (BRITO, 2009, 74).

Logo em seguida, comenta com o primo sobre um episódio do passado. Adonias, que tinha sido convidado a trabalhar em Arneirós, município dos Inhamuns, explica seu motivo de desistir do convite que estava inclinado a aceitar. Voltando de Arneirós, o carro quebra e Adonias adoece:

Não havia um único arbusto que me protegesse. Tinha conhecimento de uma epidemia de meningite, e achei que me contaminara. Fantasiei sobre a morte

na estrada poeirenta. Aterrorizei-me. Por sorte, improvisaram um conserto no carro, e conseguimos chegar a Jucás. Alojaram-me numa pensão sem banheiro e sem privada no quarto. Era a melhor da cidade. Você conhece aqueles hotelzinhos baratos, as paredes sebotadas, uma rede suja em que deitaram dezenas de pessoas, e que nunca foi lavada. Não havia água para o banho, nem remédio. Da janela eu avistava o cemitério com túmulos pobres e feios. Imaginei morrer ali, ser enterrado no cemitério, no meio de defuntos anônimos. Quanto mais olhava aqueles túmulos azuis e brancos, o terror aumentava. Cadê as glórias do passado sertanejo, exaltadas por genealogistas e historiadores? Só me caberiam um cemitério insignificante, num lugar esquecido. Odiei o sertão, sua miséria e abandono. (...) Acreditei que ia morrer, e desprezei o sertão e sua gente. A febre e o delírio agravavam o meu horror. Nesse dia resolvi nunca voltar. (BRITO, 2009, 74-75)

O sertão diante de Adonias é precário de serviços médicos, com hotéis sujos, falta de água, cemitérios descuidados; sertão cujas glórias, inventadas ou verídicas, são esquecidas e cujo povo é odiado pela sua condição. Um sertão como bem conhecemos, seco como a “vida seca” do homem, retratada pelo romance de Graciliano Ramos. Mesmo a vegetação se torna motivo para depreciação do sertão: “Não havia um único arbusto que me protegesse”.

Conhecemos de perto as marcas do progresso seletivo e excludente nos interiores, nos sertões. O sertão de *Galileia* sofre as tensões das mudanças macrossociais, e as marcas identitárias sofrem o enredo trazido pelas mudanças homogeneizadoras, perdendo sua utilidade.

Ia num ônibus da Prefeitura. Eu não possuo carro. De cavalo essa juventude não aceita andar. A cidade fica para trás, o senhor passou nela, há quase duas léguas. É longe e incômodo sair de casa. Tem que estudar, é o jeito. Não existe mais roça, nem eles querem. Não existe mais gado, nem eles querem. Tem a cidade sem emprego. [...]
Agora os rapazes acham feio usar roupa de couro, botar um chapéu na cabeça. Estão no direito deles. Mudaram os tempos. Pra que serve vestir roupa de couro, botar chapéu na cabeça, se não tem boi pra correr atrás? Serve apenas pra dançar xaxado, folclore, o senhor conhece. Roupa de couro perdeu o valor porque não tem utilidade. Telefone celular tem utilidade para o senhor, pro seu trabalho. Para mim não tem, porque aqui não pega. (BRITO, 2009, p. 38-39)

Enquanto o cavalo e o chapéu de couro deixam de ser úteis, outros elementos ganham destaque no sertão de *Galileia*. Aqui a ambivalência se complexifica. O telefone celular, por pouco que funcione, e a internet, mesmo limitada, tornam-se parte do cenário. O sertão se atualiza fazendo parte da globalização. No sertão globalizado de *Galileia*, diz Sá (2011), há uma luta constante entre tradição e modernidade, modernidade entendida, no momento, em sua acepção mais comum. A presença de elementos da modernização pode fazer *Galileia* participar do discurso projetado por *Grande sertão veredas*, em que

as diferenças entre as hierarquias inferiorizantes se desfazem ou abrandam, mas há que se refletir sobre tal presença, pois, além do uso limitado dessas tecnologias, a paisagem sempre aparece diante de um narrador vacilante, que duvida e não compreende.

Ficamos em silêncio, olhando casas de luzes apagadas, com antenas parabólicas nas cumeeiras dos telhados. Eram bem poucas no planalto extenso, multiplicando-se próximo às cidades. Desejei bater à porta de uma delas, dar boa-noite às pessoas, xeretar o programa que assistiam. Não consigo imaginá-las atravessando a porta para os afazeres nos currais e roçados, depois de intoxicarem de novelas. (BRITO, 2009, p.15)

O cenário globalizado, temos que ter cuidado, está cheio de hipertrofia de inseguranças (LIPOVETSKY; SERROY, 2011). Suprime-se a fé no futuro, enaltecendo-se a fé no mercado. A globalização torna possível os constantes deslocamentos temporais e espaciais daqueles que têm poder financeiro para tal (BAUMAN, 2003). Ao contrário, fixa o homem comum, que vê o mundo através das telas e que anseia pelos bens da modernidade à custa dos riscos dos desejos do consumo.

O rapazinho do meu filho roubou o aparelho por vaidade, por luxo. E foi preso porque arrombou a loja. Desceu pelo telhado, quebrou o gesso e levou o celular mais caro. Descobriram fácil que foi ele. É uma besta, coitado, nem sabe direito o que fez. (...) – Meu filho quase se mata por nada, por esse trastezinho que até bem pouco tempo atrás nem existia pra gente. Mas agora existe, e ele desejou um. É o diabo quem inventa essas coisas, só pode ser. E também é o diabo quem tenta a gente pra querer o que não precisa. Ele aparece na televisão, ludibriando, prometendo maravilhas, mandando comprar, fazer sacrifício para possuir porcarias. A cada hora inventam uma coisa diferente. Nosso menino esqueceu a honra. Esqueceu tudo. Roubou o celular e está preso. Quando vii que não aguentava a cadeia – chamam com outro nome a prisão pra menores, mas é pior que cadeia -, quando vii que não aguentava a cadeia, tentou se enforcar. Passou uma corda no pescoço e não morreu porque os guardas chegaram a tempo. Da segunda vez, tomou água sanitária e foi internado num hospital. A mãe está com ele. Certas horas eu esqueço que é nosso filho, de tanto desgosto. Tudo por causa de uma coisinha dessas, que fala com quem a gente não vê. Deve ser o diabo quem chia no ouvido das pessoas. Só pode ser ele. E meu filho caiu na tentação. Acho bom que ele morra, que nem volte mais pra casa. Fique por lá mesmo, no meio dos que não prestam. (BRITO, 2009, p. 39-40)

O trecho no qual um personagem secundário expõe seus dramas íntimos resume a presença ambígua e trágica das tecnologias modernas no sertão. O embate da tradição com os bens da civilização sempre em progresso: “o trastezinho que nem existia”; a honra que é esquecida: é ainda nos interiores que se pode ver exemplos da importância da honra, que bem nos lembra a expressão “palavra de honra”; o processo de massificação e de construção de necessidades irreais do mercado, que prende pela ilusão da necessidade e

do pertencimento a determinados estratos sociais; a presença do “Diabo”: Estado moderno? Mercado? Classe política?, suprimindo o outro demoniacamente, no sentido que utilizamos no nosso trabalho: aniquilando, sacrificando o outro para sustentar um sistema de poder e domínio; e a desumanização do homem transformado, pelas pressões sociais, em resto, em refugio, negado por uma das principais instituições formadoras e sustentadoras do Estado moderno, a família: “Acho bom que ele morra, que nem volte mais pra casa. Fique por lá mesmo, no meio dos que não prestam”.

Nesse sentido é o sertão trágico que se sobressai. Pressões macrossociais impõem tensões advindas dos processos de mudança, processo que se dá de forma seletiva e excludente, pois a dita modernização nunca é para todos e sacrifica o homem comum, que se encontra em estado de grande desorientação.

Outra marca da depreciação da paisagem sertaneja no romance é a presença da prostituição. Obviamente a origem da prostituição não está relacionada ao Estado moderno, mas se torna uma das marcas ambíguas dessa Modernidade tendo em vista que é tida como oposta à família tradicional, mas não à ordem patriarcal, permissiva ao homem.

Mas, no nosso tempo, não são apenas “os direitos do homem” que se sobressaem, o cenário de prostituição de *Galileia* é mais complexo e trágico: os indivíduos que se prostituem são mulheres e crianças, meninas ou meninos, que remetem, apesar de pouco aparecer no romance, à realidade de tráfico sexual, um dos problemas mais terríveis da atualidade.

Em um diálogo entre Davi e Ismael, o cenário da prostituição se sobressai:

- Nem deviam chamar essa pocilga de lanchonete. Você viu? Não deu pra comer nada. A coca-cola estava quente, o sanduíche, frio. Não existem outros lugares nessas cidadezinhas, só postos de gasolina? Parece que as pessoas não têm o que fazer. Sentam em mesas, bebem cerveja, jogam totó e ouvem essa música horrível. Ainda bem que não para de chegar e sair caminhão. Quando fui ao banheiro vi dois motoristas tomando banho. Depois vi um deles entrando com um menino na boleia do carro. Devia ter uns catorze anos. Estamos na rota do gesso?

- ...

- Ah, você não sabe dessas coisas, vive fora há tempos. Nessa rota transitam caminhões e motoristas solitários, carentes de sexo. Eles passam semanas sem encontrar as esposas. Os meninos e as meninas se oferecem nos postos de gasolina. São pobres, não frequentam escola, ninguém cuida deles. Vão passar fome? O jeito é se prostituir. Fazer o quê? A grana das minas de gesso não chega à casa deles. Nem ao bolso dos caminhoneiros. Eles também são fodidos, e não sentem compaixão nenhuma. Gozam e vão embora.

- ...

- Antes, o único flagelo era a seca. Esquece!

- ...

- A rota do gesso fica em Pernambuco, e nós atravessamos o Ceará. Não faz diferença, é tudo igual: a mesma paisagem, o mesmo povo, a mesma miséria. (BRITO, 2009, p. 81-82)

Em um espaço em que “o único flagelo era a seca”, *Galileia* mostra cenários contemporâneos trágicos que não se limitam à região dos Inhamuns, mas se estende: “Não faz diferença, é tudo igual: a mesma paisagem, o mesmo povo, a mesma miséria”. É claro que o sertão é muito diverso, porém a narrativa prima pelos aspectos trágicos. Os bares, os postos de gasolina com a presença de caminhoneiros e prostituição, a secura da terra, repetem um cenário trágico que se ampliou, quando se compara à época em que o problema principal era apenas a seca, considerando que a seca nunca foi um problema apenas geográfico ou climático, mas também político.

Mas nem tudo no espaço exterior de *Galileia* é miséria e abandono, no entanto não aparecem sem ambivalência. *Galileia* trabalha a temática do feminino em oposição ao patriarcalismo como instituição. Veremos na continuidade do trabalho.

Em sua própria constituição, a dita “família nuclear burguesa”, tão atacada pela estética realista (lembramos apenas da “trilogia” do português Eça de Queirós, que abarca todos os estratos sociais, o interior e o urbano, em seu ataque à igreja e à família burguesa romântica: *O crime do Padre Amaro*, *O primo Basílio* e *Os Maias*), é ambígua em si mesma. Ela é construída nos idos da Modernidade, colocando o homem na função de provedor e a mulher na função de reprodutora, e na função irônica de “dona do lar”, esta, sem direito ao prazer sexual, enquanto o homem mantém costumes, poderíamos dizer, poligâmicos, ocultos pelas conveniências. O prazer é direito do homem e a função de provedor vem junto com o direito de mando. Essa ordem tradicional é desafiada em toda narrativa de *Galileia*:

Mulher em motocicleta carrega uma velha na garupa e tange três vacas magras. Dois mitos se desfazem diante dos meus olhos, num só instante: o vaqueiro macho, encourado, e o cavalo das histórias de heróis, quando se puxavam bois pelo rabo (BRITO, 2009, p. 8).

O preço pago ao desfazer-se do mito é o mesmo de um padrão formador. Em *Mito e realidade* [1963] (2007), Mircea Eliade diz que os mitos são modelos exemplares para uma determinada comunidade, seja uma pequena comunidade indígena, ou uma comunidade cristã global. O mito, longe de um discurso de mentiras, atribui sentido à realidade. Desfazer-se do mito masculino do vaqueiro macho não se dá, portanto, sem esforço, sem uma reorganização de mentalidades. A figura da mulher tangendo as vacas

e da velha na garupa da moto subverte os padrões femininos, tanto para uma quanto para a outra. Veremos que esse desafio se mantém ao longo da narrativa de *Galileia*.

O trecho acima também traz outra problematização do romance, a substituição dos cavalos de heróis, do tempo dos bois puxados pelo rabo, pela motocicleta, pela tecnologia. A percepção inquietante de Adonias diante da visão desmistificadora carrega as ambiguidades das dicotomias hierarquizantes que *Grande sertão veredas* colocou na ordem do tempo. O que nos leva, mais uma vez, à figura do sertão sem fronteiras, do sertão que está em toda parte, porque é parte e é o todo, em que unidade e multiplicidade estão presentes, o uno e o diverso, diria Glissant. Assim, tendo como herança a construção de Guimarães Rosa, a geografia também é posta em questão. Adonias pergunta a Ismael sobre a Noruega, país em que viveu. Ismael responde:

- A Noruega é um sertão a menos de trinta graus. As pessoas de lá também são silenciosas, hospitaleiras e falam manso. Habitaram-se aos desertos de gelo, como nós à caatinga. A comparação parece sem sentido, mas eles também olham as extensões geladas, como olhamos a pedras. A nossa pele é marcada pelo sol extremo, a deles pelo frio. Acho que as pessoas são as mesmas, em qualquer latitude. (BRITO, 2009, p. 73)

Vê-se que a relatividade da visão de Ismael desafia as dicotomias hierarquizantes que opõem centros e periferias do mundo. Sem dúvida o autor retira esse extrato da obra de Guimarães Rosa. Mas o sertão de *Grande sertão veredas*, já o dissemos, é um sertão que transita entre o desejo de se realizar e as marcas da realidade que é, daí construir uma narrativa que ressignifique as marcas da penúria e o consegue. Já *Galileia* joga com a utopia e a realidade. Em um momento, vemos um sertão similar a terras desenvolvidas como a Noruega, em outro (em muitos outros), vemos a miséria praticamente fatalista que se tornou comum no romance de 30.

Passamos pelas marcas da globalização presentes no romance: tecnologias, celulares, internet, motocicletas, mas sempre há uma defasagem em relação aos mesmos bens utilizados em ambiente urbano. O celular, por exemplo, nunca funciona.

E há que se lembrar do que hoje é muito comum, o reforço das culturas locais em resistência à força homogeneizante da globalização. Mas tal resistência aparece menos em *Galileia*, aparecem mais a perda das características identitárias e os bens da modernidade que, mais uma vez, não são para todos.

A posição da mulher que desafia o antigo mito patriarcal é o que talvez apareça de forma mais progressista, diríamos, mas não fica clara sua proeminência. Veremos uma

posição ainda oculta, resguardada, que deixa os homens em primeiro plano, mesmo vivendo uma realidade diferente na prática do dia a dia.

O espaço em *Galileia* parece questionar o projeto rosiano e problematiza nossas perguntas sobre o espaço contemporâneo. Não podemos negar as mudanças no espaço global, elas existem e são claras. Mas podemos, e é isso que fazemos, nos perguntar sobre os benefícios dessas mudanças, quem participa com o trigo e quem participa com o joio. *Galileia* mostra um espaço de injustiças que se perpetuam, em que há uma fratura humana relegada ao resto, ao refugio.

Sob uma outra perspectiva, há uma leitura muito significativa da obra de Guimarães Rosa pelo professor Willi Bolle. Em *Grande sertão.br* (2004), Bolle lê *Grande sertão veredas* como uma escrita criptografada do Brasil. Na narrativa, o suposto pacto de Riobaldo com o Diabo é comparado ao pacto que as elites brasileiras fizeram para exercer o domínio e o poder mantendo estruturas sociais e econômicas que permitem tal situação. Riobaldo, por exemplo, seria esse homem do povo, mas, ao mesmo tempo, filho de coronel. Filho bastardo, portanto, de nascimento ambíguo, vivendo em um entre-lugar, nem totalmente renegado, nem totalmente aceito, daí um homem do povo letrado, que mais tarde anseia por tornar-se dono do poder e que, para isso, faz um pacto com o Diabo, mudando sua situação de jagunço letrado para dono de terras, de onde fala ao interlocutor da cidade grande. A vida de Riobaldo é a reprodução de uma estrutura de domínio a qual, por exemplo, Paulo Freyre tentou combater quando dizia que uma educação verdadeiramente libertadora faria o dominado não querer ser dominante. Riobaldo, mesmo letrado, não saiu das estruturas de domínio.

Em um dos capítulos de título sugestivo, *A nação dilacerada*, Bolle passa por alguns dos autores e períodos mais significativos de nossa história para comprovar sua tese. As casas grandes e as senzalas, por exemplo, não seriam lugares de equilíbrio de antagonismos, como dizia Gilberto Freyre, mas de “sítios arqueológicos da história da escravidão (BOLLE, 2004, p. 283)”, em que o antagonismo senhor *versus* escravo se perpetua. Vale lembrar o que dizia Machado de Assis quando do fim da escravidão: a escravidão vai acabar, mas as estruturas sociais permanecerão as mesmas. O trabalho escravo, diz Bolle, “não é senão um dos aspectos, que abolido, se substitui por outro que continuou, com pouca diferença” (2004, p. 291).

Bolle ainda lembra a expressão de Darcy Ribeiro, *moinhos de gastar gente*, usando-a como *máquina de gastar gente*. Assim seria o Brasil ao lidar com um constante

reservatório de força de trabalho barata. Já o dissemos antes, demanda é poder de barganha.

O autor também dá um sobrevoos pela história do Brasil se perguntando sobre as relações entre o povo e a nação. *Quem é o povo? Quem é a nação?* É o título do tópico. A conclusão é que a ideia de nação sempre sobrepujou a ideia de povo. O discurso político mantém-se como mecanismo de manipulação e controle da grande massa desordenada e inculta. A conclusão fala-nos de perto. Sobre o *pacto social*, diz:

[...] “tarefa trágica de toda democracia burguesa: a incorporação das massas populares ao processo político”²¹. O equacionamento retórico entre “povo” e “nação” e sua separação na prática, são constituintes do moderno Estado burguês. Trata-se de uma igualdade falaciosa (...). Guimarães Rosa, ao encenar o pacto com o Diabo, representa a natureza diabólica do Estado burguês (...). A igualdade é revelada como uma máscara do Estado burguês, que entende a democracia como um pacto de sujeição por parte das classes subalternas. Os donos do poder jogam com a incongruência entre “povo” e nação”, ou seja, com a nação dilacerada, para administrar os conflitos. A constituição do estado democrático burguês é, no sentido literal da palavra, uma *ficção fundadora*. (BOLLE, 2004, p. 372-373)

A construção de Brasília seria um exemplo crucial dessa estrutura demoníaca. Ainda é Bolle que fala (2004, p. 369). Oligarquia agrária e capital industrial chamam para a construção da “cidade do povo”. Mas, ao final, esses migrantes, em grande parte nordestinos, são excluídos dos espaços geográficos construídos com elementos de desenvolvimento, de progresso. Lembremos que Brasília é um marco da arquitetura moderna. Seja nas construções de caráter especificamente político ou nas habitações de moradia, o povo é relegado à margem, aos subúrbios desordenados, que crescem sem apoio governamental. As divisões permanecem.

Os antagonismos campo, cidade; litoral, interior; cidade, sertão; civilização, barbárie; cosmopolita e caipira, etc. são exemplos da ordem e do cisma na construção do Estado moderno. Tais antagonismos não podem ser postos em simples oposições, eles se correspondem dialeticamente, mas se perpetuam dicotômicos nas mentalidades e nas práticas.

²¹ A referência é a Francisco Weffort: *O populismo na política brasileira*.

O espaço ambivalente do sertão de *Galileia* tem aí sua origem. O sertão de Adonias, então, é essa armadilha que chama por compartilhamento, mas engana com secção e inferiorização, relegando o homem comum à margem, ao refugio.

Já próximo do fim da narrativa, em caminho de retorno para casa em Recife, Adonias reflete nostalgicamente sobre o sertão, em um misto de tom romantizado e conhecimento histórico.

O sertão é o Brasil profundo, misterioso, como o oceano que os argonautas temiam navegar. Chega-se a ele acompanhando o curso dos rios, perdendo a memória do litoral. Os ingleses chamam-no *backlands*, terras de trás. (...) O sertão é anterior ao descobrimento. Já se fundara em Creta, no culto ao touro e na arte de domar a rês. Também se fizera sentir na Arábia das Mil e Uma Noites e em Israel, com o legado da Escritura Sagrada. O Oriente e o Ocidente se juntaram nos desertos de cá. Mouros e judeus mesclados na Ibéria continuaram se misturando com outras raças de gente, gerando a estirpe sertaneja. (BRITO, 2009, p. 225)

Aqui a geografia da memória de Adonias o torna quase um sertão-símbolo, em que as possibilidades comparativas se unem ao sertão rosiano, pois as possibilidades do sertão de Guimarães Rosa não apontam só para frente, mas também para o passado, e revisam as construções dicotômicas e inferiorizantes do nosso processo histórico.

3.4.2. O espaço interior de *Galileia*: a fazenda, a casa e a família

A chegada à fazenda Galileia, na visão de Adonias, é um momento de apreensão para os três personagens: “Passageiro, estamos de partida para o inferno” (BRITO, 2009, p. 19). Assim é anunciada a fazenda, em uma referência direta à obra do dramaturgo português Gil Vicente:

- Aonde vamos? – gritei acima de todos os ruídos. Ninguém me respondeu naquele carro. As vozes pareciam vir de uma barca, dos tenebrosos autos medievais:
- Ao inferno! Ao inferno!
Ao inferno. (BRITO, 2009, p. 20).

O interior de *Galileia* tem dois principais espaços: a fazenda como um todo e a casa do avô Raimundo Caetano. Outras três casas, a de Natan, Josafá e Salomão, filhos do patriarca, foram edificadas dentro da fazenda e também são espaços interiores que guardam as tensões de *Galileia*. Mas, sem dúvida, a casa de Raimundo Caetano é central.

Já a fazenda, como um todo, pode assumir, por vezes, as mesmas tensões presentes na casa. Diz Bachelard (2008, p. 23) que a casa é um espaço privilegiado para estudos dos interiores e que, na busca dos valores da intimidade, ela nos permite isolar uma essência íntima. A casa é lugar de felicidade, segurança, é o “não eu que protege o eu” (BACHELARD, 2008, p. 24), tudo o que ela *não é* para os três primos, com exceção, em parte, de Ismael, como veremos no capítulo seguinte. A casa, na narrativa contemporânea, diz Ávila (1997), é o lugar da falta e da perda que, sob a crise da modernidade, produz situação de estranheza. Citando Adorno, a autora diz: “morar é algo que não é mais possível” (1997, p. 147).

A chegada à Galileia é assim descrita:

Pulamos a caminhoneta, os três ao mesmo tempo. Parecemos bailarinas de nado sincronizado: batidas do coração marcam nosso ritmo, direita, esquerda, direita, esquerda. Pisamos o chão de cascalhos, contemplamos a paisagem, sacudimos a poeira do enfado e nos dirigimos para a casa de Raimundo Caetano. Ninguém corre ao nosso encontro, nem Aleph, o cão do avô. A bagagem continua no carro, estamos de passagem. Transponho a porta, avisto as primeiras pessoas na sala, desejo recuar mais uma vez. Retrocedo ao ponto de onde não deveria ter saído: Recife, Joana, as crianças.

O tio mira de longe, de uma janela no paiol da casa. Afia as garras, prepara o voo. O sol refletido nos seus olhos queima. Esmerilham as facas da Galileia, como nas vésperas de festa. Sangravam carneiros e novilhos. **Qual de nós será o sacrificado?** Que não seja eu, penso quando entro na sala. Busco distinguir as pessoas, respondo aos cumprimentos.

- Bom dia!

- Olha quem chegou!

As bênçãos tomadas, os apertos de mãos, os raros beijos. Sou o primeiro da fila, o mais destemido. Defendo-me de olhares que tentam adivinhar-me. Mantenho o corpo em guarda, não relaxo um único músculo. Logo desistem de mim e aclamam Davi. Ele aceita os afagos, entrega-se sem resistência. Minguadas carícias, uns dedos que tocam os cachos dos cabelos, outra mão que arruma o colarinho da camisa, um tio que envolve a cintura do primo com o braço. Todos amam Davi. Resta Ismael, no limiar da porta. Apenas o avô se mostra ansioso por abraçá-lo. E é para ele que Ismael corre. Atravessa pelo meio dos vendilhões do templo, não escuta protestos, nem reclamações. Retorna depois de anos, sem louros nem triunfos.

- A bênção, avô!

- Ismael! Foi preciso que anunciassem minha morte pra você voltar aqui.

Ismael se ajoelha e beija a mão de Raimundo Caetano. O avô cheira a carniça, deixaram que ele apodrecesse. Baixo a cabeça envergonhado. (BRITO, 2009, p. 91-92, grifo nosso)

A chegada à fazenda é descrita cheia de receios por parte de Adonias e dos primos. Adonias faz questão de imprimir transitoriedade ao momento: “A bagagem continua no carro, estamos de passagem”, e de se referir, o que faz constantemente, a sua família em Recife, em uma tentativa constante de deslocar-se de onde está, posicionando-o em um entre-lugar sem mobilidade. Na visão de Adonias, eles três são caça para aves de rapina,

representada pelo tio. Na entrada, Adonias se mantém em postura de defesa. Davi é ternamente recebido e Ismael, olhado de soslaio, querido apenas pelo avô. Veremos os desdobramentos dessas relações no capítulo posterior.

Dois aspectos se sobressaem no trecho: a comparação dos primos com carneiros e novilhos sacrificados e o estado de moribundo do patriarca, Raimundo Caetano. No primeiro, lembramos que os personagens são representações dos sacrificados, da experiência de exílio e estranheza que relega uma fatura dos seres humanos ao refugio. Aqui vale lembrar Guiddens (2002, p. 9):

A modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência. A modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e portanto com o eu.

O segundo aspecto retoma a relação que se faz no romance do estado do patriarca ao estado da fazenda. Em um momento anterior, a narrativa diz: “A Galileia reflete a doença do avô. A mesma infecção que destrói sua carne parece arruinar a terra. O mato invade as plantações, as cercas e os currais tombam” (BRITO, 2009, p. 112). A fazenda Galileia aparece com a mesma ambiguidade do sertão dos Inhamuns. Há referências à presença dos elementos tecnológicos, mas não apenas em defasagem com a urbanidade. Davi pergunta a Ismael:

- Já acessa internet na fazenda?
 - Claro que não – responde Ismael, mesmo sem saber de certeza, porque há anos não mora na Galileia. – Aquilo lá não é Miami. Tem energia elétrica e já está muito bom. Você pode assistir ao Big Brother, ou ir pra cidade, se quiser navegar. – Não gosto de ficar sem internet. Agora sou eu que não quero voltar. (BRITO, 2009, p. 33-34)

A ruína, o abandono é o estado da fazenda:

Elias esqueceu de mencionar tio Josafá e nossas tias. Também não teve coragem de dizer que o pai dele é um péssimo administrador de terras, que deixou a Galileia arruinar-se. Nem se refere ao avô, como se ele já tivesse morrido (BRITO, 2009, p. 114).

A fazenda Galileia é latifúndio improdutivo:

- Apesar das divisões a cada morte de um patriarca, ela continua extensa como se crescesse em vez de minguar. Latifúndio improdutivo, e nada lembra os inventários do passado, com até doze mil cabeças de bois e vacas.
- Os tempos são outros – diz Raimundo Caetano, - A terra perdeu a sustância. De onde se tira e nunca bota, acaba. (BRITO, 2009, p. 54)

As marcas do progresso moderno estão nas ruínas da fazenda Galileia. Aqui repete-se o cenário dos Inhamuns. A tragédia acontece nas mudanças de processos estruturais que criam tensões. O processo é seletivo e excludente, como a globalização homogeneizante também o é. A revolta do tio Salomão, tido por Adonias como xenófobo, pode ser inserida nesse cenário globalizante e dominador.

- O besouro acabou com o sonho de prosperidade do Nordeste – Elias comenta.
- Pior que praga do Egito.
- Não entendo como pôde acontecer. Tio Salomão jura que os culpados são americanos. Eles temiam nossa concorrência e trouxeram o besouro pra destruir os algodoads. Quando olhava a destruição o tio gritava pra todo mundo que foram os americanos. Ele inventa teorias conspiratórias e ninguém o convence do contrário. Jura que os ingleses roubaram as sementes das seringueiras da Amazônia e plantaram na África. (BRITO, 2009, p. 113)

As acusações não fundamentadas do tio Salomão remete-nos ao já conhecido neocolonialismo norte americano, seja através de suas intervenções políticas ou de seu domínio cultural.

A casa de Raimundo Caetano, lembremos, a principal edificação da fazenda, é erguida com arquitetura colonial, na sua planta e na organização hierárquica.

A casa de Raimundo Caetano na fazenda Galileia negava os conceitos de uma arquitetura funcional; **seguia o modelo trazido pelos colonizadores**, repetido ao longo dos anos. O pé-direito ultrapassava oito metros, permitia que o ar quente circulasse e a sujeira cobrisse o telhado, formando novelos de pucumã que ninguém conseguia remover por conta da altura. Orientada pela moral de um tempo em que mandavam os homens, a sala de visitas abria-se para fora e fechava-se para o interior, onde as mulheres recolhiam-se nos trabalhos domésticos, ou em quartos escuros e sem atrativos. (...)

Quando restaram na casa apenas Raimundo Caetano, a avó Raquel, Tereza Araújo e os dois rapazes Esaú e Jacó, ela entrou em decadência, ameaçando ruir sobre os donos. Os filhos, netos, bisnetos, parentes e agregados retornavam apenas nas festas do padroeiro, aniversários e férias. Os avós já não sobreviviam dos plantios e dos rebanhos. O principal sustento vinha de um fabrico de redes artesanais, empregando mulheres na manufatura de punhos, cordões, varandas de crochê e bordados. Os quartos de dormir, as salas de estar e os terraços da casa foram ocupados por máquinas de costura e fiação. As mulheres romperam as prisões simbólicas, saíram para o mundo, quebraram as paredes do gineceu e as portas que as isolavam no claustro sombrio. Os tempos eram outros, homens e mulheres se ocupavam dos mesmos afazeres, invertia-se a ordem patriarcal. (BRITO, 2009, p. 59-60).

O modelo que sobrevive no tempo *pós-colonial* é o próprio modelo colonial. Aqui a moral patriarcal do processo colonizador e da formação da Modernidade se mantém. O patriarcalismo está na estrutura física da casa e na disposição hierárquica que acolhe cada um em seu devido lugar. A sala de visitas, lugar onde são bem recebidos e servidos os de fora, opõe-se aos quartos, que se orientam para o interior, fechados e reclusos, o lugar onde deveriam ficar as mulheres. A ironia da dona do lar se desfaz. Há uma prisão concreta e simbólica que mantém a mulher em reclusão. Na reclusão, as mulheres encontram sua função social e institucional: cuidar da casa ou, diríamos, trabalhar na labuta diária da organização de uma casa; e reproduzir. Na reclusão também não se mostram os atrativos físicos que devem ser posse de uma única pessoa, o esposo. A consequente culpa da mulher, caso essa interdição seja violada, tem seu espaço garantido nas discussões do nosso tempo. Esse foi o modelo construído no desenvolvimento da era moderna:

A predominância da estrutura nuclear surge com a era industrial e atinge seu pico na década de 1950. A família consistia numa unidade familiar composta de pai e mãe, chefiada por um homem provedor e apoiada por sua esposa dona-de-casa em tempo integral, que se dedicava à administração do lar, à criação dos filhos e ao cuidado dos idosos. Muitos percebem equivocadamente este modelo como uma instituição essencial, e atualmente em risco, quando ela era na verdade própria do seu tempo. (WALSH, 2005, p. 26)

Como já vimos, características emancipatórias se apresentam na narrativa de *Galileia*. As mulheres quebram as “prisões simbólicas” firmadas com a formação da Modernidade. Para o narrador, inclusive, “inverte-se a ordem patriarcal”. O sustento da família é feito pelas mulheres, que vendem produtos originalmente associados ao próprio trabalho do lar: “manufatura de punhos, cordões, varandas de crochê e bordados”. A estrutura antiga, plantios e rebanhos não sustentam mais a casa. Estruturas novas substituem as antigas, produzindo tensões. Progresso, patriarcalismo e feminismo dialogam na narrativa.

A organização interna da casa de Raimundo Caetano também permite outra atenção. Quartos de dormir, que antes eram ambientes da reclusão, tornam-se ambientes de produção: “quartos de dormir, as salas de estar e os terraços da casa foram ocupados por máquinas de costura e fiação”. Logo adiante se diz: “Raimundo cuidava de plantios e rebanhos, e Raquel de queijos e redes. A casa esvaziada de seis filhos tornou-se uma **fábrica**” (BRITO, 2009, p. 60, grifo nosso).

A emancipação feminina no romance é obrigada a dialogar com a estrutura econômica moderna, industrial. Mesmo com a emancipação proposta pelo romance, todos estão submetidos à mesma estrutura. Como a ordem ainda é patriarcal, as mulheres vivem uma emancipação relativa. Sabe-se que elas agora são o sustento da casa, mas os homens ainda são postos em seus lugares proeminentes de patriarcas. O resultado é que a ordem se mantém com silêncios, com não-ditos que provocam tensões, que não se limitam às questões econômicas. Raimundo Caetano, por exemplo, trai a esposa Raquel com Tereza Araújo, enteada. Melhor dizendo, ele a substitui depois que Raquel adquire eczemas após a primeira gravidez.

Os silêncios, diz Walsh (2005, p. 104-105), transmitem mensagens. Espera-se o cumprimento dos papéis familiares, mas a estrutura corrompida não permite o cumprimento de tais papéis. Há tensões advindas dos papéis formulados pela modernidade e há tensões no confronto desses papéis, pois uma nova forma resiliente de lidar com as mudanças não é encontrada. *Galileia* apresenta uma narrativa cheia de silêncios nas relações de todos os familiares: “As casas nunca expõem as entranhas. É preciso botá-las abaixo, arar o terreno onde se erguiam e salgá-lo. Talvez desse modo se afugentem os segredos, os crimes velados ao longo dos anos” (BRITO, 2009, p. 181).

As tensões nas relações familiares são constitutivas da narrativa de *Galileia* e nos espaços onde transitam os três personagens principais. Transitando nesses espaços, suas experiências são antirresilientes, exiladas e estranhadas.

Nas eras anteriores, a família havia desempenhado uma vasta série de funções econômicas, educacionais, sociais e religiosas interligadas com a comunidade mais ampla. A família nuclear moderna, adequando-se ao etos ressurgente do indivíduo empedernido, foi destinada a ser autoconfiante dentro dos limites de sua cerca de estacas brancas. Tornou-se um sistema rígido, fechado, isolado da família ampliada e das conexões comunitárias – fontes relacionais de resiliência e adaptabilidade. Também perdeu a flexibilidade e a diversidade que permitiam às famílias se expandir ou se reconfigurar segundo a necessidade. (WALSH, 2005, p. 27)

Empedernidas, fixas, isoladas, fechadas, a família nuclear moderna cria sua confiança sob bases falsas, incompletas. Perdeu a flexibilidade característica de comunidades e não aceita, em sua rigidez, as mudanças promovidas por lutas de resistência a seu modelo, no qual os papéis e lugares sociais são subvertidos. A família pode ser o centro irradiador de possibilidades, mas se reduz a cercear em prol de modelos bem definidos dentro de padrões previamente escolhidos. O resultado é que o indivíduo de possibilidades se retrai e a ambivalência crônica advinda das tensões irresolvíveis

parece se fixar. O “etos do indivíduo empedernido” bloqueia a capacidade de resiliência, a condição de exílio e estranheza predomina.

A família de Raimundo Caetano, fechada no espaço de memória coletiva, não permite que seus indivíduos alcem voos mais altos. Estão presos ao espaço que criaram:

A estabilidade da habitação e sua aparência interior não deixam de impor ao grupo a imagem pacificante de sua continuidade. (...) O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este passa ao primeiro plano da ideia que tem de si mesmo. Essa imagem penetra em todos os elementos de sua consciência, deixa mais lenta e regula sua evolução. Não é o indivíduo isolado, é o indivíduo enquanto membro do grupo (...) o local recebeu a marca do grupo, e vice-versa. (HALBWACHS, 2006, p. 159)

Não à toa, as relações predominantes são angustiosas, cheias de ansiedades e receios, ao ponto de Adonias se perguntar, vimos acima, “qual de nós será sacrificado?” A família de *Galileia* é instituição moderna, que reproduz a ordem criada com o desenvolvimento do Estado-nação, com a formação da sociedade burguesa e o desenvolvimento da industrialização. Sofre os abalos das mudanças globais. Transitando em um mesmo espaço carregado de significados congelados na memória coletiva, de segredos e de ligações com o exterior vivido ou projetado, o espaço interior de *Galileia*, portanto, é o espaço da *falta* e da *perda*, produtor de exílio, de estranheza, lugar em que os três personagens transitam em percursos antirresilientes, ambivalentemente crônicos, de exílio e tensão.

O próximo capítulo é dedicado ao percurso dos três personagens principais, no seu “percurso sacrificial”, de seres à margem, transitando sem pertencimento, fraturados, dentro de um mundo em luta, percurso de exilados e estranhos.

CAPÍTULO IV

A EXPERIÊNCIA DE EXÍLIO E ESTRANHEZA DE ISMAEL, DAVI E ADONIAS EM SEUS RETORNOS MIGRANTES: UMA VIAGEM AO DESERTO INTERIOR DE *GALILEIA*

Ao ser que viaja, dizem as simbologias: provações, obstáculos, dragões, serpentes, decepções, mas o pote de ouro no final. Uma das funções constantes dos estudos de Vladimir Propp (2006), a viagem, sempre ocorre ao homem. Quão mais importante, mais significativa o que ela traz consigo: a transfiguração.

Para Campbell (2007), a partida do herói é um chamado à aventura. O caminho de provas é um processo iniciatório que o leva a ultrapassar velhos conceitos, padrões que já não servem, caminho da reconciliação com o pai e as consequentes apoteose e benção.

A viagem é o caminho necessário para a transfiguração do herói. Ela não precisa terminar bem, pode ser uma completa decepção, ainda assim traz o pote de ouro mais importante, dizem os mitos celtas: aprendizado (MAY, 2002).

O homem só pode conhecer a si mesmo e ao outro plenamente se ele viaja. Até mesmo o ato reflexivo é uma “viagem” constante do familiar ao estranho. A reflexão implica uma saída do si mesmo para ver com mais clareza, como quem, em ato científico e objetivo, põe-se diante do espelho. O movimento reflexivo que leva ao conhecimento segue esse mesmo caminho da familiaridade à estranheza. O duplo falará de mim talvez não mais claramente, mas sem dúvida possibilitará esse encontro comigo mesmo, se eu tiver a coragem de conhecê-lo. Um enfrentamento de tantas e tantas histórias: “Talvez todos os dragões de nossa vida sejam princesas que aguardam apenas o momento de nos ver um dia belos e corajosos”, diz Rilke (2000, p. 68) em seu misticismo lítero-poético.

Mas o refugio não espera a magia da transfiguração se consolidar. Não espera a roda das encarnações fazer seu trabalho de purificação, transformando o ódio de inimigos em força congregadora. O refugio morre todos os dias. No ciclo da transfiguração, a única “magia” que lhe é concedida é o lugar do sacrificado. São os *anawim*, os marginalizados, os utilizados, os alijados e aleijados em sua humanidade. Aqueles que têm seu nome destituído, sua maior marca de individualidade, como o chicote que bate até seu nome virar: servo, escravo. Ele torna-se inominável. Perde o direito do ser e ganha a

animalidade. Com sua tesoura de poda, a Modernidade coloca os estranhos e exilados no canto. Não há para eles lugar. A experiência do não pertencer de nosso tempo é também a experiência de transformar supostos lugares de pertença em provisórios, mas cheios da ilusão de pertencer. A viagem mítica, para o refugio, não lhe conduz a parte alguma.

É lícito que nosso tempo reviva o homem errante e o resgate em sua virtuosa natureza, mas o mel não é para todos, nem mesmo para a maioria. Ianni (2003, p. 13) dirá que o homem que viaja quebra fronteiras, acolhe o estranho, dolorosa ou pacificamente, reorganiza suas dimensões geográficas e psíquicas. Seja por força ou pela naturalidade dos contatos humanos, o viajante “perde e se encontra”, “se reafirma e modifica”, se transfigura de tal modo que “aquele que parte não é nunca o mesmo que regressa”.

Mesmo diante dessa, digamos, transfiguração dentro da realidade imediata, qual o tempo de fazer justiça ao refugio? O que esperar a mais além dos séculos e séculos em que a “moral da cruz para os outros” legitima o domínio e exploração de milhões de homens? Sabemos que a resposta está para além da simples utopia.

O problema do exílio e estranheza requestiona todas as fronteiras do globo. Por isso, nossa perspectiva parte do macrossocial. Concomitantemente, sofre-o o homem mais simples em seu cotidiano banal. Em um mundo de tráfico sexual, guerras interétnicas e econômicas que mantêm a brutalidade do colonialismo e do imperialismo de outrora, teríamos exemplos supostamente mais contundentes da problemática, mas escolhemos a face em que o trágico se manifesta minando o ser. O percurso de Adonias se apresenta como alegoria da tragédia de nosso tempo. Tudo passa por sua perspectiva angustiada, por sua sensação e deslocamento. Dos temas mais sutis aos mais visíveis há sempre uma incompletude que resiste à quietude do bem estar e do pertencer.

Davi, como Ismael, vive fora do país, mas suas questões envolvem o estupro do passado que o marca decisivamente. Assim, aos nossos olhos, as perguntas se sobressaem: o estupro, talvez com possíveis motivações étnicas, causou-lhe recalque? Ou o desprezo que Davi demonstra por sua família é simplesmente elemento de sua índole? Cabe-nos a investigação.

Já com Ismael, parte das problemáticas mais visíveis são postas na mesa das negociações. É com ele que Adonias mais estabelece diálogo e é a partir de suas histórias, de seus prazeres e confrontos, da narração de suas experiências e de suas percepções dos acontecimentos ao seu redor e do mundo que iniciamos a análise deste capítulo. Ismael, o proscrito.

4.1. Ismael: o proscrito estigmatizado ou a caminho da reconciliação rejeitada

A narrativa de *Galileia* se inicia já em plena viagem dos primos: Ismael, seu meio irmão Davi, e Adonias, retornando à fazenda Galileia em virtude do aniversário do avô Raimundo Caetano. Já nas primeiras linhas, Adonias resume o que se confirma ao longo da narrativa do romance. Utilizando-se de marcas da tragédia grega, dá o tom da narrativa e apresenta seus principais personagens em confronto:

Penso em voltar para o Recife, obedecendo a pressentimentos de desgraça, receios que me invadem em todas reuniões de família. Davi e Ismael consultam-me com os olhos; temem que eu desista da viagem. Não dependem de mim para continuar, mas sou eu que intervenho nas disputas entre eles, desde quando tocávamos rebanhos de carneiros e feri o calcanhar, numa tarde como essa. (BRITO, 2009, p. 7)

A desgraça trágica, os receios familiares que resgatam o tema da maldição familiar na tragédia, as disputas entre os primos, a marca de Édipo no calcanhar. A primeira impressão se confirma ao longo de toda narrativa: um relato de tom trágico. Mas, como já vimos, o tom torna-se esteio da problemática mais significativa do livro: a situação de não pertencimento, de acordo com as palavras do próprio autor; a experiência de exílio e estranheza, como tratamos. O primeiro personagem apresentado sob essas condições em suas problemáticas é Ismael, o proscrito.

A narrativa de *Galileia* retoma tanto elementos gregos quanto judaicos. Os nomes dos filhos e netos do avô Raimundo são todos retirados da narrativa religiosa. Assim, Ismael já se apresenta ao leitor como esse personagem de nascimento bastardo e desterrado por seu pai. E é esse seu primeiro estigma recebido na história. Estigmatizado para o leitor e para sua família.

Em um dos momentos em que a referência judaica aparece na narrativa, o proscrito é anunciado pela força da profecia:

No meu ouvido ressoa a voz de um antigo profeta, voz solene como a de todos que nascemos por aqui. Vá, Ismael, nos guie! Santificado seja teu nome. Um anjo do Senhor virá em teu socorro. O filho da escrava não será desamparado, uma fonte jorrará no deserto. Do proscrito também nascerá uma grande nação. (BRITO, 2009, p. 42)

Mas a profecia, dentro da narrativa, está para além, para o horizonte inalcançável, como a maioria das profecias, quase irmã do impossível. Ismael é o bastardo indesejável.

O tema do bastardo, ou do órfão, sabemos, é recorrente na literatura, nos mitos, nos contos populares. Dos antigos Moisés, Cristo, Rômulo e Remo, Rei Arthur, ao paradigmático *Oliver Twist*, de Dickens, cuja situação de precariedade está relacionada à sociedade inglesa da época, aos protagonistas contemporâneos, como Luke Skywalker, Harry Potter, Peter Parker, como defende Cardoso (2006), ou mesmo, Riobaldo; todos compartilham uma simbologia. Importa menos as especificidades que nos dão as semelhanças e diferenças do órfão e do bastardo, importa mais que são seres de *nascimento diferenciado*. E é esse ser de nascimento diferenciado que, dentro das histórias míticas, torna-se o herói que traz a redenção, a conciliação final. Todos eles compartilham a natureza do exílio e estranheza. São seres que são obrigados a sair do ambiente bem controlado da normalidade, são desterrados de certa forma, e são obrigados a criar algo novo, talvez único, e que adquirem em seu percurso uma visão diferenciada, mais esclarecida, que só o olhar de fora do excluído pode alcançar, passando durante o processo pela rejeição que é dada ao marginal, ao estranho: aquele que olhamos inquietantemente como nosso semelhante e *não o reconhecemos*. Há uma potência subversiva no estranho que se orienta à reorganização do mundo.

Por isso, Ismael é o único dos três primos que anseia por ficar na Galileia e o único que tem uma relação de afeto e proximidade com o avô Raimundo Caetano, cujo nome de origem germânica, *Ragnemundus*, significa sábio protetor. A proteção de Raimundo permite a Ismael fazer parte da família, mesmo forçadamente. A presença de Ismael dá à família a possibilidade resiliente da congregação, de reconhecimento das diferenças e do abraço do mesmo na libertação das tensões advindas da rigidez excludente da Modernidade, ordem e exclusão. Ismael vai ao encontro da sabedoria! Como Raimundo, naquele universo micro, também pode representar o mundo, resolver as problemáticas que Ismael traz, corresponderia a resolver as tensões em âmbito mundial. Projeto sem dúvida utópico, no entanto, toda utopia é sugestão de algo para além da condição ultrapassada que uma determinada situação tenha se firmado.

Mas a narrativa trágica consolida a rejeição, a marginalização, a estigmatização de Ismael. O personagem é, dos três primos, o único que toma uma atitude resiliente. Ele quer estar na Galileia, estar perto do avô, ser filho do pai, mas, estigmatizado, só encontra a rejeição. Não importa o quanto Ismael deseje estar na Galileia, estar com o avô Raimundo Caetano e fazer parte da família, ele é sempre o bastardo que incomoda. Já vimos em outro momento do presente texto, quando citamos a chegada dos três primos à casa de Raimundo Caetano (BRITO, 2009, p. 92). Ismael é aquele que recebe “os

protestos” da família pelo simples fato de estar presente. É aquele que causa rebuliço: “sempre que Ismael aparecia era um tumulto, um rebuliço nas pessoas” (BRITO, 2009, p. 155). Tomando a máxima de Bhabha, “o mundo na casa”, Ismael vive as tensões da família tradicional moderna com seu *ethos* de ordem e exclusão, construções e legitimações da Modernidade, onde o bastardo é o pária em exílio e estranheza.

4.1.1. Origens de Ismael: a autoconstrução da ambivalência

Ismael é filho de Natan, o filho de Raimundo Caetano que se dedicou ao comércio de peles viajando pelo Ceará, Piauí e Maranhão. Foi no Maranhão que conheceu a índia de origem kanela, Maria Rodrigues, e teve relações com ela sempre que ia em viagem a trabalho. Desde antes de nascido, Ismael é rejeitado pelo pai e o proscrito já ganha sua primeira marca de estigmatização, comum, por sinal, que desafia os discursos de pureza racial que estão presente nas ciências do século XIX, tendo Gobineau como um de seus representantes. Estigmatização tão comum que se torna naturalizada. É justamente tal naturalização que faz com que sua situação seja tão injusta e nefasta. A naturalização cerceia o incriminado, o julga sem defesa, o condena sem apelação. E pior, como ela faz parte de uma construção social, há a oportunidade de conscientização e subversão dessa construção nefasta, mas não é o que ocorre, nem o que predomina. Ismael é *mestiço*:

Numa ida ao Maranhão, Natan encontrou Maria Rodrigues barriguda. Ela tentara todas as ervas abortivas que as mulheres do seu povo conheciam, mas a criança fizera questão de vingar. Natan não reconheceu a paternidade do **mestiço** alegando que Maria deitava com qualquer um que lhe pagasse uma dose de cachaça ou uma cuia de farinha. Manteve o comércio em Barra do Corda, porém nunca voltou a procurá-la. Avistou o filho descalço e nu, brincando com os outros meninos da tribo, e nada dentro dele se comoveu. (BRITO, 2009, p. 94-95, grifo nosso)

Além do discurso excludente e inferiorizante da pureza racial, deparamos com o patriarcalismo de Natan rejeitando a paternidade de Ismael, Maria Rodrigues “deitava com qualquer um”. Ainda assim o irmão Josafá, que estava com Natan em uma de suas viagens, trouxe ao avô a notícia da existência de Ismael. A contragosto da esposa, que foi marcada pela traição do marido com a enteada Teresa Araújo, de cujos filhos ele se livrou, Raimundo Caetano adotou Ismael.

Maria Raquel bateu o pé e ameaçou sair de casa se trouxessem o bastardinho kanela para viver debaixo do mesmo teto que ela vivia. Raimundo Caetano esperou dois anos, mas um dia ausentou-se por três semanas, retornando com um menino magricela e malvestido. Era Ismael. Ele mesmo escolhera o nome, e o registrara como seu filho legítimo e de Maria Rodrigues. A partir daquele dia Ismael tornou-se filho do avô, irmão do pai, e nosso tio por direito. Natan, que não suportava ver-se repetido de maneira tão fiel, passou a odiar o filho e a persegui-lo todos os dias em que habitou a Galileia. (BRITO, 2009, p. 95)

Vê-se em Natan a estranheza para consigo mesmo. É naquilo que nos reconhecemos que encontramos a rejeição. Um reconhecimento não consciente, que se transforma em rejeição, tema corriqueiro na psicologia que Kristeva trabalha com o apoio d' *O estranho*, de Freud. Aqui o estranho dá a medida do que somos, e, como não conseguimos nos olhar completamente, a face do outro deve ser posta de lado. Mas, sabemos, a questão não se limita ao âmbito da psicologia. O trabalho de Kristeva também nos leva a questões macrossociais. As reflexões psicológicas da autora estão relacionadas à formação dos Estados-nações, cujo processo está intimamente relacionado à Modernidade e à época romântica. Lembremos que o nacionalismo é tema recorrente dos românticos em seu processo de construção de nacionalidade (o exemplo de José de Alencar no Brasil é paradigmático: construir um painel da nação). E essa construção não vem sem a parte ambígua das tensões provocadas pela Modernidade.

O ódio de Natan, que segue Ismael por toda sua vida, é o mesmo ódio da família Rego Castro e é também o ódio produzido pelas tensões da era moderna. O personagem Ismael está mais presente na primeira metade da narrativa. É com Ismael que Adonias mais conversa durante a viagem. Temas relacionados à memória e à educação já se apresentam nas conversas dos dois primos. São temas secundários na narrativa, mas compõem o painel das tensões da Modernidade. Mas dois temas se sobressaem nas conversas de Adonias e Ismael: as origens familiares de Ismael e sua condição de pária vivendo fora do país e dentro dele.

No início da narrativa, Adonias comenta:

Ismael fica calado. As referências a sua origem o irritam, embora seja impossível escondê-la. Não se envergonha do povo de Barra do Corda, por mais degradado que esteja, porém não suporta o desprezo da família cearense. Esquecem que também são mestiços de índios jucás. (BRITO, 2009, p. 9)

Talvez esse seja o momento na narrativa em que a origem indígena da família Rego Castro aparece de forma mais visível: “Esquecem que também são mestiços de índios jucás”. A narrativa de *Galileia* é construída de forma a, digamos, desviar o olhar do leitor

para o óbvio. É como se a narrativa mantivesse o leitor com a mesma perspectiva dos personagens, evitando e não aceitando as origens. Parece-nos que o autor quer que o leitor participe da própria ambiguidade dos familiares, dos sentimentos de rejeição para com suas origens. A passagem mais significativa da presença dessa origem está no percurso de Adonias ao encontrar segredos guardados da avó. Veremos que a rejeição à própria origem se confirma. Por isso, consideramos acima que Ismael poderia ser uma oportunidade de congraçamento para a família, de aceitação da diferença, que é uma aceitação do si mesmo, do estrangeiro e estranho em nós, mas já sabemos que não é o que ocorre. O que ocorre de fato é a relação tensa de Ismael com sua origem kanela e com o desprezo da família Rego Castro.

A tensão de Ismael com suas origens é autoconstruída, como diria Bauman (1999a). O que se fixa em sua memória é seletivo. Constrói-se a narrativa do dominante na mente de Ismael e suprime-se o sofrimento dos dominados:

- Imagino os antepassados chegando aqui. Homens, mulheres e crianças, no lombo de animais ou a pé. Havia pasto nos anos de inverno e corriam muitos bichos. Pense no medo que sentiam das flechas dos índios, de cobra, de onça. De noite, nosso povo deitava no chão e olhava as estrelas.
- Seu povo também são os kanela, de Barra do Corda.
Insisto em sua origem, mas ele finge que não escuta. (BRITO, 2009, p. 16)

O “seu povo” é aquele que chega e domina. O seu lamento é uma narrativa romantizada construída pelo dominador: “nosso povo deitava no chão e olhava as estrelas”. Narrativa comum nos confrontos culturais que pervertem a natureza do dominado e o aprisionam na visão de mundo do dominante. O índio aqui é o ser a ser temido, o portador do ato de violência, o bárbaro. O etnocentrismo da missão civilizatória, de que nos fala Enrique Dussel, faz-se projeto manifesto em Ismael. O dominante demoniza o dominado e constrói o primitivo, aquele que deve ceder à civilização superior, pois ele é culpado do pecado de sua ignorância, de seus rituais pagãos, de sua estrutura social incoerente, de sua cultura supersticiosa. Qualquer violência física é justificada. Qualquer construção de mentalidades tem seu objetivo justo: com a mente dominada a culpa é internalizada, a inferioridade é aceita. Mas como é difícil conviver com tal aceitação, o caminho é o da rejeição das origens. É o que tornará o projeto moderno completo.

Em seguida, o diálogo dos dois primos confirma a tensão de Ismael com suas origens. A passagem é paradigmática de tal tensão:

- Os primeiros fazendeiros matavam os índios, derrubavam árvores e pagavam aos caçadores por cada mil periquitos ou papagaios que eles caçassem. Mas faziam isso para garantir os rebanhos e a lavoura. Eles não sabiam as consequências da destruição, como os fazendeiros de hoje. Agiam por ignorância.
- Esse é o discurso mais careta que já escutei, Ismael. Em nome dos parentes que o rejeitam, você se orgulha até do massacre dos índios. Esquece que é um deles?
- Os índios foram incorporados.
- Foram dizimados. Inventaram a história de que os machos aceitaram o sacrifício porque os brancos casariam com as fêmeas e, assim, a raça seria preservada. Isso é mentira! Escondemos a barbárie da colonização, os massacres, e criamos atenuantes românticas. Propagamos a perfeita mistura de raças – falei em tom debochado, como um político discursando. Começava a perder a paciência com Ismael.
- Posso continuar?
- A trair suas origens?
- Você é mais sabido que eu, primo. Fez doutorado na Inglaterra, mas eu aprendi como os antigos da família, sozinho, por esforço próprio. Li os livros que você nunca se interessou em ler. (BRITO, 2009, p. 16-17)

Ismael evita falar do massacre dos colonizadores imposto aos índios. Para ele, eram fazendeiros que negociavam animais para o sustento da família e que, principalmente, agiam por ignorância. Ismael perdoa o seu próprio algoz, repete o mito da incorporação pacífica dos autóctones. A sentença ao pensamento colonizado de Ismael é dada por Adonias, que, “sabido”, conhece a realidade que paira sob o discurso dominante construído: “Foram dizimados (...) Escondemos a barbárie da colonização, os massacres, e criamos atenuantes românticas”.

Na autoconstrução da tensão de Ismael está o processo de assimilação que tanto foi discutido por Fanon entre os negros. Para Fanon (2008, p. 33-51), o assimilado vive em duas dimensões: a do seu semelhante e a do seu dominador. Com a do seu semelhante, o sentimento é de inferiorização, pois, como colonizado, sua originalidade cultural é sepultada. Com a do dominador, o assimilado vive em ânsia de alcançar o inalcançável. A condição é similar à angústia de Harold Bloom (2002), porém mais pungente. A angústia da influência dos países metrópoles sobre os países margens incute nas obras e nos homens uma sensação constante de inferioridade. A assimilação exige! Primeiro pela força, depois pela ideologia. O corpo é violentado para se adaptar em suas roupas, em seu cabelo, em suas cores, na supressão da espontaneidade de sua fala, em sua gestualidade; toda força que imponha ao colonizado os traços do colonizador. O objetivo é ser igual, ocultar sua diferença, aproximar-se, como diz Fanon, do “homem verdadeiro”: o homem branco dominador. A verdade ocultada ao colonizado é: o homem verdadeiro não existe.

E a outra verdade mais cruel é que não importa o quanto ele faça, o quanto se adapte, o quanto violento sua própria natureza (ou construção étnica), ele nunca será da mesma categoria. Qualquer sutil demonstração de sua natureza é motivo para primitivizá-lo, pois ele deve ser “igual” sem a possibilidade de ser. Deve ser *docilmente igual*, como é Ismael diante dos Rego Castro. Um ser dócil que tentar agradar, que tenta não chocar com sua presença, esgueirando-se pelos cantos. Nenhum aparente indício de revolta. Só a personalidade submissa às tensões que não mexe, deixa-as em sua continuidade: a rejeição da família, o ódio do pai, todos “compensados” pelo carinho do avô Raimundo Caetano, supostamente próximo a morrer. A âncora de Ismael, aquilo que sustenta sua ânsia de pertencer e permanecer, é um desejo irrealizável. Como todo dominado, o seu lugar é posto e delimitado. Ousar sair é trancá-lo no estigma.

Diz Bauman (1999a, p.77):

No seu significado original, “estigma” designava os sinais corpóreos que indicavam inferioridade de caráter ou fraqueza moral. O conceito pode ser aplicado mais amplamente a todos os casos quando uma característica observável – documentada e indiscutível – de certa categoria de pessoas é primeiro salientada à atenção pública e então interpretada como um sinal visível de falha oculta, iniquidade e torpeza moral. Um traço de outro modo inócuo torna-se uma mancha, um sinal de aflição, motivo de vergonha. A pessoa portadora desse traço é facilmente identificável como menos desejável, inferior, ruim e perigosa. (...)

O estigma parece ser uma arma conveniente na defesa contra a importuna ambiguidade do estranho. A essência do estigma é enfatizar a diferença; e uma diferença que está em princípio além do conserto e que justifica portanto uma permanente exclusão.

Inferior, imoral, falho, iníquo, torpe, indesejável, ruim, perigoso, sem conserto, excluído, são todos estigmas que *des-qualificam* Ismael. O estigma se consolida através da imputação social, pois o estigma é instituído, e a auto imputação, como autoconstrução da ambivalência do estranho.

“Existem amigos e inimigos. E existem estranhos” (BAUMAN, 1999a, p. 62). O *ethos* de ordem e cisma rejeita a riqueza de possibilidades da ambivalência constitutiva. O amigo e o inimigo são duas instâncias que convivem dentro da clareza da dicotomia: o bem e o mal, o claro e o escuro, o certo e o errado são parâmetros que protegem o homem e as sociedade de lidarem com a complexidade do ser, com a complexidade das formações sociais, da errância do homem sobre a terra.

Um dos exemplos que Bauman usa para reforçar a imagem da construção social do estigma se desenvolve através de uma contraposição ao projeto de MacLuhan e sua

“aldeia global”. A tela, ao contrário do projeto de MacLuhan, e do projeto universalista moderno, distancia e separa o outro. Coloca aquele que observa em situação de “proteção”, de desconhecimento, uma proteção sobre a afetação que o contato com o outro pode provocar. Os contatos em sua relatividade não devem apenas esclarecer o homem das diferenças e contribuir para o aprendizado da tolerância (palavra menor que não dignifica as relações humanas), mas permitir que uma real afetação se promova e que ela venha a ser fundamento do respeito. Assim, uma real troca cultural pode acontecer, pois ninguém tem o monopólio da beleza, da inteligência e da força e há lugar para todos no encontro da conquista, dizia Aimé Cesaire (2012).

As trocas culturais aconteceram independente do lado que pendia a força da corda puxada, aconteceram e acontecem, pois o hibridismo dos contatos é quase sempre mais forte que a tentativa de ocultação plena do dominante, mas, em sua maioria, não suficiente para superar essa força de ocultação e transformar a realidade e o discurso em meio propício para todos. Sobressai-se o discurso e a realidade de quem vence. Assim, a tela protegeu o dominante de se afetar pelo dominado. E aprisionou o dominado corrompendo suas peculiaridades culturais, e mais radialmente, suprimindo sua humanidade.

A moldura de uma tela de cinema ou de televisão afasta o perigo de derramamento ainda com mais eficiência do que os hotéis turísticos e os campings cercados; a unilateralidade da comunicação encerra firmemente os estranhos na tela como essencialmente incomunicáveis. A recentíssima invenção dos shoppings temáticos, com aldeias caribenhas, reservas indígenas e santuários polinésios reunidos sob o mesmo teto, leva a velha técnica da separação institucional ao nível da perfeição alcançado no passado apenas pelo jardim zoológico. (BAUMAN, 1999a, p. 67)

O zoológico confirma a prática jardineira moderna. Retira-se um ser de seu ambiente natural e o coloca à exposição protegida. Protegida para quem observa. Aqui é inevitável não lembrar dos zoológicos humanos que deixam às claras as tensões dos contatos culturais. O uso da força, a exposição da estranheza, a animalização do homem. Se estivesse em uma tela, se os Rego Castro pudessem ver Ismael pelo cinema ou por um seriado ou novela de televisão que apresentasse o exótico mundo dos índios, Ismael não seria mais aquele que provoca rebuliço quando passa. Possivelmente, ganharia condescendentes sorrisos e breves comentários de lamentos pela sua condição de ignorância e inferioridade, e talvez até desejos cheios de compaixão de salvá-lo.

Mas Ismael não está do outro lado da tela. Nem é o inimigo declarado que mantém o Estado rígido em suas fronteiras, muito menos o amigo que se abraça sem desconfiança.

Ismael não é uma coisa, nem outra. E isso é mais perigoso que o inimigo, pois de dentro ele pode solapar toda certeza de ordem, toda certeza de quem está dentro e de quem está fora; ele pode ter o poder de destruir a sociedade que como tal foi organizada para que sua presença não existisse, de preferência, mas se existir que seja sob vigilância, a vigilância da força e a vigilância da exploração, muitas vezes juntas.

O Ismael bíblico foi usado, depois expulso quando a família “original” pôde ter continuidade. Pela força de Raimundo Caetano, Ismael não foi expulso e por ter crescido dentro da família, mesmo que fora do seu seio, não pode agora ser mandado ao completo exílio como aquele que não segue a lei e a ordem. Ao menos não enquanto Raimundo Caetano está vivo. Mas Ismael será sempre o proscrito às vésperas de nunca mais voltar.

Ele entrou no mundo da vida *sem ser convidado*, com isso lançando-me para o lado receptor da sua iniciativa, transformando-me no objeto da ação de que ele é o sujeito – tudo isso, lembremos, é marca notória do *inimigo*. Mas ao contrário de outros inimigos “sinceros”, este não é mantido a uma distância segura nem do outro lado da linha de batalha. Pior ainda, ele reivindica o direito de ser um objeto de *responsabilidade* – o bem conhecido atributo do *amigo*. Se lhe impomos a oposição amigo/inimigo, ele fica ao mesmo tempo sob e sobredeterminado. E assim, por extensão, expõe o fracasso da própria oposição. Ele é uma ameaça constante à ordem do mundo. (BAUMAN, 1999a, p. 68-69)

Nem amigo, nem inimigo, Ismael *reivindica a responsabilidade* da família que o rejeita. Para a família ele entrou sem convite, afirmando-se na condição do bastardo. Assim posto, Ismael desafia a ordem tradicional familiar que se constitui dentro do patriarcalismo. Filho ilegítimo, ele é a corda que liga os Rego Castro com suas origens indígenas rejeitadas. O *ethos* de ordem e cisma da Modernidade vigia, pune, excluiu, usa. O estigma de Ismael é antes instituído, depois autoconstruído.

Mas a autoconstrução do estranho requer justamente a *ausência da responsabilidade* que o estranho reivindica. Porque a culpa recai sobre ele mesmo, o estranho, o dominado. Octavio Paz (2006, p. 235) diz que em sua utopia política de uma sociedade plural pode-se não ser totalmente feliz, mas sem dúvida somos plenamente responsáveis. Responsáveis pela sociedade e, obviamente, uns pelos outros.

Aqui está, de fato, o conteúdo ético sob o qual se assenta a discussão de Levinas. Só se é um ser, em seu sentido mais pleno, se se é um *ser para o outro*. O outro exige pela sua própria existência. Ser responsável pelo outro é ser também responsável pelo soerguimento de si mesmo como matéria de desenvolvimento de sua própria humanidade. *Nos resgatar da morte no si mesmo*, usamos a expressão anteriormente, é um dos passos

finais para o objetivo último: o conagraamento, a convivência harmoniosa com nossa diversidade, imprevisibilidade, com nossa substância caótica e prenhe de possibilidades. Só o abraço, necessário na, e *com* a diferença pode nos trazer tal configuração como utopia social. Sem o direito à existência do outro em sua diferença também se perde o direito da existência do si mesmo, no sentido que entende Derrida em seu conceito de *différance*. Somos constituídos não pela identidade fixa iluminista, mas pela identidade múltipla e vacilante, sempre provisória e nos unimos nesta distância negociável entre o eu e o outro. O ser só “é” *sendo*, como diz Castoriadis; e neste *sendo* daquilo que chamamos ser, sua existência é erigida pela existência daquilo que ele não é: sou isso porque não sou aquilo e aquilo outro. E como tudo está em ininterrupto processo há sempre espaço vazio para que o *não ser* colabore com a construção de minha identidade, sempre móvel, sempre provisória, sempre vacilante.

A sociologia e a antropologia tomariam a fórmula de maneira sensivelmente mais simples, mas não menos importante. A *neotenia* nos diz que se separarmos o animal recém-nascido de seus genitores e de seu ambiente social algo nele, que chamamos de instinto, fará com ele reproduza o comportamento já “programado” dentro de si. Se não em sua completude, certamente em grande parte. Ao contrário, se submetermos o recém-nascido humano às mesmas condições ele não irá se desenvolver como humano, pois o homem tem uma dependência inerente do outro para seu desenvolvimento, uma sempre nova infância, *neotenia*. Ele precisa dos padrões, da imitação, do aprendizado constante com o outro e com o meio social humano para se desenvolver como tal. A nossa constituição exige, irremediavelmente, a existência do outro. E a consciência de tal processo, do ser como constituído pela sociedade, nos coloca em patamares de igualdade que subvertem construções hierárquicas e excludentes, como o primado das origens ou dos centros enfrentados por Derrida. O primado das origens sob o qual está submetido Ismael em suas tensões familiares.

É justamente aquilo que acontece, para Raymond Williams, dentro de uma sociedade liberal. A construção Modernidade-liberalismo produz falta de conexão entre os homens. Em uma apropriação relativamente livre, Bauman toma o conceito de *demônios interiores* de Norman Cohn e comenta o processo facilitado pela *tentação liberal*:

Como se observou com frequência, uma vez presas nesse dilema (oferecida a isca da promoção e por fim da aceitação social, mas ao preço de se admitir primeiro a própria inferioridade, admissão que os arrogantes autores jamais

esquecerão), as vítimas individuais da tentação liberal tendem a desenvolver um ódio a si mesmas – poderoso sentimento criativo-destrutivo melhor captado pelo conceito de Norman Cohn de *demônios interiores*. O tormento causado pelos demônios interiores transforma-se em agressão à categoria de origem – que lhes serve de protótipo e é percebida como sua corporificação. Mas também leva à constrangida aversão a si mesmo como algo incuravelmente infestado pelo bacilo de uma doença incapacitante e vergonhosa. (BAUMAN, 1999a, p. 83)

A “caça às bruxas” medieval, com seu método inquisitorial, são projeções dos demônios interiores dos algozes nas vítimas que, por conseguinte, são obrigadas a ceder, seja na Idade Média, seja na prisão de Guantánamo.

O sentido é similar ao utilizado neste trabalho. É na tentativa de expurgar seus próprios demônios interiores que a Modernidade se faz carente de um sentido mais largo das relações humanas e destrói a si própria imputando ao outro a estigmatização que bloqueia as possibilidades do reconhecimento. O outro é sacrificado para que o dominador permaneça em seu estado natural sem modificações e em seu *Estado*, em ordem!

Com a *tentação liberal* desloca-se o papel desse Estado, toda responsabilidade recai sobre o dominado. A assimilação, impossível, é sua obrigação. Como os homens estão em estado de falta de conexão, o reconhecimento não se dá. A inquietude do estranho, diz ainda Bauman (1999a, p. 83), “não é resultado da diferença social, mas uma aflição causada pela tentativa de apagá-la: uma doença endêmica da pressão assimilatória e dos sonhos irrealis de reclassificação, admissão e aceitação”.

A entrega de Ismael à narrativa romantizada do dominador é praticamente o caminho que lhe é concedido e que o dominado pode seguir com mais ou menos consciência. É praticamente o caminho do consolo possível, nunca capaz de abrigá-lo em sua completude. O resultado, como se vem dizendo, é um caminho da rejeição ao ódio de si mesmo, ao ódio de sua própria origem. Assim, o trabalho de assimilação do dominador se completa. Dominador e dominado trabalhando juntos para o apagamento das origens da vítima no processo de autoconstrução da ambivalência, seja do Estado, seja pessoal. Ismael “traí” suas origens, diz Adonias. Em última instância morre a utopia congregadora dentro da ordem estabelecida. Ou melhor, *fora* da ordem estabelecida.

4.1.2. O pária migrante

As tensões de Ismael se revelam no apagamento das origens quando em sua relação com os Rego Castro e também em sua situação migratória de um estrangeiro vindo de um “país inferior”, de “origem étnica inferior” e vivendo em país e povo de primeiro mundo. A existência do inimigo colabora para a existência do Estado nação que sustenta seu poderio sobre a existência real ou construída do outro nefasto que desafia sua soberania. A complexa atividade migratória do nosso tempo se dá nesse painel de ambiguidade para com o estranho.

Citamos anteriormente a passagem em que Ismael compara o sertão à Noruega: “A Noruega é um sertão a menos de trinta graus...” (BRITO, 2009, p. 73). Comentamos da proximidade da narrativa com o projeto rosiano do sertão sem fronteiras e vimos que a miséria fatalista que encontramos no romance de 30 parece se sobressair.

A situação migrante do estrangeiro, como tema para a teoria atual, não é tratada de forma muito diferente no romance. A situação de esclarecimento que as novas configurações migrantes do mundo podem possibilitar pouco aparecem em *Galileia*. Já as dificuldades da situação migrante, estas sim, tomam à frente na narrativa. O painel é das configurações migrantes em sua tragicidade! Conta Ismael:

Vivi como imigrante, porque não tinha futuro pra mim em nenhum outro lugar. Você sabe que é ser imigrante, um brasileiro com cara de índio, as orelhas furadas e a pele do rosto marcada? Sabe não, porque você não viveu assim e nunca conheceu o desprezo das pessoas, nunca viu certos olhares, nem passou por humilhações degradantes. Você era um doutor, morava numa casinha confortável, ao lado da esposa, falava bem o inglês. Eu só falava o português, um idioma que ninguém conhece. Aprendi outra língua na marra. E você me olha como se eu fosse um estuprador, um cara que explora a fraqueza das mulheres. (BRITO, 2009, p. 136)

Na Noruega, Ismael foi acusado de espancar a esposa. É o mote para o diálogo de Ismael e Adonias nesta altura da narrativa. Como se vê, Ismael acusa Adonias de não conhecer as dificuldades do estrangeiro tendo em vista estar em posse dos elementos que, supostamente, o identificam com o dominante: “doutor”, “casinha confortável”, “falar bem o inglês...”. As acusações irônicas de Ismael não são vãs. Adonias, de fato, por vezes, está em posição dominante, como veremos, mas o que prevalece é a ambiguidade das relações. Adonias confronta a posição de Ismael, justificadamente, pois tem consciência de si mesmo como alguém que sofre as pressões do exílio. Ao mesmo tempo, Adonias tem consciência do peso que sofre Ismael em sua condição de imigrante: “Ismael parecia

humilhado com meu sermão. Ele sofria na pele os horrores do preconceito, e eu discursava feito um histérico” (BRITO, 2009, p. 138).

Ismael também tem consciência das dificuldades da situação do imigrante. Ao ser indagado por Adonias sobre a beleza da Noruega, Ismael responde:

É muito. Aqui também é. Mas ninguém procura os lugares só porque são bonitos ou feios. As pessoas saem atrás da sobrevivência. Muita gente deixou a Noruega, anos atrás, por conta da crise econômica. Iam para os Estados Unidos. Quando a economia do país melhorou, ninguém mais saiu de lá. O problema agora são os imigrantes, os que querem entrar no país. Quando os Inhamuns eram uma terra rica, cheia de pasto, não parava de chegar gente. Hoje, só fazem ir embora. (BRITO, 2009, p. 73)

Antes de ir para Noruega Ismael mora na Espanha com uma alemã que conhece em Gibraltar. A relação dura pouco, pois Ismael é expulso do país acusado de bater na esposa. Seu segundo casamento foi com Nora Kiler, a estrangeira com quem foi viver na Noruega. Moram numa fazenda. Ismael se desentende com um vizinho e tem a rejeição de toda comunidade. Preso duas vezes, acusam-no de sequestro e de fumar haxixe.

Tem uma filha com a norueguesa. Os dois vivem em desentendimento e brigam, batem um no outro -de acordo com a narrativa de Ismael, da qual Adonias desconfia. É novamente preso por bater em mulher: “Num dia em que bebi e fumei acima da conta, dei uns cascudos em Nora. Ela também bateu em mim, mordeu meu ombro” (BRITO, 2009, p. 134).

Ismael carrega a complexidade dos personagens cuja moralidade dicotômica do herói é desafiada. Filtrado pelas lentes de Adonias, Ismael transita entre suas melhores lembranças, como os banhos de rio e as mais perversas histórias da Galileia, a exemplo da descoberta do caso de Ismael com ex-mulher do seu pai, Natan.

Passagens como a que citamos de suas brigas com mulheres e problemas com vizinhos, são construídas de forma que se torna difícil tomar partido por Ismael, mas isso importa menos. As tensões do personagem é o que constrói (ou dilacera) sua personalidade, nos apresentando Ismael dentro do quadro de ambiguidade crônica dos seres em condição de exílio e estranheza. Ismael pode se apresentar pertencendo à categoria das pessoas cuja participação social deve ser vigiada.

- Bater em mulheres na Noruega dá cadeia, mas o meu advogado jurou que eu estava sendo vítima de um complô racista. Ele nunca tinha visto um norueguês permanecer tanto tempo preso sem julgamento. Por que faziam isso com um índio? Fiquei meses numa cela pequena, em Kristiansand, um lugar que mais parece uma geladeira. Quando saí, me proibiram de ver minha filha. Um dia,

depois de um porre, fui à procuradora dela e de Nora, armado com um punhal. Me prenderam, novamente. Desesperado, tentei me matar com uma faca de cozinha, roubada do refeitório da cadeia. Fui julgado, deportado para o Brasil e proibido de voltar à Noruega. Permitiram que eu trouxesse o dinheiro que juntei, mas o que eu quero é rever minha filha. Senão, não me interessa mais viver. (BRITO, 2009, p. 134)

A condição de pária de Ismael não muda com o casamento. Independente de como a lei lida, o costume, o *ethos*, se sobressai. O estrangeiro é rechaçado como tal quando desafia a ordem vigente do local onde está, mesmo nele residindo. A noção de raça, e a divisão hierárquica que com ela advém, é construída dentro da Modernidade com o longo processo de colonização. Os estudos da genética que desconstroem o conceito de diferentes raças humanas são muito recentes e também não superam o costume. É aqui que a diferença posta em suspenso quando do convívio harmonioso, ou suportável, transforma o diferente no excluído. E as marcas de sua origem tornam-se o veículo de sua exclusão. Citamos acima: “Você sabe que é ser imigrante, um brasileiro com cara de índio, as orelhas furadas e a pele do rosto marcada?”

As consequências da exclusão de Ismael se apresentam em sua tentativa de suicídio, em sua negação de viver. A exclusão se completa quando a lei toma para si a parte do outro e subverte-a: agora a criança é só da mãe norueguesa. Se ser expulso é degradante, voltar para sua terra de origem também não se torna opção para Ismael.

- Quando parti da Galileia, fiquei algum tempo em Barra do Corda. Você não imagina o que é voltar para o meio de uma gente que não é mais a sua, que não o reconhece, e você não sente nada por ela, a não ser desprezo. Foi um estágio para aprender a fumar maconha e beber cachaça. Em menos de um ano eu já estava na fronteira do Brasil com a Colômbia, metido num garimpo clandestino. Apanhei malária e voltei pros kanela. Um casal de catequistas noruegueses, de passagem pelo Maranhão, levou-me para morar com eles. [...] Morria de saudades do avô, da Galileia, do sol dos Inhamuns. O povo da Noruega sobrevive porque se acostumou ao frio. Eu não me acostumei, aguentei na marra só porque não me queriam aqui. Ainda não me querem. Também não penso em ficar na Galileia. Sou orgulhoso. Viveria de que jeito, costurando redes? A Galileia acabou e os tios fingem que continua próspera. A Noruega, sim, é um país rico e desenvolvido.

Imaginei que a conversa findara. Mas Ismael voltou a falar, com a voz embargada, beirando o pranto.

- Eu gosto mesmo é daqui. Se fosse possível ficar, eu ficava. Botava o orgulho entre as pernas e começa vida nova.

[...]

Voltei para os kanela, e descobri que minha vida ia dar em nada. Aquela gente vive de esmola. Você pensa que fazer artesanato tem algum futuro? (BRITO, 2009, p. 132-133)

Não há reconhecimento de Ismael com seu povo de origem, os kanela. Não só não há o reconhecimento, mas há o desprezo, enfatizado pela autoconstrução da ambivalência que faz com que Ismael considere os índios inferiores e, obviamente, a si mesmo.

A origem desejada da família Rego Castro, como vimos, é sempre rejeitada. Ismael parece viver em uma utopia pessoal de união: “Eu gosto mesmo é daqui. Se fosse possível ficar eu ficava”. Sequer adianta dizer que a Noruega é país de primeiro mundo para se contrapor à realidade dos Inhamuns como quem tenta se convencer de que estar longe é melhor. Ismael é um ser de identidade fraturada cuja distância da origem se torna uma eterna ferida. Distância da origem Rego Castro, pois a indígena ele rejeita.

Retirado criança dos kanela, rejeitado desde sua entrada na convivência dos Rego Castro, transitando por lugares do mundo sempre como subcategoria, a situação crônica de Ismael o impede de visualizar sua condição como uma passagem às possibilidades e potencialidades do estranho. O único dos personagens que toma uma atitude resiliente ficando na fazenda Galileia, mas atitude única em sua narrativa. O local ambivalente do estranho produzido pela Modernidade se reafirma na família tradicional e na rejeição às origens indígenas.

A condição de Ismael se aproxima à que expõe Said no ensaio *Reflexões sobre o exílio* (2003). Em certa altura do ensaio Said diz pensar o exílio como meio alternativo às instituições dominantes e massificadas. Tal alternativa pode acontecer ao exilado que “se recuse a ficar sentado à margem, afagando uma ferida”, pois a condição do exilado tem algo a ensinar. É aqui que o exílio se mostra em sua capacidade de superação da condição trágica, de esclarecimento diferenciado. Mas o mesmo Said nos fala do exílio com a condição mais trágica do nosso tempo (e aqui está o foco do ensaio), como a ação *evitável* de homens sobre homens e como a condição que sacrifica milhões. A ideia de tragédia de Said advém da apropriação da obra de Raymond Williams, já o sabemos. Ela é temporal, histórica, cujas tensões (os momentos trágicos) se revelam nas mudanças, na “transição do velho para o novo”. Assim, se Said também trabalha a temática como possibilidade de superação e esclarecimento em prol de algo diferenciado, sua principal abordagem é a condição trágica do exílio.

Deve-se deixar de lado Joyce e Nabokov e pensar nas incontáveis massas para as quais foram criadas as agências da ONU. É preciso pensar nos camponeses refugiados sem perspectiva de voltar algum dia para casa, armados somente com um cartão de suprimentos e um número da agência. Paris pode ser a capital famosa dos exilados cosmopolitas, mas é também uma cidade em que homens e mulheres desconhecidos passaram anos de solidão miserável: vietnamitas,

argelinos, cambojanos, libaneses, senegaleses, peruanos. É preciso pensar também em Cairo, Beirute, Madagáscar, Bangkok, Cidade do México. À medida que nos afastamos do mundo do Atlântico, a cena se torna mais terrível e lastimável: multidões sem esperança, a miséria das pessoas “sem documentos” subitamente perdidas, sem uma história para contar. Para refletir sobre muçulmanos exilados na Índia, haitianos nos Estados Unidos, habitantes de Bikini na Oceania, ou palestinos em todo mundo árabe, é preciso deixar o modesto refúgio proporcionado pela subjetividade e apelar para abstração da política de massas. Negociações, guerras de libertação nacional, gente arrancada de suas casas e levada às cutucadas, de ônibus ou a pé, para enclaves em outras regiões: o que essas experiências significam? Não são elas, quase que por essência, irrecuperáveis? (SAID, 2003, p. 49)

Tal tragicidade se revela à luz clara dos terrores sociais. As placas tectônicas das mudanças sociais mexe e remexe os exilados como marionetes. Tal tragicidade também se revela à luz da intimidade. Tanto em um, quanto em outro, pode haver a experiência social e íntima da perda irrecuperável. Como dissemos, nos interessa as nuances mais próximas da intimidade, pois assim percebemos a tragédia não apenas nos momentos em que eclode a guerra, mas em todo longo processo histórico que gera o refúgio e sua experiência sem redenção, crônica, ou irrecuperável! Há a guerra deliberada, onde a situação trágica do exilado é óbvia. Na intimidade, no local onde parece que não há tragédia, mas apenas discordâncias entre seres humanos comuns, ou raivas e segredos particulares; nesse lugar íntimo, micro, se encontram as tensões trágicas que irão, vez ou outra, descambar na guerra à luz do dia promovida por essa estrutura nefasta.

Onde “privado e público, passado e presente, o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial” (BHABHA, 1998, p. 35), é que o trágico acontece e nos informa sobre toda estrutura macrossocial em sua historicidade. Assim, Ismael é esse personagem cujos exílios forçados afastaram de suas origens e cuja vivência e processos sociais deram a condição de estranho.

Ele faz parte do contingente humano que migra em busca de melhoria e é colocado como a subclasse, aqueles descartáveis que podem facilmente ser trocados por outros. Se fazem bem feito o seu trabalho, fazem mais que os outros. Devem fazer mais que os outros! E sofrem pressões que os deixam reféns da exploração. Se não fazem bem feito, que voltem para casa.

Mas Ismael não tem casa de onde veio. Cedo saiu dos kanela onde não tinha pai. Cedo foi morar com os Rego Castro onde o pai de sangue fez questão de o rejeitar. Adotado pelo avô, sua condição de bastardia é o *leitmotiv* do ódio de toda família, que se soma a seu sangue indígena de inferior que lembro aos Rego Castro sua própria origem.

E se está fora do país pouco muda, pois ele é o pária, a subclasse, o exilado estrangeiro e estranho que nunca atingirá mesma categoria dos originais da terra.

Há sem dúvida uma “fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar” (SAID, p. 46), no que diz respeito a Ismael. Com um agravante: a verdadeira terra de origem, o verdadeiro lar, nunca de fato existiu para ele. Assim, a volta de Ismael, ou os sonhos de pertencer, é sempre a volta para lugar nenhum.

4.1.3. Expulsando e excluindo o proscrito

Alguns temas não são problematizados de forma detida no romance, mas estão presentes compondo seu cenário. Tratando-os de forma breve, elencamos os mais significativos a partir de nossa leitura.

4.1.3.1. Educação e sexualidade

O projeto moderno também foi um projeto educacional. Citamos acima uma passagem que consideramos paradigmática das tensões de Ismael com suas origens. No trecho, Ismael e Adonias dialogam sobre o discurso criado pelo dominador. Adonias o conhecia em sua força manipuladora, e Ismael o assimilava como verdade. Ao fim, assumindo sua ignorância, mesmo com leve tom de ironia em forma de resistência, diz Ismael: “- Você é mais sabido que eu, primo. Fez doutorado na Inglaterra, mas eu aprendi como os antigos da família, sozinho, por esforço próprio. Li os livros que você nunca se interessou em ler (BRITO, 2009, p. 17).

Há outras passagens do romance que demonstram as tensões produzidas pela estrutura educacional. Adonias se defende várias vezes no seus status de médico e doutor para não “se misturar” com a família. Mas a passagem citada acima nos apresenta um Ismael refém das construções de ordem e exclusão modernas. Há em Adonias (vê-se anteriormente o trecho completo), uma pressão sobre Ismael, uma arrogância que o inferioriza. Há em Ismael, a tentativa de não se inferiorizar se arraigando no conhecimento daquela que considera sua família, mas sem sucesso. Um lugar de tensão aí se estabelece. Adonias, como nos diz E. P. Thompson (2002), ao se educar, corre o risco da rejeição dos seus e da própria autodesconfiança, que por vezes ele prefere

substituir por orgulho e arrogância. Já Ismael, a parte submissa da relação de tensão (e também não quer dizer que Adonias não seja vítima de um complexo de superioridade), é vítima do paternalismo moderno, uma das preocupações de Williams, como vimos. Vítima, portanto, do cisma advindo da ordem e exclusão do *ethos* da Modernidade. O mesmo *ethos* está na Cleresy de Coleridge e na visão dos iluministas que separam o homem esclarecido da turba ignorante. São duas classes de homens que são legitimadas e cuja criação persiste sob o signo da *síndrome do poder-conhecimento* que Bauman (2010) nos fala. A educação serviu para o controle da turba, tida sempre como ignorante e incapaz de pensamento reflexivo, pensamento que, se adquirido, torna-os eminentemente perigosos para a ordem previamente estabelecida do Estado moderno. Contribui a mentalidade liberal que desobriga o Estado em suas funções básicas e lança o peso da responsabilidade todo sobre o indivíduo.

Vale lembrar que tal condição dominante de Adonias é circunstancial. Adonias, como veremos, também se encontra em situação trágica. Mas como todo aquele que é formado por essa mentalidade, e nela vive sem a conquista de uma consciência libertadora, tornar-se das classes superiores vivenciando e experienciando seus costumes e valores, é anseio das classes mais baixas, que pode ser atingido, mas que quase sempre é identificação pautada na ilusão de pertencer, pois inserido dentro da estrutura social já formada que não é subvertida. Sobressai-se a máxima de Paulo Freire (2005): uma educação verdadeiramente libertadora fará com que o dominante não queira se tornar o dominado.

Assim, Ismael não se ergue de sua condição subalterna. Ele é a segunda categoria de pessoas criadas com a formação do Estado moderno. Adonias pode exercer sobre ele a pressão arrogante quando em posição do dominante e Ismael permanecerá em sua situação de ambivalência crônica, sem atitude resiliente que promova um desencaixe nessa ordem pré-estabelecida.

É essa mesma ordem que condena o homossexualismo latente de Ismael e Adonias. Algumas passagens do romance reproduzem a aproximação e sensações que um sente pelo outro. Do carinho familiar ao desejo sexual sempre repreendido pela condição heterossexual dominante do *ethos* moderno. É Adonias que relata o desejo sexual encoberto, mas é Ismael que guarda a chave da tensão.

Pôs a mão direita sobre a minha coxa e olhou para mim. Os homens da família costumam tocar o interlocutor enquanto falam. O toque me provoca medo. Não mudaram os meus sentimentos pelo primo, desde que éramos pequenos. Sinto

vontade de confiar nele, mas temo cair numa armadilha. Se acreditasse em metade do que os tios e primos falam dele, desceria do carro e continuaria a viagem a pé. (BRITO, 2009, p. 13)

O receio de Adonias se mistura com a condição de pária de Ismael e com os conflitos sexuais por ele despertados. O narrador inicia seu relato homoerótico, mas desliza para o outro tema da narrativa, o que torna Ismael não confiável nem de uma forma, nem de outra. Como “aliciante” sexual, e gatilho para os conflitos sexuais de Adonias, Ismael é aquele cujo toque provoca medo. O toque na coxa, uma parte íntima que indica certa abertura para aproximação. A narrativa mostra que tal conduta é familiar, uma forma de remeter mais uma vez ao estupro que sofre Davi por um dos membros da família, comentaremos depois. De qualquer forma a intimidade homoerótica aí está presente. Ismael, agora, é o aliciador:

Despe a camisa e finjo não reparar no peito musculoso bordado de tatuagens, nos braços igualmente tatuado. Viro o rosto para a estrada. Não seguro a curiosidade por muito tempo, volto meus olhos, quero ver o restante da encenação, o stripper arrancando o cinto da calça, abrindo o zíper e deixando a cueca à mostra. Ele estende o cigarro para mim, sabe que não fumo, mas insiste, aliciante como todos os demônios. (BRITO, 2009, p. 18-19)

Adonias tenta se manter na postura do homem sério e heterossexual, o que se espera de um homem em um meio patriarcal. Mas a presença aliciante de Ismael joga os desejos de Adonias no conflito aberto em meio às paisagens do sertão e dos banhos de rio.

Nada para junto de mim, mergulha, gira em cambalhota, me dá pernada, ele é bom nisso, sempre foi, também sou ligeiro, revido, ele se esgueira e foge, nada como peixe por entre minhas pernas, sinto o contato de seu corpo liso sem pelos, tento agarrá-lo mas escapa. Dá uma cambalhota de costas e me acerta outra pernada. Rio apesar da dor. Lutamos. Mergulhos, cambalhotas, pernadas, capoeira aquática; nos atracamos, bebo água, fujo num nado ligeiro, já sem fôlego alcanço a parede do açude, alço o corpo. Ismael puxa minha perna e eu desabo na água, agora ele tenta sair e eu o puxo, ficamos na brincadeira até que finalmente saio, deito-me sem fôlego, meu corpo branco sem gorduras machucado nas lajes, não sinto dor, só enlevo quando Ismael pousa na minha cabeça em meus quadris, e delicadamente estende a mão e toca minha barba. Rimos. Nossos corpos convulsivos se acalmam, mergulham na placidez da noite, das águas sem redemoinhos. (BRITO, 2009, p. 42-43)

“O fim de toda caminhada no deserto é a água”, diz Adonias antes de entrar no rio que Ismael o conduz. Vão para o rio como quem vai para o paraíso, onde a liberdade do toque pode se realizar sob a ocultação da água escura. Aquilo que agora traz a Adonias alento, depois lhe trará ira. Mas quase sempre lhe traz conflito. A saída de Adonias é

tornar Ismael o demônio aliciador. O que denota uma fuga e, portanto, um mergulho mais profundo na sua tensão ou um adiamento da solução, que nunca chega.

É mais que lícito citar o relato de Judith Cortesão sobre a chegada dos navegantes em solo brasileiro. Seus primeiros contatos eram de espanto por imaginarem ter encontrado o paraíso na terra. Depois, com a força dos discursos religiosos e de suas práticas catequizadoras, o paraíso na terra torna-se habitat da lascívia, da luxúria e o processo de demonização dos índios se desenvolve.

Ismael é índio, de “pele lisa”. Este contato de Adonias e Ismael reproduz, em parte, os conflitos dos contatos dos primeiros navegantes e habitantes do Brasil. Vainfas (2015) diz que antes das três obras que se tornaram síntese do período de formação do Brasil, *Casa grande e senzala*, *Raízes do Brasil* e *Formação do Brasil contemporâneo*, a sexualidade era “escamoteada”, ocultada pelo discurso da miscigenação. A miscigenação era degenerada e imoral. O cientificismo determinista contribui significativamente para a noção de inferioridade dos negros e índios. A liberdade sexual que faz parte da cultura e socialização indígena torna-se veículo de condenação moral, pelos religiosos dos primórdios da colonização e pelos cientistas dos últimos decênios do século XIX e primeiros do século XX. Para estes últimos a miscigenação é causa de degeneração dos homens e a sexualidade desenfreada, seu veículo.

É fácil perceber que tal configuração, vista a partir da mentalidade dominante, não cabe dentro do *ethos* ordenador e excludente da Modernidade.

Até o limiar dos anos de 1930 o que se poderia chamar de historiografia brasileira tratava, pois, a miscigenação, não como problema de investigação, mas como problema moral ou patológico que cabia resolver para o bem da Nação. Poderíamos multiplicar os exemplos de historiadores que trataram do tema com este cariz “raciológico” ou mesmo racista, temperando com a herança colonial as novidades científicas de um Gobineau e outros: João Ribeiro, Pedro Calmon, Pandiá Calógeras – a lista seria vasta e monótona. Ao tratarem da “miscigenação racial”, evitavam adentrar o domínio da sexualidade – campo fértil para entender os fenômenos culturais e o próprio fenômeno da miscigenação – e quando o faziam, como no caso de Paulo Prado, era para execrar a libido desenfreada de antanho. E quando rascunhavam a mescla cultural de que a miscigenação étnica é parte inseparável, mal disfarçavam o desalento em constatar que o Brasil era diferente da Europa, isso quando não afirmavam terem sido os índios e sobretudo os negros elementos corruptores de um projeto de civilização compatível com os “anseios nacionais” (VAINFAS, 2015, p. 4-5)

O longo processo de cristianização da Europa, que sempre se volta aos cultos que valorizam a natureza e com ela a sexualidade, e que tem na Idade Média um de seus períodos mais importantes, desemboca na estranheza diante da liberdade sexual dos

indígenas, logo vista como degeneração moral que precisa ser reorientada para os valores cristãos. Soma-se o cientificismo racialista e excludente do século XIX, quando já é claro que tal comportamento cultural não serve ao projeto civilizacional brasileiro, sempre devedor, imitador e dependente do estrangeiro dominante. Aqui, também se localiza a “raça” e a sexualidade indígena de Ismael. Chamemos assim, pois é como *Galileia* problematiza os contatos em seus conflitos. Neste momento, claro, uma sociedade já “informada” pelas discussões das três obras sínteses que citamos acima; uma sociedade muito mais plural; mas ainda a sobrevivência de arcaísmos que entram em confronto no jogo e na luta contemporânea dos discursos e das identidades.

Neste painel, Ismael é o aliciador que corrompe o homem macho patriarcal dominante. Aliciador não apenas sexual, mas um corruptor que com seus valores, suas origens e sua lascívia corrompe o projeto civilizatório brasileiro e agride o bem formado jardim da era moderna. Aqui a vítima é transformada no algoz, o refugio se reverte no próprio culpado de sua existência.

4.1.3.2. Memória e rejeição

Ismael tudo retém. Antes dos dois, Adonias e Ismael, se encontrarem mais uma vez, em meio a desejos sexuais e nostalgias da infância, e pouco antes de um dos momentos mais importantes da narrativa, a “morte” de Ismael, Adonias diz:

As veredas abertas pelos rebanhos que não mais existem se bifurcam em outras veredas onde me desoriento. Ismael não esqueceu nenhum acidente do caminho, uma pedra, uma árvore, um leito seco de riacho (BRITO, 2009, p. 129).

Enquanto Adonias faz questão de esquecer, o que também o retém, mas à situação de ambivalência crônica, pois nunca está totalmente nem em um lugar, nem outro, Ismael faz questão de lembrar, de estar presente no momento, de ansiar e criar expectativas a partir do entorno que o cerca e com o qual volta a estabelecer intimidade, tentando religar os laços que nunca foram de todo atados. Nos diz Nóbrega (2011, p. 90) que, submetido ao tempo, o espaço cria expectativas, ele incorpora estética, símbolos ou abstrações se manifestando na vida vivida concretamente e tornando-se preche de significados.

Assim, Ismael tentar atar as pontas do tempo através da revivescência do entorno. O espaço no qual transitam os primos é de novo local de pertencimento (BRANDÃO, 2007, p. 208), mas pertencimento sempre postergado, pois Ismael só o vive em sua ilusão de união com a família Rego Castro. De qualquer forma, Ismael guarda em sua memória toda a paisagem, todos os detalhes, e eles lhe salvam em momentos de dificuldade do ser em exílio.

- Adonias, eu vou dizer o nome das árvores que conheço. Sei detalhes das folhas, dos troncos e da floração de cada uma delas. Não pense que essa lembrança é inútil. Ela me serviu muito, no tempo que fiquei preso na Noruega. Quando não tinha nada o que fazer, eu imaginava a floresta, as plantinhas mais bestas. Escrevia os nomes num caderno, desenhava as flores e chorava arrependido do rumo que dei à minha vida. Só desse jeito eu aliviava a depressão (BRITO, 2009, p. 12-13).

A memória laça Ismael. O retém. E o faz refém de um anseio nunca alcançado. O que a memória capta é o *sim* e o *não* das tensões de Ismael, o estar perto e o estar longe, o querer e ter infimamente, ou não ter. Ela é seu refúgio na dor do estrangeiro e seu alento incompleto na dor da casa sempre adiada.

O eco sempre presente na narrativa de Ismael soa como sentença proferida pelo pai: “Natan se dirige ao filho rejeitado. - E você, rapaz, fica até quando na Galileia?” (BRITO, 2009, p. 206).

4.2. Davi: o estrangeiro entre o recalque e o desdém, vítima e algoz

Davi é o personagem mais difícil de trabalhar no romance, pois é pouco caracterizado. Davi aparece pouco. Ele está sempre por perto, mas quase não participa dos diálogos, pouco interage com seu irmão Ismael ou seu primo Adonias, ou qualquer outro integrante da família Rego Castro.

A obra, durante o processo de escrita do autor, tinha Davi como personagem principal e se chamaria *Davi na cova dos leões*, uma clara referência bíblica. O título provisório nos conduz a pensar um personagem que vive sob uma opressão que vem de seus familiares. Mas ao longo do processo de escrita Adonias ganha força e se torna o protagonista. A opressão ainda se torna marca do personagem Davi, mas a sua resposta é ambígua. Davi sofre um trauma que marca definitivamente sua história, o estupro que sofre de um de seus familiares cujo culpado não é revelado, mas sugerido. Esse trauma

fundamental nos leva a investigar sobre sua condição na obra. Davi parece transitar entre um recalque causado pelo estupro quando criança e um desdém completo pela sua família, o que parece se sobressair. Então, Davi é aquele que recalca todo o seu amor pelos Rego Castro ou Davi é aquele que, de fato, estabelece uma relação de desdém completo, de desamor, para com sua família da parte dos Inhamuns? Como dissemos anteriormente, cabe-nos a investigação do percurso do personagem em sua relação com as tensões advindas do *ethos* moderno em que, por vezes, Davi é vítima e, por vezes, algoz.

4.2.1. Davi: trauma, sexualidade e refugio

O estupro que sofre Davi já aparece nas duas primeiras páginas do romance. Conta Adonias suas imagens na memória: “Observo as carnaúbas, esguias como o corpo do primo Davi, e revejo a tarde dolorosa, ele fugindo nu, coberto apenas por uma camiseta branca, o sexo à mostra, o sangue escorrendo entre as pernas” (BRITO, 2009, p. 7-8).

Não podemos analisar o estupro a partir de uma perversão, pois não temos elementos suficientes. Além disso, a sexualidade é uma forma cultural que aparece cada vez mais com força a partir da interdição, como nos diz Bataille (2014). A interdição está no estupro. Mas além da interdição o que poderia ainda motivar o estupro de Davi? Duas possíveis hipóteses podem ser consideradas: a dominação patriarcal e uma vingança.

Na primeira, o patriarcalismo recalca as tendências homossexuais do estuprador que, impulsivamente, responde com uma interdição, fomentada pelo domínio masculino. Esta interdição se torna agora uma interdição social, pois fere os parâmetros morais e legais do nosso tempo. O domínio patriarcal se volta à mulher, hegemonicamente. Mas claro que ele também pode se voltar ao homem. O ato de domínio impõe o desejo de um ao outro e esse outro, neste caso, pode ser do sexo masculino, o que aumenta as tensões tendo em vista a interdição ferir mais uma das faces da moral dominante.

Na segunda, o estupro também se confunde com domínio. Mas aí há a presença de uma vingança pessoal. Davi é filho de Marina com Natan. Marina é paulista, descendente de italianos, branca, socióloga, doutoranda que vem aos Inhamuns para fazer uma pesquisa sobre a família Rego Castro e encontra em Salomão, um dos filhos de Raimundo Caetano, o parceiro ideal para sua pesquisa. Salomão guarda uma imensa biblioteca. Pesquisador nato, tem desde livros de genealogia das famílias sertanejas à discussões do

regionalismo na literatura. Foi dele que Marina primeiro se aproximou e conviveu dias a fio lendo, discutindo questões culturais, literárias, acadêmicas em geral.

Salomão naturalmente se interessou por Marina, mas, como diz Adonias, Salomão “preenche a falta de sexo com delírios míticos sobre a mistura dos ibéricos, índios e negros”, Salomão “não descobre um jeito de trepar” (BRITO, 2009, p. 161). É quando Natan chega de viagem, se aproveita do afastamento dos dois (Marina considera Salomão apenas amigo e Salomão se afasta magoado) e arrebatou Marina.

É através desse “triângulo amoroso” que a vingança é, possivelmente, arquitetada. A narrativa de *Galileia* dá indícios de que Salomão é o estuprador, mas como já dissemos, em nenhum momento deixa claro. Adonias traça o percurso da ofensa ao possível estupro: Salomão, o iluminado, “agia igual a um parente ignorante, quando ofendido”. Salomão “jurou aos pais que se vingaria de Natan” (BRITO, 2009, p. 117-118).

Elias é o nome do primeiro filho de Marina e Natan. Logo depois, eles têm Davi e em seguida se separam. Natan fica forçadamente com Elias, na esperança que Marina volte. Marina leva Davi para morar com ela. Davi era branco, loiro, de olhos azuis, puxando à genética italiana da mãe e retratado no romance com certos tons de atrativos sexuais. A Davi, se cobiça.

O segundo filho do casal nasceu em São Paulo, longe da Galileia e da parentela Rego Castro. Foi batizado com o nome Davi, a pedido do avô Raimundo Caetano. Tio Salomão olhava o menino branco e louro de um jeito estranho. Sentia apego por ele e uma ternura que não demonstrava com nenhum outro sobrinho. Quando vinha de férias à Galileia, Davi ficava em sua casa, e foi nela onde tudo aconteceu. (BRITO, 2009, p. 118)

Davi nasce com as marcas da estrangeiridade as quais a margem de mentalidade colonizada é devota: branco, olhos azuis, ascendência italiana. É aquele que se cobiça e toda cobiça corre o risco de transpor um limiar ético. Em tese, Salomão transpõe esse limiar ético, utiliza do domínio masculino e se vinga do irmão. Assim, acontece o estupro, o fato que marca Davi por toda sua vida.

A questão é que Davi, por mais que seja amado por todos, desdenha a família dos Inhamuns. Como já dito, Davi aparece pouco em diálogos, quase nada conversa com Adonias, Ismael ou com os familiares. Antes de chegar na fazenda, quando em viagem com o irmão e o primo, quase não escutamos a voz de Davi. É sempre Adonias e Ismael que conversam. Ao chegar na fazenda também pouco se vê Davi conversando. São sempre falas dos outros enaltecendo seu carinho e seu amor por Davi, mas Davi sempre

sorrateiro, fugidio e sagaz, como quem não quer estar ali e trata toda situação com sarcasmo e ironia.

Em um dos últimos capítulos, Davi se revela. Escreve uma carta a Adonias relatando suas viagens, suas experiências sexuais e seu desprezo pela família. É a única parte do romance onde, de fato, a voz de Davi aparece, através da carta. E o que se sobressai são os problemas do estrangeiro, o desprezo pela família e o desregramento sexual. Daqui, surge a questão: a homossexualidade desregrada de Davi vem do trauma do estupro? Ou de fato, em Davi, a homossexualidade é sua verdadeira tendência e o desprezo pelos Rego Castro é nada mais que parte de sua índole? Por trás, as pressões macrossociais estão presentes. Seja pela cobiça que o biotipo estrangeiro de Davi atrai; seja pela própria posição de dominante que vem a assumir com a adolescência; ou por todos os problemas que a estrangeiridade lhe traz.

Fato é que há em Davi uma explosão de sexualidade cujo marco obscuro pode estar no trauma do passado e cujas marcas da maturidade estão em pressões macrossociais do passado e do presente. Diz Kristeva (1994, p. 37):

Sem dúvida, é a explosão do recalçamento que conduz o estrangeiro à travessia de uma fronteira rumo ao exterior. Separa-se da sua família, do seu idioma, do seu país, para vir se assentar em outro lugar é uma audácia acompanhada de um frenesi sexual: sem mais proibições, tudo é possível. Pouco importa se a passagem da fronteira é seguida por uma orgia ou, pelo contrário, por um recolhimento medroso. O exílio sempre implica uma explosão do antigo corpo. (...) O cosmopolita do século XVIII era um libertino – e ainda hoje, o estrangeiro, embora sem ostentação, o desembaraço ou o luxo do Iluminismo, permanece esse insolente que, secreta ou explicitamente, de início, desafia a moral do seu país e, em seguida, provoca excessos escandalosos no país que o acolhe.

Por mais que Davi não tenha vivido constantemente entre os Rego Castro sua família é um reduto do tradicionalismo arcaico com o qual o cosmopolita entra em confronto. Seu sangue é metade dos Inhamuns. Mas o mundo do estrangeiro está em aberto. Podemos ler o menino abusado sexualmente como aquele que se alienou do seio familiar. Sua explosão de libido e seu desprezo podem ter a mesma origem. E para o traumatizado fazer sexo desregradamente pode ser uma forma de reviver o trauma o superando ou com a ilusão de o superar, assim como o desdém pode ser um real sentimento ou um ataque constante àquele que lhe causou o mal, portanto, uma não superação do mesmo. De qualquer forma é longe da casa que os limites baixam as cortinas

e os interditos são rompidos. Como o próprio Davi diz: “Nessa fase de juventude sinto muito desejo de trepar” (BRITO, 2009, p. 192).

Davi então explode o antigo corpo traumatizado. Inventa uma história que ficou famosa entre os familiares, dele tocando piano em um *pub* em Nova Iorque, alimentando sua imagem de gênio. Na verdade, a história foi uma metáfora que Davi utilizou para o tempo que passou com um de seus amantes, o Jean-Luc, e que reforça seu desprezo pela família:

Quando minha mãe perguntou ao telefone se o público acompanhava todo processo musical, eu respondi que não. Enrolado na mentira, eu deixava Jean-Luc passar a língua pelo meu corpo. Minha mãe me cobrava detalhes musicais, e eu ali, quase gozando. (BRITO, 2009, p. 191)

“No lugar da épica sertaneja, a pornografia” (BRITO, 2009, p. 186), diz Adonias sobre o próprio Davi contando sua história. E ao contar sua história, Davi tem plena consciência de sua posição subalterna. Ao embarcar em viagem com Jean-Luc, ele diz claramente que não vai como músico, mas como “garotinho de programa de classe média” (BRITO, 2009, p. 187).

Davi talvez seja o mais consciente, entre os três personagens principais, dos problemas pelos quais passam os estrangeiros de países periféricos nos países metrópoles. Ele se vê vítima das “aspirações burguesas” da mãe. A narrativa aproveita sua história para criticar a mentalidade da burguesia brasileira, filha de uma mentalidade colonizada:

Em cada uma das viagens que fiz experimentei a angústia e o deleite de sentir-me sozinho, cercado de gente falando um idioma que não o meu. Fui vítima dessa mania que classe média inventou, e que se tornou uma praga, a de mandar os filhos estudar fora, no Canadá, Estado Unidos, França, Inglaterra, qualquer lugar, desde que saiam do Brasil. Acho que a moda é um subproduto do colonialismo, herança de quando os senhores de engenho mandavam os filhos para a Corte. Acontece cada história absurda nesses intercâmbios. Algumas crianças não se adaptam às famílias que as recebem, e mesmo assim os pais insistem em mantê-las fora de casa, a custo de uma carga de sofrimento muito alta. Mas se os filhos não estudarem longe, sobre o que conversarão esses profissionais de classe média, nos aniversários de casamento? (BRITO, 2009, p. 192-193)

Mesmo diante de possíveis sofrimentos injustificáveis Davi afirma a condição subalterna e colonizada da nossa classe média quando esta classe mantém os filhos fora do país para ter o que conversar em festas de casamento, eventos ícones do padrão dominante social. Há, claro, um exagero da falta de importância dos intercâmbios, mas, ao mesmo tempo, uma crítica ao caráter burlesco da elite brasileira e da classe média que

com ela se identifica ao se entregarem ao etnocentrismo triunfante. Aqui, mais uma vez, é preciso separar a elite do povo. A turba deve continuar em sua ignorância, em posse dos signos de diferença que distanciam os privilegiados dos comuns. Um dos aspectos mais significativos do *ethos* moderno. A viagem não é para qualquer lugar, como diz impetuosamente Davi, mas para aqueles países que darão ao estrangeiro, ao retornar, um certo caráter de distinção: “O negro que conhece a metrópole é um semideus”, “voltam consagrados”, diz Fanon (2008, p. 35). Assim também o brasileiro mantém sua inferioridade quando caricatamente não se enriquece com as trocas culturais, como bem projetou a antropofagia brasileira, mas se imbuí, se preenche de algo que deveria fazê-lo também superior, mas que só reafirma sua inferioridade. Daí, a performance colonizada apresentar sempre um quê de burlesco.

No entanto, por mais que Davi apresente breves, mas sinuosas reflexões sobre a condição do estrangeiro, para ele os problemas da estrangeiridade quase sempre se misturam com sexualidade. Fala Davi (BRITO, 2009, p. 187):

Morei na França por um período bem definido, mas percebi a dubiedade dos europeus em relação aos estrangeiros. Por um lado eles o rejeitam, e por outro necessitam deles para os trabalhos que não aceitam fazer. Já não existem franceses lixeiros, pintores de parede, faxineiros ou limpadores de fossa. Tudo que é trabalho inferior e aviltante eles empurram para os imigrantes. E boa parte do mundo envia rapazes e moças para servi-los na cama, para saciar as taras que as esposas e os maridos fingem não tolerar.

Já se pode dizer que é um lugar comum a presença dos estrangeiros em condição inferior e subalterna, ocupando os estratos mais baixos das divisões sociais, mas seria ignóbil ignorar a construção social que conduz essa marcha do progresso excludente e seletiva, regida pelo *ethos* moderno, e mais ignóbil ainda naturalizá-la e aceitá-la.

A “prova do estrangeiro”, assim chama Joachim (2002), no nosso tempo de exílio e expatriação, é a tentativa de integração, as relações que se criam submetidas às mentalidades com seus complexos de inferioridade e de superioridade, o peso que a subjetividade carrega. Na sociedade fundada sob a égide da tríade “liberdade, igualdade e fraternidade”, que se torna modelo do ocidente capitalista, as pressões nas mentalidades, os locais destinados aos estrangeiros, parecem imitar uma sociedade de castas. E Davi tem plena consciência que essa construção seletiva e excludente, por conseguinte inferiorizante, envolve as questões sexuais. Davi, ele mesmo, é um desses rapazes enviados para servir à tara recalcada dos dominantes. Assim, para Davi, sexualidade e poder estão juntos.

Existe uma perigosa atração da Europa pelos africanos e latinos. Os sociólogos acham que os europeus sentem-se culpados pelos desmandos da colonização. Mas eu acredito que essa atração é sexual, um poder do colonizador sobre o colonizado que se estende ao corpo e à alma. (BRITO, 2009, p. 195)

Davi pode até repetir construções mentais recorrentes dos contatos coloniais como a sexualidade exacerbada dos africanos, latinos, índios que perturbam o “homem de bem” cristão dos países metrópoles, mas suas propostas se apresentam norteadas pela visão do estrangeiro que sofre e se conscientiza, por mais que sua resposta não busque superar a situação trágica em que se encontra.

Sexo e poder é uma dupla recorrente na narrativa moderna e patriarcal. Ela está por trás de fatos sociais que vão desde atritos entre casais até tráfico de pessoas. E não se limita ao dominante. O dominado também realiza estratégias de confronto que utilizam de força e indignidade, às vezes com a mesma intensidade. Davi nos apresenta um meio termo em que o colonizado usa seu poder sexual para seduzir o colonizador: “Foi na França que conheci Jean-Luc, que ficou fascinado por mim, e já tinha caído em armadilhas semelhantes com garotos da Tunísia e do Marrocos, outros colonizados” (BRITO, 2009, p. 196).

Por mais que se possa rejeitar ou contemporizar a afirmação freudiana de Davi, dada a primazia do sexo na ordem dos fatores: “essa atração é sexual, um poder do colonizador sobre o colonizado que se estende ao corpo e à alma”, é difícil negar que o poder não esteja presente, ocupe ele o lugar que ocupar. Como também é difícil negar que o lugar do colonizado é o da subclasse. Por mais que hajam respostas dignas ou não ao poder dominante, o lugar do estrangeiro, no trabalho ou na cama, é o refugio. Ele ainda faz parte da multidão que deve ser controlada, dos pobres que devem viver sob a batuta, ou daqueles que estão em excesso, que já não servem pela demanda ser grande demais.

Se eles tentam fugir da ordem que lhes é imposta, mesmo com a interdição da moral sexual, não conseguem. A ordem moderna prevê a falência moral dos seus próprios filhos e os protege, como protege o patriarca em suas aventuras com a prostituta. Referindo-se a Davi, Adonias diz que eles, os familiares, não atentaram para “uma espécie disfarçada de diabo, que se infiltra nas famílias conservadoras e de falsa moral como a nossa” (BRITO, 2009, p.186). Na verdade, a “forma disfarçada de diabo” já se encontra na estrutura que ordena as práticas e os costumes. A gestação demoníaca que condena o

outro protege o privilegiado. Não era preciso Davi para a moral decair. As próprias palavras de Adonias corrigem a sentença: “famílias conservadoras e de falsa moral”.

Assim, Davi usa sua sexualidade no jogo das relações entre dominado e dominante, usa sua origem latina. Nada muda na estrutura excludente e seletiva. Mesmo o confronto não busca uma libertação real e consciente, pois se dá dentro dos mesmos jogos de poder que fazem parte do *ethos* dominante. Assim, o refugio permanece refugio. Sua condição ambivalente permanece crônica, praticamente um alimentar-se recorrente da mesma ferida. Ao invés dos seus dons de pianista, o sexo, a sedução medida e planejada, a venda do corpo, é o que utiliza para viajar pelos países europeus que tanto lhe atraem construindo uma imagem para sua família que nem de longe corresponde ao Davi real.

4.2.2. Família: a oposição Ismael-Davi

Ao contrário de Ismael que é o integrante da família rejeitado, Davi é o amado. A oposição Davi-Ismael percorre a narrativa de *Galileia* como raiz e já se apresenta plantada no próprio Davi. Ele diz a Adonias:

Desde que nosso avô trouxe Ismael para a Galileia, disputamos o mesmo território. Lancei-me contra ele da forma mais radical, mais violenta, à maneira dos cruzados, num acesso de fúria que seria capaz de exterminá-lo. Esses ataques se davam após sucessivas reflexões e aliciamento de cúmplices dentro da família. Agia como se num tribunal fossem apresentadas todas as provas contra o réu e, por fim, eu pudesse decidir: ele deve morrer. Vivi numa panela de pressão, explodindo com violência, derramando sangue, o que deixou uma mágoa irreparável em Ismael. Não temos chances de nos reconciliar. Se isso faz parte de seu protejo, esqueça. (BRITO, 2009, p. 232)

Mas enquanto Ismael é filho bastardo de uma índia, Davi é filho de Natan com Marina, a paulista descendente de italianos, branca, socióloga, doutoranda. A pesquisadora de São Paulo que se encanta pelo seu objeto de estudo. As tensões que recobrem a vida de Ismael e Davi, em suas semelhanças e diferenças, partem das origens, comum e diferente, dos dois. O ódio de Davi a Ismael, como também o de Natan, se reforçam com o caso que Ismael tem com Marina. Caso que fica claro quando Ismael conta a Adonias, mas que paira como suspeita para o resto da família. De qualquer forma, a rixa de Caim e Abel, parte das origens.

A narrativa faz questão de frisar a diferença entre os irmãos desde o início através de seus elementos físicos. Diz Adonias:

Olho os dois irmãos pelo espelho retrovisor. A pele morena de Ismael sobressai no fim de tarde, a cicatriz do rosto, as marcas que revelam sua origem de índio kanela. Davi, o mais moço, tem a pele alva e os cabelos louros, nenhuma semelhança com o irmão. (BRITO, 2009, p. 9)

Ao longo da narrativa é sempre claro o ódio da família a Ismael e o amor a Davi. Lembramos quando da chegada dos primos à fazenda Galileia. Enquanto Ismael é desejado apenas pelo avô Raimundo Caetano, o único que se mostra ansioso para abraçá-lo, Davi é querido por todos. “Todos amam Davi”, diz a narrativa.

Como comentamos, Ismael relembra aos Rego Castro suas origens indígenas, enquanto Davi sua suposta filiação às origens europeias. Enquanto um lembra a inferiorização, o outro lembra os signos que denotam superioridade dentro da construção macrossocial moderna. Reconhecer-se em Ismael é ferir a construção falsa que os Rego Castro tomam para si. Não à toa, Davi é o personagem que carrega as características da falsidade, enganando a família que lhe é praticamente devota enquanto ele mantém com ela uma relação de completo desdém, que aparece em vários momentos do romance.

Um pouco antes de Adonias ler a carta de Davi, a narrativa anuncia o desvelamento de sua face angelical. Diz Adonias:

Desde nosso reencontro, percebo que contribuí para a imagem falsificada de um Davi que nunca existiu. Sempre foi mais cômodo aceitar como verdade tudo o que a família imaginava sobre o nosso geniozinho musical. Olhando para ele, a dez passos de mim, suspeito que o primo de sorriso angelical é uma farsa. (BRITO, 2009, p. 173)

E é o próprio Davi que confirma as suspeitas de Adonias logo no início da carta reveladora. Uma carta, cabe dizer, que não tem tom algum de lamento ou arrependimento. Ao contrário, parece ser mais um sarcasmo do Davi, ao que se soma, talvez, uma tentativa de livrar-se de vez dos Rego Castro, um “adeus revelador” como se dissesse: “- Esse é meu verdadeiro eu! Me deixem!” Mas só Adonias lê a carta, e só ele se torna conhecedor da verdadeira face de Davi. O falso pianista, então, continua atado ao seu recalque ou ao seu desdém, mantendo sua condição trágica inamovível, sua ambivalência crônica.

Está escrito no início da carta:

Para mim, França e Nova Iorque significam apenas um desfecho de adolescência, ato final do drama que você presenciou. Posso lhe falar muitas coisas, a minha agenda sexual é interessante, mas corro o risco de contar o que não interessa, destoando do personagem Davi que todos se habituaram a imaginar. (BRITO, 2009, p. 185)

Falar que França e Nova Iorque foram atos finais de seu drama, o estupro, não confere à afirmação uma sentença de verdade. Talvez haja aí uma tentativa de autopurgação. E o sexo desregrado, já comentamos, seja uma constante tentativa freudiana de se livrar do trauma.

O desdém pela família aparece com ou sem trauma e a falsa face angelical mantém Davi sempre em uma atitude de superioridade para com os seus. O exemplo mais significativo no romance desta construção falaciosa de Davi, construção falaciosa de sua própria imagem para os Rego Castro, é a do pianista famoso que tocou nos melhores *pubs* de Nova Iorque.

Na verdade, como vimos, nunca houve um Davi pianista de fato, só um garoto de programa da classe média brasileira.

Davi morou na França, estudando piano, e depois viajou para Nova Iorque, onde tocou durante uma semana. Num teatro, num pub, ou num boteco como este? Para as moscas ouvirem? Quantas vezes falamos da carreira de Davi, durante nossa viagem? O que significam para mim as pequenas glórias familiares? Quero saber os detalhes desses concertos. Perguntarei a Davi, assim que estivermos sozinhos. Evito falar na presença de Ismael. Alguns membros da família comemoraram o recital fora do Brasil, com o doce ufanismo de colonizados. Para eles, significa bem mais se apresentar num teatro decadente de Nova Iorque do que ser aplaudido na Sala São Paulo. (BRITO, 2009. p. 36)

O *ethos* moderno não poupa a família Rego Castro. Construídos dentro da mentalidade seletiva e excludente, a certeza da superioridade de tudo que vem do exterior é legitimada pela ilusão forjada por Davi, o loiro, branco e pianista, arte erudita e elitista, assim ainda concebem os Rego Castro. O que reforça ainda mais a oposição ao que representa Ismael e seus costumes tradicionais como a pajelança. Rejeição da origem se acentua com reinvenção da origem.

[...] Davi voltava a esticar-se no banco, fechando os olhos. Reassumia o anjo de passeio na terra. Não era sem motivo que todos o preferiam a Ismael. Como se não bastasse sua natureza quieta, os cachos louros e os olhos vivos num corpo magro, a aura de pianista virtuoso enchia a família de orgulho. Herdamos um gosto afetado pela música, um fetiche por pianistas, desde que o nosso mais remoto antepassado mandara buscar um piano na França. (BRITO, 2009, p. 15)

Davi fala pouco. Transita para lá e para cá na fazenda Galileia quase sem conversar enquanto recebe os mimos que a família devota a ele. O oposto de Ismael que transita como se estivesse se esgueirando, se escondendo pelos cantos e enfrentando os olhares acusadores dos seus familiares, ou meio familiares. Um proscrito, outro amado. O primeiro desejando a família, o lugar; o outro, detestando os dois, desprezando sua origem sertaneja.

Se Ismael permitiria o reconhecimento do si mesmo através do outro, Davi permite que o não reconhecimento se mantenha. Manter a referência estrangeira em Davi é manter intacta a reposta submissa à construção etnocêntrica. Manter a ligação com o superior estrangeiro protegido por uma construção falsa de um integrante da família. Não há caminho de saída nem para Davi, nem para os seus familiares.

Se Davi não superou o trauma do estupro, o recalque o condena. Se o superou, o desdém o condena à performance:

“E as suas origens? Fale-nos disso, deve ser apaixonante!” Os inconvenientes não deixam de fazer essa pergunta. A sua amabilidade aparente esconde uma deselegância viscosa que tanto exaspera o estrangeiro. À “origem” o estrangeiro – como um filósofo em ação – não dá o peso que o senso comum atribui. Dessa origem – família, sangue, solo – ele fugiu e, mesmo se ela não para de importuná-lo, enriquecê-lo ou estorvá-lo, exaltá-lo ou causar-lhe dor e, em geral, tudo ao mesmo tempo, o estrangeiro é seu traidor, corajoso e melancólico. Certamente, ela o assedia, para o melhor e para o pior, mas foi *em outro lugar* que ele colocou as suas esperanças, que se travam seus combates, que ele hoje mantém sua vida. *Em outro lugar* oposto à origem, e mesmo *em lugar algum* oposto às raízes: essa divisa dos temerários engendra tanto recalques estéreis quanto impulsos audaciosos. Como distinguir a censura da performance inovadora? (...) Ele é estrangeiro, é de parte alguma, de todo lugar. Cidadão do mundo, cosmopolita. Não o remeta às suas origens. (KRISTEVA, 1994, p. 36)

Importunar, estorvar, exaltar; certamente estas ações agem sobre Davi. Como o estrangeiro que renega suas ‘origens sombrias’, assim Kristeva intitula o trecho analítico acima citado, Davi renega as suas, que o importunam e estorvam, e exalta sua estrangeiridade superior. Se tais situações lhe causam dor, nossa resposta é a própria ambiguidade da análise que fazemos. Repetimos, há pouca presença efetiva do personagem, o que dificulta a investigação. Mas apostamos que sim. Há dor em Davi. Tanto o recalque quando o desdém são duas faces de uma mesma situação de estranheza e de exílio que lhe causam dor. Seja como vítima ou como algoz, a saída de Davi é esse *outro lugar*, que pode ser um *lugar algum*. Desgarrado da família, do sangue e do solo ele é seu traidor. Melancólico? Talvez não. Ou talvez melancólico por baixo de uma capa

de proteção. Temerário? Sem dúvida. A coragem de Davi tem um quê de autodestrutiva. Se o lugar dentro da família não lhe é suficiente, se sua ânsia é dos países metrópoles onde ele sempre será pária, se sua escolha da forma como vive sua sexualidade é desregrada, há talvez, diria Jung, uma fuga do enfrentamento de sua própria sombra, de suas próprias “origens sombrias”.

Lançado dentro do jardim moderno, Davi se contenta com a margem. Ismael anseia sair dela, mas Davi não. Está nela e com ela se apraz, autodestrutivamente. Não há em Davi, ao menos para si mesmo, o esclarecimento que a condição de estranheza pode alcançar. Sua ambivalência é crônica. Seu mergulho na sombra é para ficar.

É possível que os impulsos audaciosos de Davi, como diz Kristeva, conviva com uma certa esterilidade de seu recalque. Rejeitando sua origem em atitude de desdém, negando o enfrentamento das suas sombras, Davi chega a um lugar obscuro em que, talvez, não possa mais ser socorrido. E nem queira. Não se pode mais chorar por Davi. Ele escolhe viver em performance, criando um mundo de ilusão onde ele é ator para os seus familiares, para os seus conhecidos (amigos?), e mais terrivelmente para si mesmo. A vítima torna-se algoz de si mesma.

4.2.3. Entre a consciência e a perda de si: o exílio interior e exterior de Davi

No meio da leitura da carta reveladora, Adonias reflete sobre Davi. Não é fácil, para Adonias, gostar de Davi. Ao final do romance a conclusão de Adonias é praticamente de repugnância. Mas nesse momento, há uma certa condescendência de Adonias para com seu primo. E tal trecho nos dá um painel do que deve ser a vida de Davi: miserável, como diz Adonias:

Compreendo o sofrimento do primo Davi, a miséria que é sua vida, mas não consigo me comover. Basta lembrar o quanto ele é sacana com Ismael e como nos manteve enganados todos esses anos. Dói imaginá-lo na frente de um computador, horas seguidas, buscando em parceiros virtuais um prazer que nunca sacia, por mais que a imaginação trabalhe. E após doze horas de sexo, cansado de percorrer salas e repetir os mesmos rituais em que simula um menino tímido à procura de um professor mais velho e autoritário, os músculos do corpo enrijecido de contratura, ele tomba da cadeira e se arrasta até um colchão jogado ao lado. Permanece horas numa letargia de morto, sem comer e sem dormir, armazenando coragem para voltar ao computador e quem sabe marcar um encontro em algum cinema sórdido dos muitos que proliferam em São Paulo, repletos de salinhas anexas fedendo a esperma. (BRITO, 2009, p. 188)

O foco do trecho não é o sexo em si, mas a forma como Davi sobrevive: pelo sexo. Ele utiliza a internet, meio muito recente que reconfigura as práticas sexuais e dá vazão a possibilidades suprimidas. Não é nosso objetivo, no momento, uma investigação estritamente ética das práticas sexuais, mas cabe-nos apontar a internet como meio possivelmente desrecalcador da formação sexual construída pelas instituições modernas, mas existente dentro de todo um processo.

Giddens (1993) nos dá duas possibilidades básicas de se ler a sexualidade no nosso tempo. As duas confrontam o *status quo* moderno. A primeira é a de Foucault, para quem a sexualidade recalcada pelo poder pode gerar uma força de combate efetiva contra esse mesmo poder opressor. A outra, de acordo com Giddens, superaria em termos revolucionários o caráter subversivo com o qual trabalha Foucault. O que chama de “sexualidade plástica”, aquela liberta das necessidades da reprodução, feita pelo puro prazer, descentralizada do poder unificador da Modernidade, aparece como um traço da personalidade e, assim, efetivamente vinculada ao eu. Ao mesmo tempo, a emancipação sexual é um ato político, pois geraria uma democratização que vai além da vida sexual, incluindo relações humanas em todos os níveis, ela seria um encontro mais pleno com o ser, tendo em vista sua sexualidade estar livre das pressões modernas e, o mais importante, não precisaria mais confrontá-las, pois que estaria em vivência plena de si mesmo.

As reflexões de Giddens têm seus traços peculiares, mas são próximas da vivência mais plena do que chamamos de ambiguidade constitutiva do ser. A questão é que esse encontro é um processo e, como nossos protagonistas, o caminho da resiliência ainda não foi encontrado, daí estarem presos na situação crônica e trágica do ser à margem. Assim, usa-se o sexo como poder, aqui não um poder político democratizador, mas uma resposta que tende a tomar o lugar do dominador e não mudar a ordem em que a situação se funda.

O desrecalque também é um processo, cujo primeiro passo é geralmente um grito de libertação desequilibrado, voraz, ferindo a moral dominante que durante tanto tempo regeu as mentalidades e docilizou os corpos. É aceitável, e talvez até necessário, que no caminho do equilíbrio o desvio, ou o exagero, aconteça: “Lá existem pessoas com todos os desvios e taras que se possa imaginar. (...) São tantas as depravações que eu me sentia menos envergonhado com as minhas” (BRITO, 2009, p. 197), diz Davi. Mas também mantém o exilado em condição crônica, em situação de refugio. Principalmente, no caso do nosso personagem, quando não aponta saída.

A sobrevivência de Davi depende dele exercer seu desregramento sexual. Sua vida miserável não é feita de companhias sinceras, que sejam de fato amigos, mas de clientes

- como na estrutura construída pelo capitalismo moderno: fazemos negócios com clientes, não com amigos. Se amigos e negócios se misturam, espera-se sempre algum problema. Sua família está distante e ele a rejeita. Sua vida no estrangeiro é de um ser à margem, uma vida de refugio, vivendo do que lhe é concedido em um país que não é o seu e cujos direitos lhe faltam ou são, digamos, incompletos. A luta da diversidade sexual é antiga e também está na pauta excludente do *ethos* moderno, já o comentamos ao falar de Ismael. Tanto para Ismael quanto para Davi, a questão se agrava pela estrangeiridade. O estrangeiro, por mais inserido que esteja dentro dos padrões estabelecidos (e esse não é o caso de Davi) nunca é cidadão em sentido pleno. Há uma cicatriz, nos diz Kristeva, entre o homem e o cidadão.

A dificuldade que a questão dos estrangeiros engendra estaria inteiramente contida no impasse da distinção que separa o cidadão do homem. Não é verdade que, para estabelecer os direitos dos próprios homens de uma civilização ou de uma nação – seja ela a mais racional e a mais conscienciosamente democrática –, somos obrigados a afastar desses direitos os não cidadãos, isto é, outros homens? Esse procedimento significa – é a sua consequência extrema – que somos mais ou menos homens à medida que somos mais ou menos cidadãos e, que aquele que não é cidadão não é inteiramente homem. Entre o homem e o cidadão, uma cicatriz: o estrangeiro. (KRISTEVA, 1994, p. 102)

Tomando como base de análise a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789, Kristeva nos dirá que a declaração é construída baseada em uma ideia universal de homem. O que já implica uma ocultação daqueles que não se adaptam ao conceito, além de uma ideologia coercitiva para que esses que estão fora do conceito nele se encaixem, atendendo ao padrão construído que se torna dominante.

Mas não termina aí. Citando o artigo VI²², diz a autora:

Notaremos a habilidade dos redatores: o termo “cidadão” aparece numa frase em que os *direitos* revelam-se *deveres* cívicos: vai-se “concorrer”; e é por essa reciprocidade de obrigações e de fruições que o *homem*, tornado *cidadão*, será protegido bem como, em caso de infração, punido. A vontade geral, própria à nação, tomada uma vez mais de Rousseau, afirma-se aqui, incluindo os pobres, os trabalhadores de todas as categorias, sexos e idades confundidos. Nunca a democracia foi mais explícita, pois ela não exclui ninguém – *a não ser os estrangeiros*. (KRISTEVA, 1994, p. 158)

²² Artigo VI - A lei é a expressão da vontade geral; todos os cidadãos têm direito de concorrer pessoalmente ou por seus representantes, para a sua formação; ela deve ser a mesma para todos, seja protegendo, seja punindo (apud KRISTEVA, 1994, p. 158).

Na seara do desenvolvimento da Modernidade e dos Estados nações, e aos seus moldes, firma-se em lei a diferença que desde da Grécia condena ao exílio o corruptor e à identidade de bárbaro, o outro. Ismael e Davi são pobres e trabalhadores, e são estrangeiros. Davi é homossexual que vive do submundo. É refugo e subclasse. E é como refugo e subclasse que Davi apresenta-se como o personagem mais consciente dos problemas da estrangeiridade. Dentro das invenções através das quais prestava contas de sua vida à família, o personagem George era um músico amador e empresário que organizava encontros musicais em seu *pub*. George sentia curiosidade por países pobres como o Brasil. Para ele, Davi trazia em seu estilo de músico o exotismo brasileiro. Davi pertencia “ao povo excluído do Brasil” (BRITO, 2009, p. 190), como o próprio Davi afirma. Pobreza, exotismo e exclusão estão quase sempre presentes no painel que compõem as relações do eu e do outro, na perspectiva dos centros e das margens.

A força dessas relações desiguais quase sempre reduz os “pobres, exóticos e excluídos”. De um lado, a *curiosidade* condescendente que encobre a construção mental do superior (ou que a revela); do outro, a posição de admiração cega do estrangeiro que o inferioriza. Em Nova Iorque, Davi conhece o luxuoso Hotel Meridian:

Na entrada do hotel havia um corredor descomunal, abóbadas sobre pilares, tudo revestido com espelhos. Ao passar por ele, tinha convicção de que fora criado para pessoas que se julgam ricas, belas, ou jovens. Só essas podiam atravessá-lo sem a humilhação que o capitalismo impõe a quem é feio e pobre. Eu desejava morrer debaixo dos espelhos de dez metros de altura, coberto pelas abóbadas que mais pareciam obras de Deus. O meu desconforto era tamanho que cheguei a perguntar na portaria se existia um outro caminho que não passasse pelo corredor. (BRITO, 2009, p. 194)

Em uma das passagens de *Representações do intelectual*, Said (2005, p. 68) fala da estupefação que o estrangeiro de países margens sente ao se deparar com as construções centenárias da Europa, junto com o sentimento de inferioridade, por vezes de supremacia do “chefe”, se instalando no momento do contato. Said deixa claro que diante dessa sensação é preciso lembrar o que foi feito para que tal monumento fosse construído.

Luis Felipe de Alencastro (2009) lembra: o Brasil foi construído sobre a espoliação de Angola! Assim, sobre a espoliação das riquezas materiais e humanas, muitos países da era moderna firmaram sua hegemonia econômica e também sua hegemonia na cultura em geral, nas mentalidades. Ao nos depararmos com os monumentos do antigo e do novo mundo, dos países metrópoles, devemos nos lembrar o custo do seu soerguimento. Tanto no longo processo colonialista, quanto no desenvolvimento da dupla

capitalismo/liberalismo, e ainda no atual neoliberalismo -a este último Chomsky atribui ser a pior mazela do nosso tempo. A exploração do homem comum soergue a metrópole.

Um tema recorrente na arte nos lembra o homem comum que constrói o prédio e não mora nele por falta de condições. Recebe-se para construir, mas não o suficiente para comprar e morar naquilo que se torna especialista em fazer. Entre o Estado e o mercado, desregulado ou não, a ordem mantém os exilados afastados, a uma distância permissível, desde que controlada, vigiada. É onde Davi se encontra. E é fácil para Davi reconhecer a pobreza da qual faz parte, uma pobreza cujo exilado é o antigo e o novo.

Mas pobreza nunca está na moda. Passei boa parte do tempo sozinho, andava nos lugares e sentia nuances de preconceitos em relação aos imigrantes. Sobretudo em Nice, cidade pequena e aburguesada, onde permaneci meses. Notava a segregação dos africanos, que têm bairro próprio e sentam aglomerados nos ônibus. Vi muitos estrangeiros mendigando na França e nos Estados Unidos. Não imaginava que existia essa realidade. Dói muito mais ver um brasileiro pedindo esmolas em Paris do que numa esquina de São Paulo. Ele arrisca tudo para melhorar de vida, acredita que lá fora será mais fácil, e quebra a cara. (BRITO, 2009, p. 195)

No nosso tempo o refugio é subclasse de redundantes, diria Bauman. Estão demais, sujam a paisagem. Mistura-se o velho preconceito colonial: “Notava a segregação dos africanos, que têm bairro próprio e sentam aglomerados nos ônibus”, com as mazelas do nosso tempo: “Vi muitos estrangeiros mendigando na França e nos Estados Unidos”, e são, os dois, paisagens contemporâneas do exílio segregador do homem. De uns homens para com outros homens, lembremos.

Mas a percepção consciente das mazelas do exílio, as quais ele mesmo faz parte, não elimina em Davi uma vivência particular do mesmo exílio. Estar fora de casa e estar dentro de casa, para Davi, se assemelham. Tanto em um quanto em outro, a resposta ao exílio em forma de sexo e abandono tem seu lugar.

Tento escrever sobre o que é sentir-se estrangeiro. Em Paris deparei com o cheiro do meu próprio suor, mais forte pelo peso das malas, e sensações de abandono. Quando vou narrá-las, são enfadonhas, menos as que tratam de sexo. Meu cotidiano nesses lugares não diferiu de cada segundo que vivi no Brasil, se considero meus desejos e carências. O mesmo rapazinho, atrás das mesmas experiências, em outro idioma e local. Minha bagagem era essa agonia, uma insatisfação que a família desconhece. (BRITO, 2009, p. 195)

Sexo se mistura com sensações de abandono. Ou, sexo surge incansavelmente como sustentáculo das sensações de abandono que, claro, nunca é dirimida na mesma medida em que o sexo é insaciável. O corpo explode do lado de fora da casa, nos lembra Kristeva.

Mas o corpo de Davi, antes, também foi implodido. E essa implosão do corpo permanece por mais longe que Davi vá, por mais desdém que lance incansavelmente sobre sua família. Seus desejos e carências nunca se saciam no estrangeiro e nunca se saciam dentro de casa.

No quarto lúgubre em que fiquei na França, os fantasmas que me perseguiram eram antigos, não passavam de memória. A sensação de exílio, duvidosa, porque não precisava estar fora de casa para experimentar o mesmo desconforto, a solidão e a procura. Era exílio fugaz, uma paisagem enxergada pela janela de um trem-bala, um orgasmo que se desfazia num instante, e de novo eu me sentia num trem em São Paulo (BRITO, 2009, p. 196).

Aqui, no percurso de Davi, um ciclo começa-se a se fechar. Davi, traumatizado, rejeita a família e cria um desdém que o mantém afastado, ou o recalque o afasta fisicamente, mas o aproxima no íntimo fraturado. Nossa resposta foi que há em Davi um não enfretamento de suas sombras que o faz manter-se em situação crônica de ambivalência. Davi foge para uma vida desregrada fora do país, longe dos Inhamuns, mas suas sensações de abandono, de exílio, sua melancolia, nunca o abandonam. E o mesmo estrangeiro que sofre no exterior é o mesmo estrangeiro que sofre dentro de casa.

Todos os acertos foram feitos pela internet. Eu mal completava dezoito anos, mas desde os dezessete possuía contatos. Cada uma das viagens me deu uma sensação diferente de exílio, pelos lugares e pela companhia de um homem apaixonado, cheio de expectativas. Eu supunha os rituais que me esperavam em quartos de hotéis, as cenas em que atuaria. Pagava passagens, hospedagem, alimentação e pequenos presentes com os favores que você imagina. Mas eu juro que tirar a roupa me doía menos do que a incerteza do exílio. O que me oprime numa viagem é a indefinição do que vou sentir. Encanto, euforia, tristeza? Tudo ao mesmo tempo. Contemplo um território desconhecido, mas o meu corpo é o mesmo, e ele mantém a referência de uma paisagem interna, que prevalece; é tão absoluta que não posso olhar nada sem comparar com essa memória residual. Durante as duas viagens, sentia-me uma escultura fora de seu museu de origem, em exposição itinerante por outras galerias, deslocado, sem foco. (BRITO, 2009, p. 196-197)

A internet surge e reorienta os rituais de aproximação sexual, e dá vazão à ambivalência dos recalques, por vezes necessários; por vezes, perversos. É o meio que utiliza Davi para fazer seus “acertos”, e é com o sexo que paga suas viagens. Ainda assim, o sexo lhe serve como um escape, nunca saciado, as viagens trazem uma dor maior, a do exílio. Indefinição, abandono, sentimentos contrastantes compõem a ambiguidade crônica de Davi. No entanto, por mais que o estrangeiro vá ao território desconhecido, a memória o retém. Essa “paisagem interna absoluta” lança o estrangeiro Davi sempre de

volta à casa. A “escultura fora do museu de origem” se soma à “memória residual” que não o abandona enquanto ele esforça-se para esquecê-la suprimindo o sofrimento em desdém. Lá fora, sente-se outro em exposição itinerante; em casa, não se reconhece. Aqui ou lá, estranho e estrangeiro.

Quando tomamos consciência de que o impulso para viajar, ao custo de vender o próprio corpo e a alma, é miragem, a vontade cessa por um tempo, mas retorna depois. Viajar não é mais que parar num lugar conhecido e evitado, o lugar da solidão. Não espere coerência nos meus escritos. Sou confuso por natureza, não poderia ser de outra maneira o filho de Natan e Marina, o cruzamento de um vaqueiro dos Inhamuns com uma intelectual de São Paulo. (BRITO, 2009, p. 192)

O lugar da solidão não abandona Davi porque ele é aqui e é lá. Sua tensão fundamental está presente e resiste ao cruzamento de fronteiras: vaqueiro dos Inhamuns e intelectual de São Paulo, o interior ignorante, pobre, inferior, ante a metrópole cosmopolita, centro de produção do conhecimento, ou simplesmente, superior. As tensões do regionalismo se repetem. O *ethos* moderno excluiu Davi. O trauma da infância o mantém preso. Davi está fora, podado do projeto moderno e não chegará a uma utopia conciliadora que anuncia a convivência, se não harmoniosa das diferenças, ao menos politicamente inclusa.

Kristeva propõe uma utopia em que esse cenário político se faria: o de uma sociedade sem nações. Mas se não há uma força para a construção de uma sociedade sem nações ao menos um “cosmopolitismo interno” fosse possível. Uma ética seria necessária, desenvolvida dentro de um projeto educacional e psicanalítico. Tal projeto teria a função de:

[...] revelar, discutir e propagar uma dignidade humana subtraída da euforia dos humanistas clássicos e carregada das alienações, dramas e impasses de nossa condição de seres pensantes. As tendências particularistas, o desejo de erigir como valor privado, a agressão ao outro, a identificação com o grupo são inerentes à dignidade humana, se admitirmos que essa dignidade incluiu a estranheza. A partir disso, por mais social que essa estranheza possa ser, ela é modulável – visando uma sociedade multifacetada e flexível, nem fechada na nação ou em sua religião, nem anarquicamente exposta a todas as suas explosões. A mestiçagem das nações acompanha-se de uma liberação das instituições políticas e de suas estruturas sociais – que vai da livre concorrência à autogestão e supõe sempre o respeito pelo “próprio” *em função* do “diferente”. (KRISTEVA, 1994, p. 163)

Se houve um projeto construído, outro pode ser construído saído das entranhas do passado. Onde há brechas da construção moderna podemos renovar a luta. Ética,

educação, tão caros ao projeto da Modernidade não são dispensáveis, nunca, mas reorientados. Se antes os valores da ordem deram vazão ao homem individualista e agressivo com seu diferente, uma nova reorientação das condutas e práticas pode nos levar ao encontro com o outro prenhe de atenção para com suas complexidades, o que é o mesmo que estar atendo às nossas próprias complexidades, nossos próprios abismos.

O estrangeiro, lembremos mais uma vez Kristeva, é a cicatriz entre o homem e o cidadão. Em última instância, se não se permite a cidadania plena o que se nega é a humanidade plena. É preciso marcar o estrangeiro pela cicatriz e mantê-la na pele, exposta, lembrando a todos os olhos que ali há alguém a quem se temer, pois ele desafiou a ordem tão bem organizada que foi construída tornando-se uma ameaça a tal ordem. A obra clássica da marca é *A Letra escarlata*, a situação é do exilado e estranho submetido ao *ethos* moderno. Ismael e Davi são os exilados do nosso tempo, o refúgio que só tem o tempo de uma vida, pois a morte do corpo está alheia às promessas vindouras da alma. Certamente, não verão a utopia se concretizar. Davi, o mais cosmopolita dos três personagens, não verá a utopia se concretizar. Ele sequer acredita na possibilidade. Vive os problemas da estrangeiridade como condição inerente, incapaz de vencer suas sombras, está entregue à condição de estranheza autodestrutivamente, seja fora do seus país de origem, seja dentro dele, nos Inhamuns, na fazenda Galileia.

4.2.4. Silenciando o estrangeiro

Se tomarmos o recalque como hipótese podemos ler o menino abusado sexualmente quando criança como aquele que alienou-se do seio familiar. Sua explosão de libido e seu desprezo aparecem como sintomas de uma violência não controlada por ele. Sua resposta, como a criação de uma “roupa” de defesa, é o desprezo, a sexualidade desregrada, a mentira. A ocultação que aprendeu desde criança, pois seu estupro é um segredo -e mesmo para os leitores, um segredo não totalmente revelado- explode em sua falsa vida inventada para a família que se arrasta aos seus pés e mãos de famoso pianista. Walsh (2005, p. 105) diz que o silêncio cria ambiguidades que podem impedir o domínio das situações desafiadoras enfrentadas em prol da resiliência. É o que acontece no caso de Davi. A família evita o assunto e evitando protela as possibilidades de negociação entre as partes, as possibilidades de resolução dos conflitos. Lembrando a importância de se estar no seio familiar (o que Davi, sensivelmente não está) e enfrentar toda gama de

discórdia. Proteger os indivíduos de enfrentar aquilo que se oculta, continua Walsh (2005, p. 106), bloqueando a comunicação, cria empecilhos ao entendimento, e perde-se a oportunidade de uma relação autêntica. Tomado pelo trauma, falta a Davi uma autenticidade nas relações com seus familiares. Tudo se torna verdades silenciadas.

Os segredos, quando desvelados, podem ser algo potencialmente curador, por mais ansiedades e angústias que possam despertar. Trazer à tona essas verdades é o trabalho por vezes catártico a se realizar. Azevedo (2009, p. 243) nos diz da dificuldade do que chama de integração psíquica quando da transmissão e sucessão entre as gerações, que é prejudicada pelo segredo que não é partilhado. A existência dos segredos traz problema ao processo de subjetivação, prejudica a introjeção e identificação dos integrantes da família ao longo das gerações. Além de desarmar o sujeito para lidar com seu trauma. Sem o diálogo, perpetuado pelos silêncios, o trauma permanece minando o sujeito. Para a integração acontecer é necessário partilha.

A situação de antirresiliência tem que ser vencida por essa barreira de recalque e silêncio que se transforma em desprezo, desdém. Davi e sua família bloqueiam toda aproximação sincera visando uma resolução dos conflitos. Davi parece não se importar. E se ele se importa, parece ocultar de si mesmo essa preocupação. Já sua família não parece em momento algum resolver a questão saindo da mentira inventada. Tudo fica oculto pelo silenciamento do episódio traumático e pelo discurso perpetuado por todos: o pianista bem sucedido, o loiro, o de olhos azuis e pele clara. Seria preciso reviver o trauma por mais dor e angústia que venha a causar. Seria preciso trabalhar em prol do perdão da pessoa que cometeu o ato -que, como vimos, fica oculta também a nós leitores, ao menos de forma direta. Nem o próprio Davi a revela. Walsh (2005, p. 274) diz que a pessoa que sofre o abuso pode perdoar não o ato, mas a pessoa. Perdoando a pessoa ela salva a relação do todo. Proteção, amor e confiança sobrevivem no meio familiar em que os silêncios são resilientemente superados, e essas faces íntegras do ser transmitem-se nas relações com o mundo, como o estar fora de casa. Mas, como vimos, tudo fica no obscurecimento e ambiguidade do segredo, e Davi com uma capacidade fraturada de se relacionar autenticamente com os outros e consigo mesmo.

O incesto, diz Kristeva, está no fundamento da soberania do Davi bíblico, que tem Rute, a moabita, como sua ancestral direta e aquela que adentra primeiramente na linhagem real, mas Rute é estrangeira. E o fato de ser estrangeira é primordial na história sagrada judaica.

O relato bíblico sugere assim que uma eleição é paga e é merecida pela possibilidade de transgredir a estrita obediência e de correr o risco do desvio, sob a condição de subordinar este a um desígnio global. Também supõe uma condição de soberania que repousa no rejeitado, no indigno, no fora da lei. Segundo a tradição, a epístola *dalet* significa “pobre”: Davi é duas vezes pobre e sua ancestral Rute, a estrangeira, está ali para lembrar aos que não poderiam ler que a revelação divina em geral necessita de afastamento, a acolhida de uma alteridade radical, o reconhecimento de uma condição de estrangeiro que se teria tendência a considerar, à primeira vista, como a mais decaída. Não é absolutamente, um encorajamento ao desvio nem ao proselitismo, mas um convite a se considerar a fertilidade do outro. Este é, de fato, o papel de Rute: a externa, a estrangeira, a excluída. Contudo, se o “fora-da-aliança” aceita as regras morais da aliança, esta encontra ali o seu motor, o seu impulso vital, a sua soberania. Arruinada, talvez, de qualquer modo inquieta, essa soberania se abre – pela condição de estrangeiro que a funda – à dinâmica de uma eterna interrogação curiosa e hospitaleira, ávida do outro e de si mesma como outro. (KRISTEVA, 1994, p. 80-81)

Talvez caiba um parêntese exegético: ao “pobre” será dado o reino dos céus. A incestualidade aqui ainda é a intervenção traumática, mas superada. Voltamos à temática do órfão e do bastardo, e do exílio como possibilidade mais esclarecedora que se manifesta do enfrentamento da condição fraturada. Outro parêntese exegético nos questiona o motivo de nomes como Cristo ou Buda estarem sempre voltados aos mais pobres e despossuídos, aos *anawim*, aos decaídos na escala social. O indigno, aquele que está fora da lei, fora da ordem, torna-se o caminho necessário para uma outra ordem mais digna, ou dita soberana. Essa soberania no reino de Davi, que é uma conquista a se fazer, não confunde-se com poder controlador ou excludente. A soberania do Davi bíblico implica a vitalidade que o outro supostamente mais distante fomenta, e o projeto que se quer construir é includente, e encontra o outro como igual. As religiões chamaram isso de irmandade.

Como Adonias, a fratura de Davi também é a fratura do narrador contemporâneo. Diante do mundo moderno, em luta, o narrador busca o sentido perdido, o que encontra é o silêncio. É uma crise silenciosa, diz Kristeva em *Sol negro* [1987] (1989, p. 202), que atinge a identidade da pessoa em todos os âmbitos desembocando na dificuldade de nomear, portanto, no ilogismo e no silêncio. Tal configuração leva o heterônimo de Fernando Pessoa mais enaltecido da Modernidade transitar para uma descrença niilista que o faz amigo do nada: “Não sou nada, nunca serei nada. Não posso querer ser nada”. É a incapacidade de narrar, diante das pressões macrosociais, que fere o narrador contemporâneo, diria Walter Benjamin. Davi silencia, mas antes é silenciado. “O homem é um, mas cansado, espoliado, é outro: é sobra, ou sombra de si”, diz Holanda (1992, p.

68) sobre Meursault. E se ele não abraça sua sombra, caso do personagem Davi, a soberania não é alcançada.

Se Ismael promoveria o reconhecimento no outro, Davi também o faria. Mas enquanto Ismael deseja, Davi vive o abafamento no niilismo de um Álvaro de Campos, ou é próximo à incapacidade de dizer por si mesmo de Meursault. E responde a tal realidade com ódio e desdém. Uma catarse chama Davi, no entanto, oculto pelo riso, ele não responde.

Sua família faz questão de manter o episódio do abuso em segredo. O próprio Davi trata o trauma com sarcasmo. Em nenhum momento se volta ao tema com seriedade. Davi é condenado ao silêncio e não vendo sentido necessário para sair dele, encontra a morte no si mesmo e rejeita a soberania do reino.

4.3. Adonias: o exilado em tensão

Se as tensões em Davi se manifestam no recalque do trauma e no desprezo pela família, que o torna por vezes vítima e por vezes algoz, e em uma consciência pungente sobre sua condição de estrangeiro, mas notoriamente cheia do sentimento de desilusão e não significado da vida, o que o leva à perda de si mesmo; se em Ismael as tensões aparecem na condenação de suas origens, por ele e por toda família, existindo dentro de uma ânsia de proximidade sempre desfeita e negada, na autoconstrução da ambivalência que é imputada ao pária migrante e na proscricção do estigmatizado; em Adonias as tensões revelam, como em nenhum outro personagem, um ser sem caminho definido por si mesmo, um ser arrastado pelas condições que o cercam. Atento a todo tempo, mas em todo tempo tentando escapar, Adonias representa as tensões que circulam no romance, pois por ele perpassam as pressões e reflexões que levam seus personagens à condição trágica do exílio e estranheza que trabalhamos aqui. Em todos os personagens há Adonias! Neste sentido, seu trajeto trágico confirma a rejeição das origens sob o signo do feminino, e seu percurso cria em torno de si uma alegoria do refugio: o bode humano em tensão e sem redenção.

Como dissemos anteriormente, Adonias encarna a posição do personagem contemporâneo em sua errância, em seus questionamentos sobre um mundo em luta que submete o homem comum e o desconvida a participar da partilha do mel. Na maior parte do tempo, as tensões não são tão visíveis como em Ismael, nem tão particulares como em

Davi. Adonias parece nos lembrar, por vezes, o narrador onisciente que tudo percebe e tece comentários reveladores sobre seu entorno e seus companheiros de trama. Mas é uma falsa impressão. A maior parte do tempo, o que se apresenta é um narrador que anda com a dúvida, é carregado por ela. E sempre que se aproxima de uma reposta, que não sabe se de fato quer buscar, se alija, se afasta. Adonias parece falar a partir de um ponto de equilíbrio onde tudo vê, mas é um equilíbrio falso, pois que fraturado. Se não há apoio do mundo que construiu em Recife, esposa, filhos, trabalho, ele cai. É o caminho da fuga que Adonias traça, pois a todo tempo ele não consegue ali estar, nos Inhamuns, em meio à família de origem.

Ao mesmo tempo, as tensões de Adonias revelam-no praticamente como uma alegoria da condição trágica do exílio que aqui tentamos demonstrar. O bode humano em tensão revela o sistema que produz a estranheza. Sua “escolha” é, mais uma vez, a fuga, agora definitiva, que a festa dionisíaca, como metáfora, nos apresenta: não há saída, não há redenção para o bode humano sacrificado. O sistema de produção de refugio continua criando exilados e estranhos.

Iniciamos a última parte do trabalho apoiados em uma expressão do próprio autor, Ronaldo Correia de Brito, sobre o romance. Ele nos diz que *Galileia* é um romance sobre a *epifania do feminino*. Discutiremos a expressão, inclusive em termos de concordância ou não, trazendo discussões sobre as supostas origens judaicas da família Rego Castro, um breve confronto com a temática regionalista e o desenvolvimento, mais uma vez, da temática do feminino no romance, separando o que é posição política do autor e o que é tensão trágica do personagem.

Em seguida, trabalharemos o percurso de Adonias sob o signo da alegoria do refugio, como citamos acima, finalizando com a metáfora da festa dionisíaca como confirmação da condição trágica que estamos trabalhando, o refugio em sua condição não redentora de exilado e estranho.

4.3.1. A epifania desperdiçada: a rejeição das origens

A família Rego Castro se diz de origem judaica. A relação com o judaísmo se estabelece por duas vias: o batismo de Raimundo Caetano e a criação, ou fabulação, como diz a narrativa, de uma origem judaica nobremente ornamentada. O padre católico rejeitou batizar Raimundo de Abraão, por ser um nome judeu. Em forma de protesto, Raimundo

Caetano batiza todos os seus filhos e netos com nomes judaicos. Já a fabulação, a criação de uma origem judaica ornamentada, vem do desejo de atribuir uma certa nobreza à narrativa da história dos Rego Castro. As pressões do *ethos* moderno se fazem presentes na construção da falsa origem da família.

Inconformados com a crônica medíocre da nossa trajetória para o Brasil, sem heróis nem bravatas no além-mar, nós romanceamos as vidas comuns da família, inventamos personagens e remendamos neles pedaços de narrativas, dramas e farsas da tradição oral e dos livros clássicos. (...) Sempre fomos uma família de mentirosos e fabuladores. (...) enxertamos aventuras na vida insignificante dos antepassados, na louca esperança de nos engrandecermos. (...) pense o quanto lucrámos com essa mentira. Onde não existe esplendor, inventa-se. (BRITO, 2009, p. 26-27)

De fato, inventar uma narrativa mais nobre é prática nas relações ambivalentes do dominante e dominando. No caso da família Rego Castro, a fabulação se dá mais para se livrar das marcas de inferioridade que ocultar a violência. Tomaram de assalto a história de Baltazar Álvares de Castro, na verdade Oróbio de Castro, cuja vida teria sido cheia de lutas e proezas literárias. Mas um dos integrantes da família, Salomão, o afeito aos estudos e pesquisas, é que dá o veredito final, ou a versão “menos honrosa”, como diz a narrativa.

[...] cristãos-novos chegados aos Inhamuns provinham do norte português, eram homens solteiros, sem vínculos com as origens, que buscavam enriquecer no comércio mascate, e que deixavam uma prole numerosa de bastardos, nascidos de transas ligeiras com as índias jucás. (...) os descendentes dos regatões sefarditas se misturaram noutros cruzamentos, quase nada restando dos traços de uma cultura judaica. (BRITO, 2009, p. 28)

Ainda assim, com quase nada restando de traços judaicos, a fabulada ligação com o judaísmo imprime nos Rego Castro uma marca de exílio que em alguns breves momentos pode se aproximar à força de esclarecimento que a experiência do exílio pode trazer, mas que em sua maioria sobressai a dor e a falta de tal condição.

A judeidade metafórica, como diz Joachim (2002, p. 13): “nomadismo, errância, transformação, hibridismo, cidadania planetária, abertura à alteridade, heterogeneidade cultural, diálogo, interdiscursividade”, é hoje terreno comum dos estudos do exílio. Os autores transitam entre as dificuldades do exílio e a superação esclarecida que a situação pode fornecer. Várias passagens dos livros de Bauman são dedicadas à experiência judaica. Said, em *Reflexões sobre o exílio*, nos conta da experiência de personalidades importantes como Adorno. A passagem de Saint Victor, citada por Said, é bela e paradigmática de tal configuração:

Portanto, é fonte de grande virtude para a mente exercitada aprender, pouco a pouco, primeiro a mudar em relação às coisas invisíveis e transitórias, de tal modo que depois ela possa deixá-las para trás completamente. O homem que acha doce o seu torrão natal ainda é um iniciante fraco; aquele para quem todo solo é sua terra natal já é forte; mas perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira. A alma frágil fixou seu amor em um ponto do mundo; o homem forte estendeu seu amor para todos os lugares; o homem perfeito extinguiu isso. (apud SAID, 2003, p. 58)

Fuks (2015, p. 95) diz que a judeidade se diferencia do judaísmo que seria a tradição religiosa que reconhece como judeus apenas os que nasceram de mãe judia ou se converteram à religião, ou à judeicidade, que se relaciona ao grupo de judeus dispersos pelo mundo, reunidos pela força de comunidades. A judeidade está relacionada ao modo como cada sujeito vive sua condição de judeu.

Trata-se de algo a ser definido e sempre construído, jamais concluído, mesmo que o Judaísmo enquanto religião não conte para o sujeito. Portanto, é um projeto que ultrapassa a simples observância dos modelos do passado, escapa às contingências relativas ao mero nascimento e determina a inserção do sujeito no futuro. Conseqüentemente, um devir. (FUKS, 2015, p. 95)

A judeidade no romance não atinge a condição do homem perfeito que extingue sua relação com o solo original e encontra o mundo como seu lar, como aparece na citação de Saint Victor. Também seus personagens não se apresentam com tal configuração: uma condição de devir que se vê em permanente construção, superando os condicionamentos do nascimento e da terra permitindo uma inserção no futuro preche de expectativas. A passagem mais próxima de tal condição, ou de tal processo, aparece quando Adonias narra a história das origens dos Rego Castro, já imbuída da falsidade ornamentada.

Os antigos patriarcas da família afirmavam que a nossa ânsia por terras e o desejo contrário de abandonar tudo e correr mundo afora vinham do sangue dos que herdamos de cristãos-novos. Tio Salomão insiste que somos um povo inacabado, em permanente mobilidade, adaptando-se aos lugares distantes, às culturas exóticas. A errância e o nomadismo, o gosto pelo comércio e as viagens alimentam o nosso imaginário, o sentimento que pertencemos a todos os recantos e a nenhum. (BRITO, 2009, p. 23)

A narrativa das origens familiares de Adonias parece trazer uma ânsia de pertencer a essa qualidade de homem que vive do devir. Na verdade, uma forma de ocultar o que de fato é, ele e seus familiares: indivíduos que não conseguem superar as pressões lançadas à terra de origem. As passagens que apresentam os sujeitos em sua condição de viajantes são sempre carregadas de lamento. São aves de arribação, bando de fracos

fugindo para cidade, traidores das origens sertanejas, a geração que largou o campo para não mais voltar. Raimundo Caetano, o patriarca, é um desses que lamenta a diáspora dos descendentes. E essas passagens que apresentam o judaísmo, ou o falso judaísmo da família Rego Castro, se chocam com as angústias de Adonias diante das temáticas regionais.

As origens judaicas imprimiriam uma condição de homem do mundo, que supera as pressões da terra de origem. No entanto, como são falsas, tornam-se quase um discurso demagogo que tenta transmitir uma imagem, ou que tenta convencer a si mesmo, mas que encontra justamente o si mesmo fraturado em tensão. Ao invés de uma relação saudável com a terra de origem, Adonias está, não móvel no entre-lugar, mas preso nele. Às vezes, as sensações de proximidade aparecem, mas só se apresentam mais fortes no último capítulo do livro. Ao longo de toda narrativa, quase sempre é rejeição, e quando a temática regionalista aparece, a rejeição se torna aversão.

“Não quero me ligar a esse mundinho sertanejo”, já o citamos. “Tio Salomão é um regionalista. Existe coisa mais fora de moda que um regionalista?” (BRITO, 2009, p. 163), fala Adonias repreendendo ironicamente os costumes e visão de mundo do tio Salomão. Os ironistas, diz Kristeva (1994, p. 18), são os que se consomem na divisão do que não existe mais e o que jamais existirá. Acabam se tornando insensíveis, melodramáticos e desiludidos, como Adonias.

O tio erudito, aquele que supostamente violou Davi, é o amante dos livros e das pesquisas. Arraigado, sim, mas que tenta desenvolver uma consciência crítica entre as relações dos centros e das margens, por mais que o bairrismo predomine. Com ele Adonias trava mais um capítulo de suas tensões:

Foi por causa dos livros que nunca consegui entender-me com tio Salomão. Quando nossas disputas abrandavam, eu me tornava justo e generoso, deixava os rancores de lado e reconhecia nele uma erudição solitária, um jeito próprio de ver o mundo e a civilização brasileira. Percebia seu esforço em busca do que é permanente e sobrevive ao furor das mudanças. E admirava o quanto ele insistia numa consciência regional, procurando desenvolver um pensamento e uma prática cosmopolita. Separado de um passado mítico e irrecuperável, esforça-se por achar no presente um caminho para ele e seu mundo sertanejo. Mas essa trégua durava pouco tempo. Logo eu voltava a ser o intelectual pós-modernista desconfiado da cartilha do tio, temeroso de que ele me transformasse em mais um talibã sertanejo, desses que escrevem genealogias familiares e contam causos engraçados. (BRITO, 2009, p. 162-163)

O posicionamento assumido no trabalho diante do regionalismo é o mesmo: estudamos *Galileia* como romance contemporâneo. A ideia de regionalismo é vista pela

perspectiva das influências macrossociais que advém da época iluminista e que perpassam o desenvolvimento do capitalismo, as questões do campo-cidade, a formação dos Estados nações e as tensões geradas por tais processos, em que o arcaico se confronta com novas estruturas. Sofre a identidade do indivíduo quando não consegue superar resilientemente a condição crônica de desorientação, incerteza, fratura, como Adonias. Por mais que domine o bairrismo no tio, poder-se-ia dialogar com suas posições. Mas dialogar, questionar, refletir é, como sempre, estar *perto e aberto* ao contato, à afetação promovida *pelo* outro, e *com* o outro, ao que Adonias não está disposto. Ao que é permanente, ao que seria uma consciência regional, que tanto busca o tio, Adonias só vê o absolutamente irrecuperável, onde as marcas do sertão não têm lugar no mundo pós-moderno. O contato de Adonias nem precisava ser denso, mas sua aversão é tanta que sua resposta é radical: o tio quer transformá-lo em um talibã sertanejo.

Ver o regionalismo como algo completamente fora de moda é para Adonias uma forma de não se afetar pelo sertão. É claramente das suas origens que Adonias se afasta. E com as origens, as verdadeiras, praticamente toda família está em rejeição. A rejeição se sustenta, ou a fabulação se sustenta, pelos segredos guardados, pelo silêncio mantido: “Encarar a luz é a mais aprazível das sensações, pois o que está sob a terra é nada. Mas todos preferem ignorar o pensamento do velho filósofo; cavam e escondem debaixo da terra o que é possível ocultar” (BRITO, 2009, p. 181). Silêncio que não é apenas ausência de fala, mas silenciamento opressivo, como vimos no caso do estupro de Davi, silêncio que oprime a vítima e com o tempo, o opressor.

Enxugo o suor do rosto com a camisa. Se fosse possível ter a resposta de todas as perguntas, sem quebrar o silêncio, sem pronunciar uma única palavra... Mas nós dois precisamos falar, consumir os segredos que se guardaram nesses anos em que não nos vimos. Por onde começamos? (BRITO, 2009, p. 131)

A pergunta de Adonias a Ismael fica sem resposta. Mas em uma das passagens mais significativas do romance, Adonias vai de encontro às suas origens e aos segredos rigidamente guardados.

O início do romance já anuncia a busca que Adonias fará nas coisas da família: “Sua história escrita em três séculos de isolamento guardou-se em baús que não arejam nunca, por mais que debandemos em busca de outros mundos civilizados” (BRITO, 2009, p. 9). Mas é próximo ao fim da narrativa que um dos encontros cruciais de Adonias

acontece. É esse momento que o autor do romance chama de epifânico, em sua concepção. Uma epifania do feminino.

O espaço em que o episódio se dá é o interior da casa do avô Raimundo Caetano, no seu próprio quarto. É válido citar uma passagem que apresenta a casa com elementos que denotam as tensões correntes entre os Rego Castro:

Como é austero o mobiliário sertanejo. Não existem curvas nos móveis, apenas ângulos retos. Tudo é feito com madeira, tiras de sola e couro cru. Nenhum estofado ou almofada que nos acaricie. Somente as redes envolvem e aconchegam. As casas e seus objetos provocam aspereza e tensão. O poder masculino dita as normas do desconforto, ninguém relaxa nem se entrega à preguiça. Sentamos empalados em cadeiras eretas. Por que as mulheres permitiram essa tirania? Sinto falta das cores alegres, curvas e sinuosas femininas. Nossas mães e avós sujeitaram-se aos caprichos desses monges, que transformaram aposentos em claustros, os quartos em celas, as casas em mosteiros. Investigo pistas do feminino camuflada em jarros de flores, louças de barro pintadas à mão, caramanchões de buganvília. Pequenos sinais de mulheres silenciosas, aparentemente submissas, explodindo aqui e acolá em toalhas bordadas, redes com marcas de ponto de cruz, cortinas de franja, panos e colchas. (BRITO, 2009, p. 211)

A densa passagem introduz o caminho de Adonias ao encontro do objeto supostamente revelador. Retoma-se aspectos já discutidos anteriormente. A rigidez do mobiliário sertanejo relaciona-se à rigidez da ordem patriarcal. Trabalhos masculinos são postos de antemão: “tudo é feito com madeira, tiras de sola e couro cru”. As coisas, rígidas, não aconchegam os seus moradores e visitantes, tudo é “aspereza e tensão”. E a força masculina é vista como tirânica, logo posta em oposição aos elementos femininos: flores, louças, pinturas, que se encontram submetidos ao poder patriarcal: “Por que as mulheres permitiram essa tirania?” A pergunta é retórica. Sabe-se que a supressão de um dominante sobre um dominado não é apenas questão de permissão. Mas aqui é um dos momentos em que a narrativa lança a condição submissa da mulher para contradizê-la depois. Adonias busca, em meio à austeridade sertaneja, os “sinais das mulheres silenciosas”, e silenciadas. Ele “brinca de quebra-cabeça com os sinais das mulheres” onde o “avô reinou absoluto”. Mas nenhum reino dominante é absoluto, nem mesmo quando o domínio se transforma em extermínio, pois as trocas culturais, já o dissemos, se impõem, mesmo que um lado esteja em condição inferior. Diz Adonias, logo em seguida, que Raimundo Caetano era exímio artesão, bordava gibões, realidade do trabalho feminino que no sertão também fica nas mãos dos homens: “Também nele convivia o feminino, camuflado nos gibões de couro” (BRITO, 2009, p. 212).

No quarto do avô Raimundo Caetano há uma arca. É um objeto proibido a todos os integrantes da família Rego Castro e ninguém ousou tocá-la. Dentro há três gavetas, uma delas com fundo falso. As gavetas são irmãs dos cofres, nos diz Bachelard (2008, p. 87), onde o homem “encerra ou dissimula seus segredos”. No caso aqui descrito, Raimundo Caetano encerra e dissimula seus segredos em um espaço de intimidade que é dele, mas também de toda sua família.

O armário e suas prateleiras, a escrivaninha e suas gavetas, o cofre e seu fundo falso são verdadeiros órgãos da vida psicológica secreta. Sem esses “objetos” e alguns outros igualmente valorizados, nova vida íntima não teria um modelo de intimidade. São objetos mistos, objetos-sujeitos. Têm, como nós, por nós e para nós, uma intimidade. (BACHELARD, 2008, p. 91)

A intimidade do objeto-sujeito o faz veículo de reconhecimento e, neste caso, também de rejeição. Adonias abre o fundo falso da gaveta protegida do avô. Lá encontra a avó! Ele acha os livros da avó Maria Raquel onde supostamente estariam registrados o destino da família Rego Castro. Diz-se que Tobias, um dos filhos de Raimundo Caetano, tinha dons adivinhatórios, e logo ao nascer teria dito algumas palavras proféticas sobre a família. Maria Raquel teria registrado essas palavras e agora Adonias podia estar diante delas. Mas não acha só os livros. Desenhos de bordados, contas de manteiga, nomes de queijos, nomes de devedores e credores, datas de menstruação, aniversários, provérbios, charadas. São típicos diários femininos. É com esses elementos que Adonias dialoga. No meio dos objetos, um se destaca. Não são os livros com a profecia de Tobias, mas sim uma foto.

Descubro uma avó que nunca conheci antes, fechada numa gaveta de fundo falso, protegida por armadilhas como a aranha por suas teias. (...) E a foto que nunca vi igual, em nenhum dos álbuns da família. Raquel sentada numa cadeira, os joelhos dobrados para trás, os pés descalços apoiados nas pontas dos dedos. O vestido arregaçado nas coxas cobre apenas a metade das pernas. Raquel olha para frente, um sorriso aberto, os cabelos repartidos ao meio, presos atrás das orelhas. É tão linda a visão que meus olhos demoram a enxergar o avô logo atrás, vestindo um paletó muito claro, o pomo de adão sobressaindo no pescoço, o bigode fino, o riso de quem posa para foto. Por que a avó escondeu o retrato? Por que fez questão de aparecer de pés descalços, como as suas antepassadas jucás? O retrato impressiona por esse detalhe acintoso, como se os pés descalços rissem das pessoas que olham para eles. Nunca saberei o motivo de Maria Raquel ter escondido aquele instante de felicidade apenas dela e de mais ninguém. (BRITO, 2009, p. 214-215)

De novo Adonias faz perguntas que sabe a resposta: “Por que a avó escondeu o retrato? Por que fez questão de aparecer de pés descalços, como as suas antepassadas

jucás?” O segredo profético de Tobias dá lugar ao segredo angustioso da avó. Na verdade, mais um silenciamento. “A avó que morra com o segredo dela”, com seus pés descalços, enterrem o passado que me condena, diz Adonias (BRITO, 2009, p. 215). E ao mesmo tempo o lamento catártico: “choro pelos pés da avó” (BRITO, 2009, p. 215).

Como na catarse trágica Adonias se reconhece, mas como na tragicidade do nosso tempo, não se purga. Na foto antiga da família, os pés da avó é o *punctum* que fere Adonias. Em *A câmara clara* [1980] (1984), Roland Barthes chama de *punctum* aquilo que em algumas fotos não está em primeiro plano, mas que espontaneamente surge pela força do acaso, um pormenor que tangencia a foto e cria com o leitor individual um vínculo pré-consciente. O *punctum* fere, é flecha que trespassa, é aquilo que grita, que perturba, que choca. Aquilo que deveria ser insignificante, pois não era objeto do primeiro plano da retratação, surge casualmente e atinge o leitor em seu íntimo espantado. Para Adonias, o “detalhe acintoso” são os pés descalços da avó.

A relação é clara. Como dissemos, a origem índia dos Rego Castro já é citada no início do romance, mas a narrativa é construída de forma a desviar o leitor. A avó está ali prenhe de suas origens, completa, cheia de si mesmo. Nenhum ato de submissão que recebemos de legado do pé-de-lótus chinês está presente. Como os índios, ela anda de pés no chão.

Uma contraposição significativa aparece como reflexão. Enquanto a avó está em plenitude com seus pés descalços, Adonias é por vezes retratado como Édipo, cujo acidente o liga à destruição de sua família, de suas origens. De um lado, a avó e a origem abraçada; de outro, a origem negada. Mesmo passando pela experiência crucial, uma catarse que deveria purificá-lo purgando suas sombras, Adonias rejeita a resposta. “Enterrem o passado que me condena”, é o que faz questão de dizer a si mesmo. Ao invés de superar os problemas, Adonias se mantém na antirresiliência, na ambivalência crônica.

No final de sua experiência com a arca e as gavetas do avô, Adonias supõe o que os primos pensariam da foto dos pés descalços da avó e reafirma sua ambivalência crônica.

Não suporto ser igual a Ismael. Sei que ele também choraria vendo os pés descalços da avó, por razões diferentes, talvez por se lembrar da mãe índia. Davi torceria o nariz com desprezo, diria que o povo dos Inhamuns merece o atraso em que vive, pois ainda nem se acostumou a calçar sapatos. (BRITO, p. 216)

Enquanto o proscrito chora pela origem, Davi a despreza, e Adonias não suporta tal proximidade e reconhecimento. Chorar como Ismael? Como quem tem saudades do seio que foi gerado? Ou desprezar como Davi, em desdém pelo povo dos Inhamuns? A fuga impossível de Adonias é um estado de tensão. Não suportar ser igual a Ismael é não suportar o reconhecimento. Afastar Ismael é afastar o reconhecimento dele mesmo. O mesmo faz toda família Rego Castro adiando as possibilidades de resolução que a existência de Ismael poderia promover: um abraço nas origens multiétnicas. Ao contrário, a família prefere ficar com a falsa ilusão que representa Davi. O amado estrangeiro dominante. Silencia-se as origens indígenas, constroem-se as origens judaicas. O *ethos* excludente e seletivo lança suas pressões sobre as relações íntimas do Rego Castro. Silenciada a suposta inferioridade indígena nos baús do segredo, reinventa-se a origem com falsa nobreza. Na supressão do eu de possibilidades, se arrasta o eu fraturado.

A epifania do feminino que tenta construir o autor tem seu lugar. A narrativa apresenta claramente uma função política, mas a história e os personagens femininos vivem uma emancipação relativa, como dissemos no capítulo anterior. Elas sustentam a casa, mas a posição de patriarca dos homens se mantém, sobre elas pesa o *ethos* moderno: “Filhas submissas, devotas à efigie de um homem que elas pouco conheceram. Partiram cedo de casa, mas continuam gravitando em torno do sol de suas órbitas, tímidas e conformadas” (BRITO, 2009, p. 105).

A terra é mulher e mãe, uma das simbologias mais antigas e conhecidas, um dos lamentos da poesia africana promovidos pela colonização, a mãe terra perdida e a luta para resgatá-la. Fugir das origens kanelas representada pelos pés descalços da avó é negar essa terra-mãe e a mulher que o gerou. Ismael e Davi também rejeitam as origens, considerando as particularidades já comentadas de suas tensões. A família, em geral, rejeita as origens kanelas, reinventando uma ornada narrativa das origens judaicas que se sobrepõem à narrativa inferior que conta quem eles realmente são.

Uma última reflexão sobre o tópico se apresenta a partir da perspectiva trágica de Eagleton. Tomando a máxima do Novo Testamento: “Amem-se uns aos outros”, o autor se pergunta como se pode receber ordem para amar?

O amor, então, não respeita as pessoas e, acima de tudo, não respeita famílias. Não há absolutamente nada de adorável nisso. É muito significativo que o Novo Testamento tenha pouco a dizer a respeito da família ou da sexualidade (...), mas o que, de fato, ele tem a dizer a respeito da família é claramente hostil. Quando se trata de compaixão, presume-se que não concedamos àqueles mais queridos e que estão mais próximos de nós nenhuma prioridade especial. De

qualquer forma, o amor no seio da família é tanto uma obrigação quanto é fora dela. David Hume achava que afeições naturais desse tipo eram um dever; não dependia de nossa preocupação ou não com os filhos. Gostar deles ajuda, é claro, mas não é indispensável. (...)

Que o amor não é acima de tudo uma questão de sentimento explica-se pelo fato de que o seu caso paradigmático está na maneira de tratarmos os estranhos ou os inimigos, e não os amigos. Se temos de amar os outros em toda sua individualidade traumática e repugnante, então é, em certo sentido, sempre como inimigos – ameaças potencialmente devastadoras à nossa própria identidade – que os encontramos. (EAGLETON, 2013, p. 235)

A universalidade da mensagem bíblica, lida por Eagleton, se confronta com o *ethos* moderno, pois tal universalidade não é excludente. E as igrejas que surgem em nome do Cristo estão carregadas de tal *ethos*, se não em sua mensagem extraída de acurada exegese, mas sim em sua história positiva. Lida aqui, a mensagem evangélica supera as divisões das origens. Não interessa se na origem do Davi bíblico há o incesto, ou se ele está fora da linhagem real escolhida, mas que ele, e qualquer um, pode entrar no reino. O tema do nascimento diferenciado ressurgiu com a presença do bastardo e do órfão. Miticamente falando, eles superaram suas origens para fundar reinos. Claro que aqui, o reino não é apenas de uma única religião.

Superando tais condicionamentos das origens o autor lembra que a mensagem evangélica do Novo Testamento, “amem-se uns aos outros”, não se apresenta com a leveza do amor romântico, baseado apenas no sentimento, ou no sentimentalismo. O amor aqui se confunde diretamente com responsabilidade. A mesma responsabilidade ética que está no fundamento das reflexões de Levinas. Nascemos já prenhos do outro e, portanto, da responsabilidade *para com*. Não é o amor, no sentido romântico, que rege as relações familiares, mas a responsabilidade.

É através da responsabilidade que o amor é caso paradigmático na maneira de tratar estranhos e inimigos. E o seio familiar torna-se exercício de comunhão com o mundo. Não pelo sentimento, mas pela responsabilidade, estabelecemos a difícil arte de se relacionar e conviver com a “individualidade traumática e repugnante” de cada um, que também é a nossa. A essa responsabilidade fogem Adonias, Davi e também Ismael, em quase todo seu percurso. O amor vivido como sentimento apaziguador deve ser possivelmente uma conquista, cujo caminho é árduo. E é possível que nenhum dos três estejam preparados para essa viagem da transcendência da carne e do espírito humano. Isso, se houver uma ordem transcendente de fato. Na ausência da transcendência como guia, resta-nos nós mesmos. Mas uma das forças do *ethos* moderno é deixar-nos inconscientes de nossas possibilidades, mantendo-nos sob as pressões de suas

construções, sem desafiá-las. Por isso, nestes termos, a consciência não é algo com o qual se nasce, mas algo que se conquista, mas nunca só.

Perdidos na ambivalência crônica, o refugio luta entre si pelas marcas de distinção construídas pela Modernidade. Embate-se e odeia-se na falácia do não reconhecimento. Mantém os familiares como inimigos sob vigilância, como também se mantém os estranhos. A ambivalência da estranheza vem de fora, mas é mantida por dentro. *O inferno são os outros*, diz a máxima sartreana. Essa doença crônica perpetuada mantém a origem, que deveria ser algo a superar ou a se congregar (ou as duas coisas ao mesmo tempo), como um problema sem solução. Nem na segurança e tranquilidade do lar, nem nas possibilidades da errância, é onde Adonias e seus familiares se encontram.

4.3.2. O bode humano em tensão: a alegoria do refugio

Depois da epifania desperdiçada, Adonias conversa com Ismael, ainda atordoado pelo encontro com o passado das origens.

- Eu vou embora daqui.
Retorno ao interior da casa, com vergonha do meu descontrole. Preciso voltar ao Recife. Aperto o celular, guardado no bolso. Joana ainda está acordada, mas o telefone não funciona.
- Joana, me salva! (BRITO, 2009, p. 216)

Suas recorrências a Joana, sua esposa que ficou no Recife, aos filhos, ao trabalho e ao celular são constantes, perpassam toda a narrativa. São apoios que Adonias usa para se livrar de suas tensões, mas que quase sempre o consomem mais tragicamente, pois raramente consegue contato com a esposa pelo celular que está sempre fora de alcance no “fim de mundo” sertanejo, o espaço em que os elementos das tecnologias mais recentes estão presentes, mas nunca funcionando de forma suficiente.

Uma das características mais importantes da resiliência é o enfrentamento das questões. De acordo com Walsh (2005, p. 266), um pensamento dominante deve ser vencido: a ideia da vinculação da resiliência com a desconexão da família, ou seja, o indivíduo que estaria em processo de resiliência deveria se afastar da própria família como estratégia de superação dos traumas e problemas vividos. A perspectiva da autora é o oposto, tirando os casos de violências extremas. A resiliência se faz no enfrentamento e

resolução, na transformação dos silêncios “que criam monstros” em comunicação aberta e franca. É preciso, portanto, *enfrentar o meio hostil nele vivendo*.

Mas Adonias não supera o conflito com esse meio. Tenta sempre contato com a esposa no Recife. Contato falho através do celular “fora de área”. Adonias assume a postura fria do médico para impedir de se envolver com os velhos sentimentos. Ele evita aprofundar relações, justamente o que pede um ato resiliente, e transforma seu retorno aos Inhamuns em simples momento provisório.

O encontro equilibra o nomadismo. Cruzamento de duas alteridades, ele acolhe o estrangeiro sem fixá-lo, apresentando o anfitrião ao seu visitante, sem engajá-lo. Reconhecimento recíproco, o encontro deve a sua felicidade exatamente ao provisório, pois os conflitos dilacerariam se ele tivesse que se prolongar (KRISTEVA, 1994, p. 18).

É esse dilaceramento promovido pelo prolongamento do contato que evita Adonias e ao mesmo tempo só esse prolongamento pode levar à resolução dos problemas, pois a resiliência se dá no enfrentamento. Mas Adonias evita o embate com seus primos. Ele até parece ansiar a resolução dos conflitos, mas sempre foge diante deles. Diante do avô, assume a postura objetiva do médico tomando as devidas medidas, mas sempre distanciado. Os familiares reclamam de Adonias, mas também esperam ambivalentemente a morte do avô. Um fio de ligação é fraturado. Ele não se identifica com seus familiares e perde sua noção de continuidade autobiográfica, como diria Giddens (2002, p. 55). Adonias impede que a comunicação de si mesmo aos outros seja realizada, ou seja, ele bloqueia o vínculo familiar predominando o não reconhecimento. Ele não se comunica com as pessoas. Interessa-lhe mais ser o esposo da mulher que está no Recife e com a qual não consegue contato, mas tenta constantemente, tentativas cheias de ansiedade. Sem comunicação com sua família no Recife, nem com sua família no sertão dos Inhamuns, Adonias vive em um entre lugar ambíguo e crônico, em uma tensão e angústia que não se resolve. Entre memórias da infância que quase o aliviam e o não sentido de estar ali estranho e estrangeiro no meio de outros estranhos perpetuados pela falta de comunicação, pelos silêncios que criam desentendimentos.

Ao mesmo tempo, Adonias é espelho de múltiplos reflexos: não é apenas ele que não se comunica, mas todos. O narrador vê o painel da decadência do ambiente sertanejo em torno de si, da tradição familiar e do universo nefasto de silêncios que a família cultivou. Neste cenário, Adonias anseia algumas vezes proximidade, mas quase sempre está perdido.

O percurso de Adonias é dilacerado. Os primeiros momentos da viagem cheios de pressentimentos de desgraça, retomando marcas da tragédia grega, maldições familiares, lembranças do calcanhar atravessado por um arnelho, a pedra silenciosa e quente como símbolo do sertão, as imagens do estupro de Davi, tudo em Adonias é motivo para fuga. A náusea que sente em todo lugar se amálgama com o sertão que ocupa todos os espaços e, ao mesmo tempo, não lhe permite saída: “O sertão continua na minha frente, nos lados, atrás de mim”. O passado sempre presente é pertença dos mortos que com ele mesmo se confunde, pois Adonias não deixa que eles de fato morram, vivendo em perpétuo luto: “Tudo se assemelha ao passado, até os caminhos repetidos e o silêncio dos mortos, fantasmas que andaram como ando, ansioso e de humor deprimido (BRITO, 2009, p. 7).

Ao mesmo tempo, o passado se fixa e não pode se fixar. As memórias são ambíguas. Em Ismael, elas são muito vívidas, pois são formas de forçar uma pertença. Em Davi, são chatas, desnecessárias e enfadonhas. Talvez, formas de ocultar de si mesmo a dor vivida. Já em Adonias, são monstros lhe agarrando enquanto ele corre em fuga. De tudo lembra e de tudo faz questão de esquecer, de não reter: “Não queira. Ela cobra um preço alto. Esquecer é melhor” (BRITO, 2009, p. 44). A consequência é que as memórias estão sempre presentes, mas parecem inúteis. Além de instilarem nele a culpa pelo seu desterro. Em Adonias, não se abandona o lugar de tensão.

Recitei os nomes com orgulho da memória, e depois recaí na tristeza. O meu conhecimento me parecia inútil. Atravesso os sertões vislumbrando sombras negras, os restos vegetais dessa memória. Carreguei esses nomes como se fossem fantasmas, sentindo-me culpado se os esquecia. (BRITO, 2009, p. 12)

Também a sexualidade imprime em Adonias uma fratura exposta. Davi comenta com sarcasmo a homossexualidade latente de Adonias referindo-se ao momento em que foi estupro: “Adonias, você queria estar lá!” Ismael é o gatilho da homossexualidade de Adonias, como vimos, mas é ele que permanece recalando seus desejos, não deixando que o homem civilizado se confunda com o depravado indígena.

Essa separação ambivalente do civilizado e do depravado indígena está no núcleo da construção do personagem Adonias visto como composição da alegoria do refúgio. Adonias é médico de origem sertaneja. Estuda em Recife e no exterior. Vive em Recife e, como sabemos, tem sua família nos Inhamuns. Adonias, podemos dizer, é um homem padrão. Um homem, portanto, civilizado e que defende os valores dessa civilização. Mais que isso, não consegue viver fora dela. Em uma conversa com Ismael sobre sua vida na

Noruega (Adonias está quase sempre conversando com Ismael), os primos falam sobre os problemas do imigrante e sobre as similaridades e diferenças da Noruega e do Brasil. Enquanto Ismael fala em essência e defende as semelhanças, já citamos anteriormente: “A Noruega é um sertão a menos de trinta graus (...) Acho que as pessoas são as mesmas em qualquer latitude” (BRITO, 2009, p. 73); Adonias fala em grau civilizacional.

- Mudam as culturas, as crenças, o grau de civilização.
 - Eu falo da essência.
 Não sei o que é isso. Concordo com você que buscamos lugares onde se possa viver bem, onde trabalho, chances de prosperar. Para mim, **civilização e ordem** são essenciais. (BRITO, 2009, p. 73, grifo nosso)

Há o que se dizer a partir da antropologia se pensarmos em termos de grau civilizacional. Como se sabe, os primeiros antropólogos, os chamados antropólogos de gabinete, deram início a uma tradição etnocêntrica dentro da antropologia que permitiu ver os povos primitivos como graus atrasados de civilização. Sentados em suas salas os antropólogos recebiam os ditos primitivos e escutavam deles o relato, nem sempre fidedigno, de seus costumes. A posição de superioridade do pesquisador não era questionada. A ideia geral era que todos os povos seguiam o mesmo roteiro de desenvolvimento e uns estavam à frente; outros, atrás. Esse paradigma etnocêntrico começou a ser vencido pelo paradigma da relatividade cultural. Ou melhor, começou, nos estudos, a se sobressair, tendo em vista que os dois já existem desde os primórdios do Renascimento quando se pode registrar uma pré-história da antropologia. (LAPLANTINE, 2007).

Pensar as civilizações por graus de desenvolvimento nos leva de antemão a pensar tais disparidades em novas configurações. A ideia de subdesenvolvimento, por exemplo, implica a exigência de que todos venham a seguir o mesmo caminho, o que esconde que aqueles que estão embaixo, de certa forma, sustentam os que estão em cima.

A ideia de grau de civilização, portanto, implica a permanência de uma ordem excludente que separa e delimita os espaços em que cada grupo pode estar. É onde Adonias localiza a si mesmo, dentro dessa ordem. Mas, ao mesmo tempo que ele se civiliza, ele não é plenamente assimilado, como nos esclarece Fanon. O estranho nunca se torna plenamente dominante mesmo que com ele queira se identificar. Ao mesmo tempo que sofre as pressões do exilado, do refugio, Adonias lança a pressão sobre Ismael, aquele mais distante do *mel civilizacional* por carregar as marcas mais visíveis da inferioridade. Proximidade e rejeição preenchem as relações dos dois, como preenchem

a do si mesmo com a alteridade. Se o outro não é tornado meu próximo, se com ele não me identifico, ou se oculto essa identificação, resta-me marginalizá-lo. A ordem implica que o estranho esteja fora, ou que esteja dentro vigiado. O sacrifício se torna uma marca do exilado. O exílio, diz Said retomando Williams, é um mal que poderia ser evitado e que os próprios homens fazem a outros homens. E Adonias irá matar Ismael.

Ismael pronunciou o nome de minha mãe sem lavar a boca suja. Mexia em suspeitas sem provas. O sol a prumo na cabeça cegou meus olhos. Procurei com que matá-lo, e só achei uma pedra. Não sei onde tirei força para arremessá-la, possuía o braço inerte, a pontaria sem prumo. Vi quando ele tombou, sangrando como nossa tia Donana, esfaqueada pelo marido Domísio.

- Ismael! – gritei, e corri para junto dele.

Esquecido de que era médico, eu o sacudia feito um louco, sem me lembrar de verificar seu pulso, ou escutar as batidas do coração. Apertava a cabeça dele contra meu peito, molhando a camisa de sangue. Mas o primo não respondeu e eu larguei-o na areia, onde ele se esvaía em gozo com Marina, jorrando esperma pela ferida do sexo.

Corri entre os lajedos fumengantes. Refazia um trajeto criminoso de mais de duzentos anos. Igual a Domísio, eu buscava quem me escondesse.

O avô lia a História Sagrada. Suas palavras pareciam sentenças.

“Terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra”. (BRITO 2009, p. 141-142)

O relato tem uma certa semelhança com o assassinato feito por Meursault. Só que neste o niilismo do ato prevalece. Por trás, talvez, Meursault quisesse uma saída da situação de estagnação em que se encontrava e em que via o mundo ao seu redor. Já em Adonias, a provocação de Ismael, o insulto a sua mãe e a narrativa do caso com a esposa do pai, Marina, mostra que seu ato intempestivo é seguido imediatamente pelo arrependimento que tem desdobramento em outra passagem da narrativa quando conversa com o morto Domísio,²³ o que no relato acima mata a esposa Donana. Adonias se reconhece no relato bíblico assumindo para si o crime de Caim e seu desterro. As reflexões que se seguem ao assassinato do primo dão o tom sacrificial da morte de Ismael.

Nós, da família, nos elevamos acima da mediocridade que nos cerca, e nosso ódio aflora em busca da tragédia. Por isso matei Ismael. Está mais do que claro, e mais do que justificado. Metei-o em busca de um instante de poesia, para que ele não se perdesse em movimentos repetidos e desconexos. Salvei-o de tornar-se feio. Eu sei reproduzir a beleza sem me perder em gestos falsos e Davi conhece as entranhas da música. Ismael alcançou um instante de grandeza que nunca mais se repetirá. (BRITO, 2009, p. 143)

²³ Depois de matar Ismael, Domísio negocia com Adonias a volta do primo. Adonias, arrependido, aceita dar metade do tempo que lhe resta de vida para Ismael. Ismael aparece vivo. Nada mais a narrativa esclarece.

O animal sacrificado não deve saber que vai morrer, pois a ansiedade da morte cria toxinas que podem infestar ou mesmo inutilizar a carne, é o que acontece atualmente. Nos rituais antigos, a regra geral exige que o animal sacrificado seja respeitado em sua *via crucis*. Ele é cuidado, às vezes vestido, embelezado e todo um ritual de festa é criado em torno dele. Ele é *um escolhido* para o deus e por isso está em estado de grandeza. *A encenação oculta a violência*. O assassinato converte-se em ato sacrificial que visa ao benefício de todos. *O grito do bode é ocultado pelo canto*. *A tragoidia* pode ser celebrada.

Quando o sacrifício supera essa ética perigosa da expiação no outro o ritual de sacrífico cumpre em plenitude sua função, pois a dor é expiada no si mesmo. O animal, substituto do homem, torna-se ele próprio, animal e homem se reconhecem. O eu e o outro se encontram. Uma passagem do conto *A construção* de Kafka nos mostra tal configuração.

Para essa obra eu dispunha apenas da testa. Com a testa, então, corri de encontro à terra durante dias e noites, milhares de vezes, e fiquei feliz quando o sangue jorrou, pois era uma prova do início da solidificação da parede, e, desse modo, como é preciso me conceder, fiquei merecendo minha praça. (KAFKA, 1995, p. 67)

O personagem que Kafka nos apresenta, mas não define, lembra uma toupeira cavando por dentro da terra sua construção. A animalização do homem sob as pressões sociais é uma temática constante em Kafka, mas esse homem também pode encontrar meios diferenciados de confrontar a ordem opressiva em que se encontra. Tomando como estudo as obras de Kafka, Deleuze e Guatarri (2014) chamou essa possibilidade de *literatura menor*. Ganhar a praça, merecê-la é o caminho do sacrifício que não expia a sua dor no outro. Ocultar a violência do ato tornando-o belo aos olhos do público é prática comum da *moral da cruz para os outros*. Há sempre uma justificativa para exilar estranhos. Para pô-los fora da ordem e embelezar o jardim bem podado da Modernidade. E Adonias também encontra sua justificativa para matar:

Ismael, eu nunca vou esquecer a beleza do seu rosto espantado, olhando para mim. **Sua vida turbulenta justificou-se pela majestade do sacrifício**, pela imobilidade com que aguardou o martírio, debaixo da árvore. (BRITO, 2009, p. 143, grifo nosso)

Os sacrifícios da construção civilizatória que está no *Coração das trevas* de Conrad são os imputados ao outro, cuja “vida turbulenta” (diria melhor, uma *vida imprópria*) tem fim. Justificadamente. É sacrificado o índio Ismael e toda origem kanela dos Rego Castro.

Sacrifício representado pelo ato de Adonias, aquele que não consegue se parecer com Ismael, que rejeita a família, que não reconhece as origens e que pertence ambivalentemente aos dois lados: do dominante e do dominado.

Para realizar o ato sacrificial é preciso se “elevar acima da mediocridade”, diz Adonias. Por trás da expressão corriqueira há o ato de superioridade e arrogância daquele em condição dominante. A vida do homem comum, que pode ser preta de possibilidades, não é considerada, mas regida à sua revelia. A atenção de Raymond Williams se voltava justamente a esse homem comum e à percepção das condições históricas-sociais que exerciam sobre ele pressão e que o condenava a uma situação trágica.

Adonias está no papel do dominante e é, ao mesmo tempo, o dominado. Ele não supera sua condição crônica ambivalente. Logo depois de matar Ismael ele corre para a chamada casa do umbuzeiro, onde João Domísio foi se esconder depois de matar Donana. É lá que Adonias encontra o fantasma de Domísio que o diz:

- Adonias, meu rapaz, eu vejo sua luta e me compadeço. Você não consegue transpor o limiar desse mundo pequeno, e apela para o assassinato. Estou mentindo?
- Não.
- Eu também quis ir embora, para a mesma cidade que você escolheu morar.
- Nunca percebi essa coincidência.
- Mas não me deixaram partir, e eu matei. (BRITO, 2009, p. 151)

“Mas não me deixaram partir, e eu matei”, diz Domísio. A mesma frase poderia ser dita por Adonias. Ele não consegue superar resilientemente as delimitações do mundo sertanejo. Não “transpõe o limiar”. Adonias pretende escrever um romance sobre a família, Davi diz:

Pretende escrever sobre nós, mas não sabe nada. É incapaz de tocar feridas, sujar-se de sangue. Nem parece médico, lembra mais um cineasta por trás das lentes de uma câmera. Adonias, você filma panorâmicas, grandes angulares. Os pequenos enquadramentos, os quartos escuros não lhe interessam. (BRITO, 2009, p. 80)

Sempre em fuga, Adonias não abraça sua sombra. O que também faz Davi. O processo sacrificial, a morte de Ismael, promove momentos de encontro com essa sombra, mas o que Adonias vê é ainda a animalização de suas origens: “A nossa família de canibais em volta da mesa de banquetes, sofregamente roendo ossinhos, mastigando

cartilagens, chupando tutano de tíbias, e fíbulas, e fêmures, e cúbitos” (BRITO, 2009, p. 144).

Adonias não é ignorante. Ele tem consciência dos males do exílio em suas problemáticas além-fronteiras. Conversando com Ismael, ele conta de sua experiência na Inglaterra e em Portugal, e de suas percepções (BRITO, 2009, p. 137). Ele viveu como estudante de medicina na Inglaterra e sentiu na pele o tratamento desigual dado ao estrangeiro, mesmo sendo médico é marginalizado por ser competidor e por ser de fora. Nota a presença dos imigrantes que “não cobram nada de volta, não pedem indenização pelos anos de colonialismo”. Eles são a subclasse, mesmo que ninguém fale isso abertamente, são os “pobres que tiram empregos” ou a “mão de obra que aceita fazer o que eles não aceitam”.

Em Portugal não é diferente. Eles “disfarçam um complexo de inferioridade em relação ao resto da Europa”, se envergonham da escravidão como quem tenta “apagar a escravidão negra de sua história”, e temem a “presença negra como se ela pudesse revelar a impureza do sangue nacional”. E ainda mantendo o imaginário de violência atribuído aos “selvagens”:

Vi um negro entrando num metrô, um rapaz alto, forte, cheio de marcas tribais. As pessoas olhavam para ele com medo, como se fosse ataca-las. As expressões de assombro eram fantásticas, os passageiros se encolhiam nos bancos. O rapaz percebeu e deu murros e chutes nas paredes do trem. Durou pouco, porque ele desceu na primeira estação. Mas durou o bastante para eu compreender o conflito. (BRITO 2009, p. 137-138)

Mas a consciência dos males do exílio não dá a Adonias o passaporte ao confronto consigo mesmo e a tudo que está perto de si. Sua intimidade permanece fraturada. Do lugar mais íntimo, Adonias quer se desvencilhar, sem sucesso. Em sua “descida ao inferno”, assim ele intitula o encontro com o fantasma do tio João Domísio, o limiar continua intransponível. O simbolismo ambivalente do inferno nos apresenta um local de metamorfose, passagem da morte à vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 505). É um processo iniciático de gradativo esclarecimento. Simbolicamente poderíamos dizer que Adonias alcançou mais um degrau do caminho, mas socialmente, o que se pode dizer é que o refugio permanece não esclarecido, em situação de ambivalência crônica. Nada na narrativa de *Galileia* demonstra que Adonias supera as tensões que imprimem nele a tragicidade, a condição de exílio e estranheza.

No frenesi reflexivo que se segue ao ato sacrificial Adonias tem duas conclusões. A primeira é que o ato sacrificial tem uma função que repete a regra da morte-renascimento. No entanto, por mais que as aparências de normalidade se sobressaiam, algo sempre muda. Adonias não está aberto a tal percepção. Seu discurso é do traumatizado que permanece mergulhado no trauma.

Matei pela mesma razão por que acontecem terremotos. De vez em quando é necessária uma sacudidela, que nossos instintos aproveitam. Depois, tudo volta a ser como antes. Tudo igual. A paisagem conhecida, a casa do avô ao centro, as casas dos tios Natan, Josafá e Salomão em volta, e a sombria Casa-Grande do Umbuzeiro, minha provável sepultura. (BRITO, 2009, p. 144)

A segunda conclusão é que não é apenas na Galileia que esses tipos de crimes motivados pelo ódio acontecem, mas em todo o mundo. Os problemas vividos na fazenda Galileia pelos seus familiares são problemas de todo o mundo.

Mas não é apenas aqui na Galileia que esses crimes acontecem. Não é apenas na Galileia, não é apenas na Galileia, não é apenas na Galileia. Aonde as minhas pernas me levarem, tropeçando sobre lajedos, afundando em areia, em qualquer metrópole ou vila, no deserto mais longe, eu sei que ocorrem massacres e carnificinas. (...) Não é apenas aqui, na Galileia, nesse limitado espaço de terra, que as pessoas se odeiam. Em qualquer lugar do planeta as pessoas se odeiam [...]. (BRITO, 2009, p. 143)

A alegoria do refugio concluiu seu ciclo. Para Willi Bolle, *Grande sertão veredas* é a história criptografada do Brasil e Riobaldo representa o homem simples que não foge das estruturas de domínio e se insere nelas através do pacto com o diabo. De jagunço torna-se dono de terras, após matar seu inimigo.

A alegoria do refugio que se constrói em torno de Adonias é similar. Adonias é homem simples, nascido na margem, já exilado e estranho em relação às pressões das estruturas macrossociais. Rejeita seu nascimento e suas origens e se identifica com os estratos dominantes. Torna-se médico, vai morar em Recife e não se reconhece no lugar onde nasceu. Adonias é civilizado. As pressões macrossociais se firmam sobre Adonias e o *ethos* moderno o coloca nessa estrutura de tensão em que origens, status, centros, periferias, traços étnicos, sexualidade, padrões, papéis sociais, etc. são mantidos dentro dessa ordem que seleciona e excluiu.

A manutenção da ordem exige o sacrifício do bode humano. Pobres, subclasses, massas indiferenciadas, etc. Regido pela mentalidade da *moral da cruz para os outros* o sacrifício do refugio mantém a ordem. E essa ordem não se reduz aos Inhamuns, pois os

crimes acontecem em todo mundo. O micro espaço social dialoga com o macro espaço social formando nossa civilização.

Somos os sacrificados e estamos sempre cometendo os sacrifícios em prol da ordem. A grande força do dominante é descentralizar o domínio. Tornando costume, *ethos*, a violência e opressão se naturalizam. Nos esforçamos para manter a ordem e repetimos a voz de comando contra nós mesmos:

Me perdoe, primo querido; estou chorando. Depois de viver em outras sociedades, de reconhecer o esforço que elas fizeram para se diferenciar do que nós somos, voltamos à barbárie e praticamos os mesmos atos de sempre. Por quê? Me responda! Estou desorientado, e só consigo me guiar pelo raciocínio. Meu coração trancou-se, não sinto nada. (BRITO, 2009, p. 143)

O bode é sacrificado sobre cantos que ocultam seu grito. A civilização implica a existência de um homem social e político, e tal homem opera suas relações pelos compromissos que implicam necessariamente diálogo, reconhecimento, responsabilidade. As construções da era moderna nos trouxeram benefícios, sem dúvida, talvez difíceis de contabilizar, mas assentadas sobre um *ethos* seletivo e excludente elas construíram também tragédias. Voltamos à barbárie, concluiu Adonias. Ou, todos nós, vivemos nela?

4.3.3. A festa dionisiaca de Adonias: voltando para casa e fechando o ciclo alegórico

Adonias é o personagem mais tenso da narrativa, o mais instável, o neuroticamente condenado. Para Adonias, todas as pessoas na Galileia são inconstantes como o vento. Partem e não voltam. Ele mesmo varia ao sabor do Aracati: “o vento que muda do lugar tudo que existe” (BRITO, 2009, p. 171). Culpa-se por abandonar o sertão, mas sabe que todos ali estão de passagem. Toma banho no açude achando ser o melhor lugar do mundo, logo depois se vê preso na infância. Vive de arrependimentos, mas sente a leveza do mundo que o cerca: “Se fosse possível abstrair as casas dos tios e do avô, esquecer as histórias da família e sentir apenas a leveza da poeira, não existiria nada melhor que a Galileia” (BRITO, 2009, p. 171). O entre-lugar é o lugar, ou o não-lugar, de Adonias.

Logo depois do encontro rejeitado com suas origens reveladas pelos pés descalços da avó, Adonias segue em direção ao aeroporto. Antônio, o motorista, o leva de carro. É

o retorno da viagem de Adonias. Davi vai embora antes, sem sequer se despedir. Mantém com firmeza seu desdém. Ismael fica na Galileia: “- Ele foi rejeitado, mas aceita ficar” (BRITO, 2009, p. 221)”. O avô Raimundo Caetano continuou vivo, não quis morrer, diz a narrativa, “preferiu continuar vivo, empestando o mundo com seu cheiro podre” (BRITO 2009, p. 225).

Já Adonias experimenta sentimentos díspares no caminho de retorno, enquanto Antônio dirige. Reflete sobre sertão, sobre sua intemporalidade, sobre a paisagem sertaneja, e esta paisagem começa a surgir aos seus olhos com outras faces. Antes, prevalecia a dor, a angústia que fazia o personagem fugir, agora a fuga parece se revelar uma resistência ao encontro.

Os rios são lugares em que meninos alegremente acenam àquele que passa, o rapaz de corpo nu pode ser visto tranquilamente, as mulheres aparecem tangendo gado e agora “com certeza já não se escondem na cozinha” (BRITO, 2009, p. 227). O celular que nunca funcionava dá sinal e Adonias fala com Joana, sua esposa. O clima muda e ele vacila: “Não quero o Recife. Ao lado do avô e dos parentes só pensava em voltar para casa. Agora prefiro esse espaço neutro, um caminho que me leve a lugar nenhum” (BRITO, 2009, p. 228), e seu desejo de não voltar aumenta: “Quanto mais queimo debaixo do sol, e olho o planalto sem futuro, mais desejo não voltar para o Recife” (BRITO, 2009, p. 228).

Em flashes digressivos Adonias revisa pensamentos ambíguos. As prostitutas infantis nas boleias de caminhão. Cajueiros que lembram paraísos de onde foram expulsos. Os ventos, o Aracati, o Terral. A terrível carta de Davi, o ódio de Natan e Ismael, que deviam se comer em um ritual canibalesco. A hegemonia da linguagem televisiva suprimindo os sotaques regionais: “Não há rapaz ou mocinha que não tente falar igual aos artistas da TV, envergonhadas por serem diferentes” (BRITO, 2009, p. 232); e a diáspora sempre presente no sertão: “Com o que sonha o menino? Certamente com o dia que irá embora” (BRITO, 2009, p. 233).

Sejam digressões pessoais ou sobre o espaço e o mundo que o cerca, a leveza toma conta do percurso de volta de Adonias:

Retardo a volta, saboreio de canudinho os minutos. É miraculoso o tempo que precede o embarque. Piso num território neutro, sinto que nada de mal me acontecerá. Até posso não partir. Se fosse possível, prolongaria essa coragem. (BRITO, 2009, p. 234)

De repente, o clima leve dá lugar novamente à tensão. Antônio pede que Adonias o libere para ficar um tempo com uma de suas namoradas. É festa de São Gonçalo e um outro frenesi toma de assalto Adonias. *Lan houses*, histórias de meninas com fotos nuas circulando na internet, o cortejo do santo, a multidão de devotos, badalos de sinos, comidas, bebidas, fogos de artifício, a festa profana, os barulhos, motos com canos de escape cerrados, danças, empurrões, gritos, suores... Adonias se perde de Antônio e entra em desespero.

- Vou perder o avião para o Recife – constato aterrorizado.
A embriaguez cessa de repente. Sem a chance de partir, tudo parece sombrio e feio; o coração se tranca, a boca amarga. Os dançarinos passam cantando e arrancam o Santo dos meus braços. Tento alcançá-los, mas eles desaparecem. Sinto-me sozinho. Procuro alcançar o outro lado da praça e encontro a mesma paliçada de motos. Recuo porque não consigo transpô-la. Já não sei que direção tomar. Até bem pouco tempo, o mundo em volta de mim era compreensível e amável. Agora, seu significado me foge por completo. (BRITO, 2009, p. 236)

Quando está na Galileia, quer sair. Quando sai, quer voltar. Quando a chance de retornar ao Recife é ameaçada, o desespero toma conta e as tensões retornam. A *festa dionisíaca* no fim da narrativa retoma e confirma a alegoria do refugio. Na festa, Adonias se perde, perde todos os sentidos, não vê significado em nada e permanece preso no entre-lugar. Nem Recife, nem Galileia. A narrativa sentencia o exilado. Se na festa de Dionísio o êxtase leva o homem ao outro, o êxtase de Adonias o leva a lugar nenhum.

O êxtase implica uma saída de si para a experiência de um outro misterioso. No retorno, a promessa que a ausência temporária do si mesmo provê: o conhecimento advindo da alteridade. É o que o ator aprende na arte da atuação, aprende com aqueles que ele incorpora parcialmente ou totalmente diferentes dele mesmo. Há uma soma de experiência pela abertura dos sentidos e da vivência dos corpos.

O êxtase, agora o espiritual, é também um processo de cura. A cura física do corpo e a cura da ilusão de existir por si mesmo da mente e da alma. O existir por si mesmo que o iluminismo fez sobressair suprimindo as experiências do imaginário e subtraindo do ser suas possibilidades. O refugio perde o outro, a si mesmo e as suas possibilidades dentro da construção ambivalente moderna. Informado pelas noções da tragédia em Williams, a afirmação de Said (2003, p. 46) predomina: o exílio é uma fratura incurável cuja tristeza essencial jamais pode ser superada.

Findo o ciclo alegórico, Adonias permanece mergulhado na tensão. A condição de exílio e estranheza não conduz às possibilidades do ser, mas à morte no si mesmo sem

encontrar o outro. No caminho sacrificial do bode humano não há redenção. Adonias vive na antirresiliência, na ambivalência crônica, na tensão trágica do exílio e estranheza.

Considerações finais

A teoria de Raymond Williams fundamentou nossos passos em busca da compreensão da tragédia de nosso tempo, um dos problemas que sua obra nos deixa. Enveredamos por três vias que se mostraram profficuas: experiência comum, longa revolução e sacrifício, tensão. Voltar nossa atenção ao homem comum em detrimento do homem eminente da tragédia grega supera as ambições de âmbito teórico. Na teoria, quer-se vencer um aparato que julgou a cultura uma manifestação desvinculada do dito homem comum. A força das discussões de Williams com os representantes da alta cultura do seu tempo legou para as ciências humanas reflexões inestimáveis, que nos aproximam cada vez mais do outro que chamou-se homem comum. O homem comum somos nós. A tragédia, resguardada a um grupo de privilegiados, sai do “palco de poucos” para as multidões indiferenciadas. Essas querem ganhar um corpo nascido do despojo e se deslocar para além das condições que sufocam suas potencialidades. Mas a condição trágica do exílio os retém e lança sobre eles suas tensões.

O homem comum confronta a alta cultura, a filosofia hegeliana, as construções sociais e mentais das grandes revoluções modernas, a Francesa e a Industrial, e do movimento filosófico iluminista. O processo que conduz esse homem comum não pode ser visto a partir de uma visão histórica linear, por sucessões de causa e consequência, ou através de uma linha reta evolutiva. O processo histórico é complexo e contraditório e se desenvolve pela força coercitiva das estruturas sociais e pela ação do homem conjuntamente. Por mais que a situação de aporia nos impeça de medir a contribuição de cada uma das partes.

Todo esse longo processo revolucionário não se dá sem o sacrifício de muitos. Essa herança de Marx em Williams é combatida por Octavio Paz que não admite uma revolução verdadeira sob a visão marxista. Esta repetiria a fórmula do então dominante, sem subverter as estruturas fundamentais. A justificativa de Williams redime Marx: os sofrimentos impostos pela revolução socialista seriam muito menores do que os sofrimentos impostos pelo Capitalismo em sua continuidade. Ainda assim o pensamento de Williams repetiria a velha fórmula do sacrifício, expiando a dor no outro e não mudando as relações de domínio nas estruturas sociais. Paz parece sugerir, em sua utopia, um necessário caminho autossacrificial. Enquanto isso, o bode humano sacrificado cumpre sua pena sob a égide da moral da cruz-para-os-outros. A condição trágica do homem comum está representada.

Uma condição trágica secular, a da moral da cruz-para-os-outros, diz Bosi, é a condição de um cenário trágico constantemente reencenado. Cenário que começa na Modernidade e reencenou a ação de suprimir a ambivalência constitutiva do homem mantendo-o em estado de ambivalência crônica. Um *ethos* de ordem e cisma se organiza na sociedade com o trabalho legislativo e filosófico dos homens das luzes. A sua ânsia de ordenação trabalha como um jardineiro podando aquilo que consideram inapropriado: o refugo. O exilado e estranho surge dessa configuração que caracteriza a mais significativa construção teórica de Zygmunt Bauman. O Estado jardineiro poda as ervas daninhas, suprimindo a ambivalência constitutiva que deveria ser um desafio a vivenciar, e não um outro a suprimir e controlar. O resultado é autodestruidor. Negando sua ambivalência o que se tem é mais ambivalência, a rejeição do outro é rejeição de si mesmo. Enquanto o *ethos* permanece, somos todos *estrangeiros para nós mesmos* sem chances de reconhecimento.

A ordem exerce sua força e o cisma assegura a separação. O homem eminente de outrora não quer perder seu lugar, nem quer com o homem comum se confundir. Ordem e cisma expurgam os estranhos e mantêm a sociedade controlada. Mesmo em nosso tempo de suposta desregulamentação a ordem e o cisma do Estado, do mercado, das estruturas de poder, permanecem.

A sub condição do exilado e estranho nos exige uma postura ética que confronte tal configuração moderna. A luta mesmo por um outro *ethos*. Com Levinas percebemos que ele transformaria as relações humanas em um estado recíproco e fundamental de responsabilidade. A mesma utopia social de Octavio Paz: uma sociedade de pessoas plenamente responsáveis umas pelas outras. Mas as forças das construções modernas mantêm os exilados em tensão. A história nos lega a formação dos Estados nações e seu nacionalismo, o colonialismo, o imperialismo, a educação de raiz militar voltada à construção da massa servidora do Estado; e nos parece que os “prefixos pós” são ilusões gráficas ocultando as estruturas de domínio que permanecem legitimando mais exílio e estranheza.

A obra de Ronaldo Correia de Brito trabalha com esses indivíduos submetidos à força das mudanças das estruturas do tempo, da força do arcaico confrontando-se com a modernização, do homem, principalmente, em estado de *não pertencimento*. O romance *Galileia* utiliza marcas da tragédia grega, como em Adonias, Édipo sertanejo, e da narrativa bíblica, mas sua tragédia é social. E as pressões macrossociais estão intrinsecamente relacionadas aos espaços microssociais, à intimidade. As linhas estética

e histórica de *Galileia* não negam sua relação com o regionalismo brasileiro, mas é um romance contemporâneo, relacionado às construções da Modernidade. Assumimos tal posição. Os espaços do romance, do sertão da viagem dos três primos, Ismael, Davi e Adonias, e o espaço interno da fazenda com suas casas, são espaços de tensão por onde transitam os personagens. As pressões da ordem e do cisma mantêm-se nas separações excludentes das configurações sociais. Campo e cidade, sertão e litoral, são marcas que permanecem promovendo exclusão e inferioridade. A fábrica da era industrial torna-se metáfora das novas divisões transnacionais, que não deixa a ordem ser ferida. Por mais que apareçam elementos globalizantes e tecnológicos no sertão de *Galileia*, ainda sobressai o fatalismo característico de 30. Precariedade, prostituição, pobreza, carência de tudo, se opõem ao sertão sem fronteiras de Guimarães Rosa. O patriarcalismo é o único aspecto desafiado pela emancipação feminina, mas emancipação relativa, pois se o romance cumpre seu papel político, a narrativa retrata a tensão do lugar ainda submisso da mulher.

Dentro da fazenda, nas casas dos tios e na casa do avô Raimundo Caetano, não é diferente. A fazenda é improdutiva, em ruínas, abandonada, erguida de acordo com o modelo colonial. Sob a égide das construções modernas, a fazenda e as casas são lugares de ausência e de perda em que os silêncios denotam tensões, lugares onde não é mais possível morar.

A experiência de exílio e estranheza dos três primos se dá sob essas tensões que impedem a proximidade e o reconhecimento. Ismael é o mestiço estigmatizado da narrativa, é o bastardo, o único que anseia aproximação, mas rejeitado pela família. Sua condição ambivalente é autoconstruída, é uma construção macrossocial que se torna auto imputação: ele mesmo se atribui a condição de pária quando rejeita suas origens indígenas. Nos Inhamuns ou na Noruega, a condição de pária é mantida pelo *ethos* moderno. Fora do país, a justiça não trabalha pelo estrangeiro. Dentro, ele nem é índio, nem Rego Castro. A estrutura educacional mantém Ismael na turba, como ignorante. A heterossexualidade patriarcal dominante oprime sua herança sexual indígena. A memória o retém, mas a família e o pai lhe expulsam. Ismael seria a oportunidade de reconciliação de toda a família com suas origens kanelas, mas prevalece o não reconhecimento, a estigmatização, a inferiorização, o ódio a si mesmo encoberto pelo ódio ao outro.

Davi é o personagem marcado pelo trauma do estupro na infância, realizado por um dos membros da família, provavelmente, uma vingança pessoal. Sua sexualidade recalçada explode fora do país. Sua falsa vida de pianista famoso redobra os amores da

família pelo loiro, branco, pianista, com sangue europeu nas veias. Mas Davi vive mesmo é da prostituição. Responde ao amor da família com desdém. Vítima que sofreu abuso, algoz que mantém a família na ilusão de suas origens estrangeiras. Davi se apresenta como personagem posto em oposição a Ismael. O amado e o rejeitado. O rejeitado é a oportunidade negada do encontro legítimo; o amado, a manutenção da performance: Davi mantém seu teatro autodestrutivo e a família mantém sua ilusão de superioridade. A estrutura é assegurada pelo silêncio e pelo silenciamento. Não dialogar é não ir de encontro ao esclarecimento que o outro pode oferecer. A situação se torna opressiva. O mais consciente dos três personagens sobre os males da estrangeiridade, é também aquele que sente o exílio dentro e fora de casa. Se o Davi bíblico tem seu reino fundado em um incesto primordial, o Davi da Galileia não se alça além da condição trágica.

Adonias é o exilado em constante tensão. O estranho arrastado pelas condições sociais. O narrador contemporâneo fragmentado, cheio de dúvidas e inseguranças, vivendo em uma sociedade em luta. Através de sua visão vemos todo espaço ao seu redor e todos os personagens que transitam. Em todos os personagens, dissemos, há Adonias. Com Adonias a rejeição das origens é confirmada. A epifania do feminino representada pelos pés descalços da avó, sua marca de índia, é desperdiçada. Encontra a avó e a oportunidade do reconhecimento, mas permanece a rejeição dele e de toda família. A configuração em torno de Adonias representa uma alegoria do refugio. Ele é o dominante que sacrifica o dominado, representado por Ismael, como o civilizado sacrifica em prol de sua missão civilizatória e divina; é o sacrificado quando vive suas tensões dentro do ambiente da Galileia e como estrangeiro em outros países. Em constante fuga, o ciclo alegórico se fecha. Confirma-se a tensão trágica do exilado e estranho, vivendo na incapacidade de se soerguer, mantém-se antirresiliente, ambivalentemente crônico. O exilado sem redenção.

O exílio e estranheza como possibilidade foi posto na mesa das negociações, mas nosso trabalho visou a condição sem redenção da experiência trágica do exílio. Ela se dá pelas pressões macrosociais das construções modernas. *Galileia* nos permitiu problematizar tais questões. Seus personagens são submetidos às pressões do *ethos* de ordem e cisma que os sentenciam a uma das experiências mais trágicas do nosso tempo: exílio e estranheza.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AHMAD, Aijaz. **A retórica da alteridade de Jameson e a “alegoria nacional”**. Disponível em: <http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/56/20080623_a_retorica_da_alteridade.pdf> Acesso em: 20.04.14
- ALENCAR, José de. **O guarani**. São Paulo: Ática, 1986.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Mar de escravos. In: FERRAZ, Isa Grinspum. **Intérpretes do Brasil**. Manaus: Versátil Home Vídeo, 2009.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. São Paulo: Martins fontes, 1977.
- ARBEX Jr. José. A construção do estrangeiro pela mídia. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.
- ARMSTRONG, Karen. **Buda**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ÁVILA, Myriam. A casa desabitada: a narrativa no fim do milênio. **Revista de estudos de literatura**, Belo Horizonte, v. 5, p. 145-153, 1997.
- AZEVEDO, Marcia Maria dos Anjos. Os prejuízos do segredo familiar. **Cadernos de Psicanálise / Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. n.28, v. 25, p. 239-261, 2009.
- AZEVEDO, Sandra Amélia Luna Cirne de. **Para uma arqueologia da ação trágica: a dramatização do trágico no teatro do tempo**. Campinas, SP: [s.n.], 2002. (Tese)
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. Antônio Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos)
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Trad. Yara Frateschi Viera. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Trad. Fernando Scheib. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. **Modernidade e holocausto**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b.
- _____. **Modernidade e ambivalência**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.
- _____. **Globalização: as consequências humanas**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

- ____. **Em busca da política**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- ____. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ____. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Trad. José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- ____. **Legisladores e intérpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- ____. **Bauman sobre Bauman**: diálogos com Keith Tester. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- ____. **Vigilância líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Ruanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1)
- BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BOLLE, Willi. **grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004. (Coleção Espírito Crítico)
- BORNHEIM, Gerd. **O sentido e a máscara**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOSI, Alfredo. Vieira e a cruz da desigualdade. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego**: tragédia e comédia. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BRANDÃO, Luis Alberto. Espaços literários e suas expansões. **Aletria**. Belo Horizonte, n. 15, p. 207-220, 2007.
- BRESCIANI, Maria Stella. A compaixão pelos pobres no século XIX: um sentimento político. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Palavra e imagem**: memória e escritura. Chapecó: Argos, 2006.
- BRITO, Ronaldo Correia de. **Galileia**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- ____. **Encontros de interrogação**. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=K9KjACqf8H4>>. Acesso: 05.06.2011.

____. **Obsessivo pela exatidão.** Disponível em: <http://rascunho.com.br/obsessivo-pela-exatidao/>. Acesso em: 06.07.2012.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

____. **O herói de mil faces.** Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro.** Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández. (Org.). **América Latina em sua literatura.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

____. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária.** Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal.** Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: EDUSP, 2012.

CEVASCO, Maria Elisa. **Para ler Raymond Williams.** São Paulo: Paz e terra, 2001.

CHEVALIER, Jean; GEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** Trad. Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CHIAPPINI, Ligia. Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 15, v. 8, p. 153-159, 1995.

CHOMSKY, Noam. **Requiem for the American Dream.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T-2WE_51CsM. Acesso em: 10.11.2015

CONRAD, Joseph. **O coração das trevas.** Trad. Fabio Cyrino. São Paulo: Editora Landmark, 2011.

CORNELSEN, Élcio Loureiro. O espaço da interdição pela nostalgia do riso: o Muro de Berlim e a “Alameda do sol”. **Aletria**. Belo Horizonte, n. 15, p. 82-97, 2007.

CORTESÃO, Judith. Portugal-Brasil. In: FERRAZ, Isa Grinspum. **Intérpretes do Brasil.** Manaus: Versátil Home Vídeo, 2009.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono.** Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CRISTÓVÃO, Fernando. **A transfiguração da realidade sertaneja e a sua passagem a mito.** Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/20/03-fernando.pdf>. Acesso em: 30.04.12

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** V. 5, São Paulo: Editora 34, 1997.

____. **Kafka: por uma literatura menor.** Tradução: Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DERRIDA. **A escritura e a diferença.** Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

- DROIT, Roger-Pol. **Ética**: uma primeira conversa. Trad. Anália Correia Rios. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EAGLETON, Terry. **Doce violência**: a ideia do trágico. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates)
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FISCHER, Luís Augusto. **Literatura brasileira**: modos de usar. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2005.
- FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista da ficção. **Revista USP**, São Paulo, n. 53, p. 166-182, 2002.
- FUKS, Betty Bernardo. Freud e a invenção da judeidade. **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, Rio Grande do Sul, n. 2, v. 7, p. 95-104, 2015.
- GARAUDY, Roger. **O Ocidente é um acidente**. Trad. Virgínia da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Salamandra, 1978.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.
- _____. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- _____. **O mesmo e o diverso**. Trad. Normélia Parise. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>. Acesso em: 05. 01. 2009.
- GUMBRECHT, Hans U. Os lugares da tragédia. IN: ROSENFELD, Holzermayr (Org.). **Filosofia & literatura**: o trágico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Trad. Adelaide La Guardia Resende ... [et al.]. Belo Horizonte: editora UFMG, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Estética**: poesia. Lisboa: Guimarães Editores, 1980.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBSBAWM, Eric. **O novo século**: entrevista a Antonio Polito. Trad. Caludio Marcondes. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

- HOLANDA, Lourival. **Sob o signo do silêncio**: Vidas secas e O estrangeiro. São Paulo: EDUSP, 1992.
- IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1997.
- _____. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2008.
- JOACHIM, Sébastien. **Migração e hospitalidade**. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- JOSEF, Bella. **O espaço reconquistado**: uma releitura: linguagem e criação no romance hispano-americano contemporâneo. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1993.
- KAFKA, Franz. **Um artista da fome e A construção**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Trad. Maria Carlota carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. **Sol negro**: depressão e melancolia. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Trad. Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LESKY, Albin. **A tragédia grega**. Trad. J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- LEITE, Lúcia Chiappini Moraes. Velha praga? Regionalismo literário brasileiro. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Campinas: UNICAMP, 1994. (Volume 2)
- _____. **O foco narrativo**. São Paulo: Ática, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Pivatto... [et al.]. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Portugal: Edições 70, 2010.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A cultura-mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MAGALHÃES, Belmira. A particularidade artística: a relação entre o local e o universal em Graciliano Ramos. In: ARAÚJO; Humberto Hermenegildo de; OLIVEIRA, Irenísia Torres (Orgs.). **Regionalismo, modernização e crítica social na literatura brasileira**. São Paulo: Nankin, 2010.
- MAFFESOLI, Michael. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. Trad. Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.
- MARX, Karl. **Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

- MAY, Pedro Paulo. **Os mitos celtas**. São Paulo: Angra, 2002.
- NÓBREGA, Geralda Medeiros. **O Nordeste como invenção simbólica**: ensaios sobre o imaginário cultural e literário. Campina Grande: EDUEPB, 2011.
- PASSERINI, Sueli. **O fio de Ariadne**. São Paulo: Antroposófica, 2011.
- PAZ, Octavio. **Signos em rotação**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. **O labirinto da solidão e post scriptum**. Trad. Eliane Zagury. São Paulo: Paz e terra, 2006.
- _____. **O arco e a lira**. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores na escrivantina**: ensaios. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. Estado e terror. In: NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- PROPP, Vladimir. **Morfologia do conto maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- QUEIROZ, Maria José de. **Os males da ausência**, ou A literatura do exílio. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- QUEIROZ, Raquel de. **O quinze**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- QUINTANEIRO, Tania. **Um toque de clássicos**: Marx, Durkheim e Weber. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2011.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- RESENDE, Beatriz. **Contemporâneos**: expressões da literatura brasileira no século XX. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Biblioteca Nacional, 2008.
- RIEMEN, Rob. **O eterno retorno do fascismo**. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2012.
- RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**: A canção de amor e morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke. Trad. Paulo Rónai para Cartas a um jovem poeta; Cecília Meireles para A canção de amor e morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke. São Paulo: Globo, 2000.
- ROSA, Guimarães. **Grande sertão veredas**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2006.
- ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**: ensaio sobre a ilusão. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- ROTHBARD, Murray N. **Educação**: livre e obrigatória. Trad. Filipe Rangel Celeti. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013.
- SÁ, Antônio Fernando de Araújo. O sertão globalizado em Galileia, de Ronaldo Correia de Brito. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS/ COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS, 1.4., 2010, Maringá-PR. **Anais...** Maringá-PR: UEM, 2010. Disponível em: <http://www.cielli.com.br/downloads/57.pdf>. Acesso em: 12 de julho 2011.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. **Representações do intelectual**: as Conferências Reith de 1993. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870 – 1930. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: LP&M, 2012.

STEINER, George. **A morte da tragédia**. Trad. Isa Kolpelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

TELES, Gilberto Mendonça. O lu(g)ar dos sertões. **Verbo de Minas**, n.16, v. 8, p. 71-108, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana – 1. Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

TOMPSON, E. P. **Os românticos**: a Inglaterra na era revolucionária. Trad. Sérgio Moraes Rêgo Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira**. Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf. Acesso em: 24.11.15

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Trad. Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2008.

VIEIRA, Trajano. **Édipo Rei de Sófocles**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcelo Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALSH, Froma. **Fortalecendo a resiliência familiar**. Trad. Magda França Lopes. São Paulo: Roca, 2005.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Keywords**: a vocabulary of culture and society. London, Fontana Paperbacks, 1985.

- ____. **Tragédia moderna**. Trad. Betina Bischof. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- ____. Culture is ordinary. In: HIGHMORE, Ben. **The every day life reader**. London: Routledge, 2002b.
- ____. **Cultura e sociedade**: de Coleridge a Orwell. Trad. Vera Joscelyne. Rio de Janeiro: Vozes, 2011a.
- ____. **The long revolution**. Landysul, Wales: Gwasg Gomer, 2011b.
- ____. **Política do modernismo**: contra os novos conformistas. Trad. Andre Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011c.
- ____. **O campo e a cidade**: na história e na literature. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das letras, 2011d.
- ____. **A política e as letras**: entrevistas da New Left review. Trad. André Glaser. São Paulo: editora Unesp, 2013.
- ZÉRAFFA, Michel. **Romance e sociedade**. Lisboa: Estúdios cor, 1974.