

**D. Mariana Vitória de Bourbon: retratos e representações de uma Rainha**

Vanda Anastácio

**A força questionadora e problematizadora da voz feminina na poesia de Lya Luft e Hilda Hilst a respeito dos estereótipos patriarcais**

Thiago Martins Prado

**Entre lacunas e silêncios: um olhar feminino sobre a Revolução Mexicana**

Vanessa Zucchi

**Releituras de Sá-Carneiro na poesia portuguesa pós-1950**

Rafael Santana

**Do silêncio constituidor dos personagens em *Yaka* de Pepetela**

Daniel Conte

**Como a difusão internacional do inglês e do mandarim pode revelar os distintos modelos de expansão dos Estados Unidos e da China**

Manaira Aires Athayde

**"Ayu é fala e é amor também": língua guarani e diversidade de significados**

Carlos Maroto Guerola

# AGÁLIA

REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

número **109** 1º semestre 2014

DIREÇÃO

**Roberto Samartim**

Universidade da Corunha  
Galabra (Universidade de Santiago Compostela, USC)

**M. Felisa Rodríguez Prado**

Universidade de Santiago de Compostela, Galabra  
SECRETARIA TÉCNICA (Adjunta à direção)

**Cristina Martínez Tejero**

Universidade de Santiago de Compostela, Galabra

CONSELHO DE REDAÇÃO

**Antón Corbacho Quintela**

Universidade Federal de Goiás; Galabra (USC)

**Carlos Pazos Justo**

Universidade do Minho; Galabra (USC)

**Carlos Velasco Souto**

Universidade da Corunha

**Graziella Moraes Dias da Silva**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Luís García Soto**

Universidade de Santiago de Compostela

**M. Adriana Sousa Carvalho**

Universidade de Cabo Verde

**M. Carmen Villarino Pardo**

Universidade de Santiago de Compostela, Galabra

**M. Teresa López Fernández**

Universidade da Corunha

**Márcio Ricardo Coelho Muniz**

Universidade Federal da Bahia

**Maria das Dores Guerreiro**

I.U. de Lisboa (CIES-ISCTE)

**Mihai Iacob**

Universitatea din Bucuresti

**Pablo Gamallo Otero**

Universidade de Santiago de Compostela

**Raquel Bello Vázquez**

Universidade Ritter dos Reis; Galabra (USC)

**Rosa Verdugo Matés**

Universidade de Santiago de Compostela

**Vanda Anastácio**

Universidade de Lisboa

**Xerardo Pereiro Pérez**

Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro

CONSELHO CIENTÍFICO

**Álvaro Iriarte Sanromán** (Universidade do Minho; Galabra, USC)

**António Firmino da Costa** (I. U. de Lisboa, CIES-ISCTE)

**Arturo Casas Vales** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Carlos Costa Assunção** (Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro)

**Carlos Quiroga** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Carlos Taibo Arias** (Universidad Autónoma de Madrid)

**Celso Álvarez Cáccamo** (Universidade da Corunha)

**Francisco Salinas Portugal** (Universidade da Corunha)

**Elias J. Torres Feijó** (Universidade de Santiago de Compostela, Galabra)

**Gilda da Conceição Santos** (Universidade Federal do Rio de Janeiro; Real Gabinete Port. de Leitura)

**Inocência Mata** (Universidade de Lisboa)

**Isabel Morán Cabanas** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José António Souto Cabo** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José Luís Rodríguez** (Universidade de Santiago de Compostela)

**José-Martinho Montero Santalha** (Universidade de Vigo)

**Júlio Barreto Rocha** (Universidade Federal de Rondônia)

**Marcial Gondar Portasany** (Universidade de Santiago de Compostela)

**Onésimo Teotónio de Almeida** (Brown University)

**Raul Antelo** (Universidade Federal de Santa Catarina)

**Regina Zilberman** (Universidade Federal de Rio Grande do Sul)

**Teresa Cruz e Silva** (Universidade Eduardo Mondlane)

**Teresa Sousa de Almeida** (Universidade Nova de Lisboa)

**Tobias Brandenberger** (Universität Göttingen)

**Yara Frateschi Vieira** (Universidade Estadual de Campinas)

AGÁLIA. REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

ISSN: 1130-3557

DEPÓSITO LEGAL: C-250-1985 (versão papel)

EDITA: Associação Galega da Língua (AGAL)

URL: <http://www.agalia.net>

ENDEREÇO-ELETRÓNICO: [revista@agalia.net](mailto:revista@agalia.net)

ENDEREÇO POSTAL: Rua Santa Clara nº 21

15704 Santiago de Compostela (Galiza)

PERIODICIDADE: Semestral (números em junho e dezembro)

ASSINATURA

([https://espaciosseguro.com/agalia/inscricao\\_agalia.html](https://espaciosseguro.com/agalia/inscricao_agalia.html))

Versão eletrónica (2 números/ano): 20€

Versão impressa (2 números/ano):

<i>Estado Espanhol</i>	20€ Sócios/as AGAL	30€ Não sócios/as
<i>Europa</i>	28€ Sócios/as AGAL	38€ Não sócios/as
<i>Resto do mundo</i>	31€ Sócios/as AGAL	41€ Não sócios/as

Contacto: [agalia@agal-gz.org](mailto:agalia@agal-gz.org)

Envio de originais: <http://www.agalia.net/envio.html>

Normas de Edição no fim do volume e em <http://www.agalia.net/normas-de-edicao.html>

Indexada em:

CAPES (<http://www.capes.gov.br/>)  
dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

Desenho da capa: Carlos Quiroga

Impressão: Sacauntos, cooperativa gráfica ([info@sacauntos.com](mailto:info@sacauntos.com))

Revisão de textos em inglês: Rosário Mascato Rey

## SUMÁRIO

<b>Nota da redação</b>	5
<b>D. Mariana Vitória de Bourbon: retratos e representações de uma Rainha</b>	9
<i>D. Mariana Vitória of Bourbon: Portraits and Representations of a Queen</i> Vanda Anastácio	
<b>A força questionadora e problematizadora da voz feminina na poesia de Lya Luft e Hilda Hilst a respeito dos estereótipos patriarcais</b>	37
<i>The Questioning and Problem-Burdened Strength of the Female Voice in the Poetry of Lya Luft and Hilda Hilst about Patriarchal Stereotypes</i> Thiago Martins Prado	
<b>Entre lacunas e silêncios: um olhar feminino sobre a Revolução Mexicana</b>	57
<i>Between Lakes and Silences: A Feminine Look over the Mexican Revolution</i> Vanessa Zucchi	
<b>Releituras de Sá-Carneiro na poesia portuguesa pós-1950</b>	73
<i>A Revisitation of Sá-Carneiro by Post-1950 Portuguese Poetry</i> Rafael Santana	
<b>Do silêncio constituidor dos personagens em <i>Yaka</i> de Pepetela</b>	95
<i>About the Constitutive Silence of the Characters in Yaka, by Pepetela</i> Daniel Conte	

**Como a difusão internacional do inglês e do mandarim pode  
revelar os distintos modelos de expansão dos Estados Unidos  
e da China** 119

*How the International Diffusion of English and Mandarin can Reveal  
Different Models of Expansion of the United States and China*

Manaira Aires Athayde

**“Ayyu é fala e é amor também”: língua guarani e diversidade  
de significados** 151

*“Ayyu Means Speech but It Means Love Too”: Guarani Language and  
Meaning Diversity*

Carlos Maroto Guerola

## NOTA DA REDAÇÃO

O volume 109 da *Agália* inclui sete trabalhos procedentes do Brasil (6) e de Portugal (1) que estudam a História das Mulheres em vários tempos e espaços, a presença de destacados agentes do primeiro modernismo português no campo literário luso da segunda metade do século XX, a literatura dos PALOP, as políticas linguísticas e culturais e a sua relação com a geopolítica internacional, e a língua do povo guarani.

O contributo da professora Vanda Anastácio, da Universidade de Lisboa (Portugal), abre o presente volume com a análise contextualizada dos retratos e representações de D. Mariana Vitória de Bourbon (1718-1781). É analisada neste texto a iconografia e um conjunto suficiente de documentação escrita a referida a quem foi Rainha de França aos três anos, Princesa do Brasil aos onze e Rainha de Portugal aos trinta e dois, incluindo os poemas que lhe foram dedicados. O trabalho achega interessantes reflexões em relação aos papéis de género que se esperavam, no século XVIII, de uma mulher e de uma rainha, fundamentada na teoria e na metodologia da História das Mulheres.

Por seu lado, o professor Thiago Martins Prado, da Universidade do Estado da Bahia (Brasil), foca no seu artigo a divulgação e o conhecimento crítico e avaliativo da produção poética de duas relevantes autoras brasileiras, Lya Luft e Hilda Hilst, a respeito dos estereótipos patriarcais. A pesar da divergência nas temáticas focadas por ambas as escritoras, desde a problematização dos valores patriarcais feita desde o feminismo consciente por Lya Luft, até a predominância espiritual e a interrogação ontológica no erotismo questionador e crítico da obra de Hilda Hilst, elementos comuns foram notados, tais como a valorização do amor erótico, a tentativa de ressignificação dos rituais ou a indagação sobre o papel do Divino na definição dos sexos.

A professora Vanessa Zucchi, da Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (Brasil) aborda os estudos de gênero através do caso das personagens femininas do romance *Mal de Amores* de Ángeles Mastretta. Com a análise desta obra, a autora procura identificar os modos como a narrativa questiona o discurso tradicional patriarcal e sua interação com o mo-

mento de transformações sociais por que passa o México revolucionário no início do século XX. Estudando quer a relação entre história e literatura quer as representações das figuras e da identidade feminina na literatura escrita por mulheres, a autora contribui para a integração da mulher como sujeito do processo histórico e para o resgate de vozes tradicionalmente excluídas dos estudos históricos mais gerais.

O texto de Rafael Santana, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil), fornece um panorama significativo do revisionismo contemporâneo da poesia do modernista Mário de Sá-Carneiro. Para isso o autor realiza um levantamento dos reflexos de obra de Sá-Carneiro na produção de alguns expoentes da literatura portuguesa da segunda metade do século XX, nomeadamente dos poetas Mário Cesariny, Alexandre O'Neill, Fiamma Hasse Pais Brandão e Al Berto, em quem notará a recuperação de marcas sá-carneirianas tais como a teatralização da morte, a divisão do *eu*, a busca de uma nova linguagem estética ou a inscrição do homoerotismo.

As literaturas africanas de língua portuguesa estão presentes neste volume 109 da *Agália* através do contributo de Daniel Conte, da Universidade Feevale (Brasil), que analisa as relações entre literatura e construção da identidade nacional angolana a partir do romance *Yaka*, de Pepetela. Através da aproximação da ideologia mostrada pelas personagens deste romance já canônico da literatura angolana, o autor analisa a síntese relacional mostrada entre o Eu-africano, permeado de valores portugueses, e o Outro-colonizador, levador dos valores e da cultura africana que igualmente o permeiam, no intento de organizar e coexionar uma comunidade nacional caracterizada pelo colonialismo.

Este volume da *Agália* encerra-se com dous contributos afastados dos estudos literários. A investigadora Manáira Aires Athayde, atuante na Universidade de Coimbra (Portugal), analisa as diferentes estratégias de difusão da língua inglesa e da recente projeção do mandarim enquanto aspectos indiciadores das diferentes políticas expansionistas dos Estados Unidos e da China, respetivamente. A autora coloca na política linguística e cultural, na sua relação com a diplomacia e as relações internacionais, um dos principais elementos conformadores da nova realidade que está a surgir na atual fase histórica do modo de produção capitalista.

Carlos Maroto Guerola, da Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil), encerra este volume 109 com um trabalho virado para a entolinguística em que relaciona a língua com as práticas sociais das comunidades indígenas americanas, neste caso do povo Guarari. O significado da linguagem para os Guarani e sua relação com a cosmologia, a religião e a organização social são abordados neste estudo pautando-se, sobretudo, nas teorias nativas da linguagem, valendo-se de entrevistas no terreno e discutindo o silenciamento dos discursos indígenas em relação às suas próprias línguas e práticas de linguagem.

Roberto Samartim  
Felisa R. Prado



## D. Mariana Vitória de Bourbon: retratos e representações de uma Rainha

Vanda Anastácio

Centro de Estudos Clássicos — Universidade de Lisboa (Portugal)

### Resumo

Partindo das representações discursivas e pictóricas a que deu origem a trajectória singular de D. Mariana Vitória de Bourbon o trabalho desenvolve uma reflexão centrada, por um lado, na discussão dos valores simbólicos associados à figura da Rainha e, por outro, no desafio que o contraste entre esses documentos e os documentos de carácter mais “privado” representa para o estudo da personalidade desta Rainha.

**Palavras chave:** Retratos de corte — Rainhas — Século XVIII — Mariana Vitória de Bourbon (1718-1781).

### D. Mariana Vitória of Bourbon: Portraits and Representations of a Queen

### Abstract

Taking as a point of departure official representations of D. Mariana Vitória de Bourbon, in discourse and in images, this work develops a twofold consideration: on one hand it discusses the symbolic values associated to the image of the Queen and Queenship conveyed in these documents and, on the other, it addresses the challenges offered to historians by the contrast between these documents, and the more “private” sources for the study of this Queen’s personality.

**Key words:** Court portraits — Queenship — Eighteenth Century — Mariana Vitória de Bourbon (1718-1781).

Receção: 04-12-2013 | Admissão: 06-05-2014 | Publicação: 31-05-2015

ANASTÁCIO, Vanda. “D. Mariana Vitória de Bourbon: retratos e representações de uma Rainha”. *Agália*.

*Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 9-36.

Poucas personagens do passado haverá que tenham deixado atrás de si um rasto de documentação tão abundante como D. Mariana Vitória de Bourbon (1718-1781). Nascida Infanta de Espanha, foi Rainha de França aos três anos, Princesa do Brasil aos onze e Rainha de Portugal aos trinta e dois. A sua iconografia é rica: o facto de ter celebrado esponsais aos três anos de idade com Luís XV catapultou-a para o palco da História e ocasionou, desde muito cedo, uma proliferação de retratos. A essa profusão corresponde a abundância de informações sobre a sua vida: os arquivos franceses e ibéricos preservam relatórios, minutas de negociações, protocolos, correspondências e discursos de circunstância motivados pelo seu nascimento, pela sua ida para França em 1722, pelo seu regresso a Espanha em 1725, e ainda pelo seu casamento, em 1729, com o jovem herdeiro do trono português, D. José. Entre esse vasto espólio conta-se a abundante correspondência enviada pela própria princesa a seus pais e irmãos ao longo da vida.

E, contudo, esta rainha foi esquecida pela posteridade. Esse esquecimento explica-se, em parte, pelo facto de D. Mariana Vitória ter passado a maior parte da vida afastada das grandes decisões políticas do seu tempo. A circunstância de ter sido consorte de D. José I, um rei cuja actuação ficou ofuscada, aos olhos das gerações seguintes, pelo brilho do seu Primeiro-Ministro, também terá contribuído para que assim acontecesse. Se, para os que vieram depois, como notou Nuno Monteiro, D. José parece ter ficado “na sombra de Pombal” (Monteiro, 2006), pode dizer-se que a rainha com quem casou ficou condenada a permanecer “na sombra da sombra de Pombal”. O silêncio da História não resulta, neste caso, do silêncio dos arquivos nem das fontes. Parece ser, antes, consequência da dificuldade em lidar com as informações disponíveis.

Que interesse poderá ter para um historiador a vida de uma rainha que não cometeu actos de heroísmo e cuja actuação pública nem foi especialmente visível, nem foi determinante para o destino do país? Que interesse podem ter as representações da rainha, repetitivas e anódinas, que encontramos disseminadas pela abundante literatura de circunstância que pautou todas as ocasiões solenes da sua vida? Que fazer com essas centenas e centenas de cartas de embaixadores, de ministros, de múltiplos homens e mulheres da confiança dos monarcas espanhóis, franceses e portugueses, que relatam pormenores co-

mezinhas do quotidiano da princesa durante a sua infância, na adolescência, enquanto mulher adulta, até à sua morte? Como lidar com esse manancial de informações que são, na sua maioria, relativas ao corpo dessa personagem e aos vários estados deste (não apenas a boa saúde e a doença mas também o crescimento em altura, a perda ou o aumento de peso e os pormenores ligados à vida sexual, desde a noite de núpcias às gravidezes, aos partos, aos abortos, à menopausa...)? Onde colocar esses dados na narrativa histórica tradicional, ou na da biografia centrada nos grandes feitos dos governantes, nas vitórias militares, nas acções com impacto nas trocas comerciais entre regiões do globo e na afirmação de uma identidade nacional no contexto económico, político e social das tensões e equilíbrios de forças da geopolítica mundial?

Integrar esses dados no relato implica a adopção de um ponto de vista sobre o que é a História em geral, e sobre o que poderá ser a história de uma vida narrada a partir de factos verídicos, ou seja, uma biografia. Pressupõe, ainda, ter em conta, na nossa interpretação dos dados, as categorias de *sexo* e de *género*, ou seja, distinguir o que são factos da biologia e os atributos associados por cada sociedade, em cada momento, ao feminino e ao masculino. Obriga a entender que reconstituir a vida das mulheres, e a vida de uma rainha em particular, é uma tarefa que exige que se dê atenção a aspectos que, apesar de serem fundamentais na existência das sociedades e dos indivíduos, raramente ficaram registados, por não terem cabimento na documentação oficial: os hábitos do quotidiano, os laços afectivos entre as pessoas, as relações familiares, a convivência entre indivíduos de várias camadas sociais, o lugar e o valor atribuído às crianças ou os modos de percepção, afirmação e construção de uma identidade própria acessíveis, em cada momento, a homens e a mulheres.

A riqueza dos documentos relativos a D. Mariana Vitória que podemos reunir consiste, precisamente, no facto de registarem essas duas ordens contrastantes de factos — os oficiais e os do quotidiano — e constituírem por isso auxiliares preciosos para quem procura narrar um percurso de vida sem esquecer o papel e os possíveis significados das imagens estereotipadas (e simbólicas) e das representações associadas aos vários momentos desse percurso, que foram projectadas na esfera pública. Um dos meios de difusão mais ape-

lativos dessas imagens é o retrato, que permite ao observador, mesmo à distância de séculos, criar uma ilusão de proximidade física com a individualidade representada.

## 1. Retratos

Os numerosos retratos conservados de D. Mariana Vitória permitem acompanhar as mudanças por que o seu aspecto foi passando entre a primeira infância e a velhice e aproximar-nos mentalmente, imaginariamente, desta personagem. Assim, numa gravura de 1722, contemporânea da celebração dos esponsais da princesa com o futuro Luis XV, vemos um rostinho bochechudo de bebé ornado de jóias, o cabelo armado no que poderia ser uma peruca de corte, o busto vestido com espartilho bordado e enfeitado com manto de arminho, sinal de realeza (figura 1). Numa gravura alemã realizada antes de 1725, a mesma menina é representada como uma pequena dama, com os cabelos entrançados e ornamentados de jóias, enfeitada de brincos e colares, de um dos quais pende uma cruz. O vestido de brocado que enverga destaca-se mais uma vez sobre um manto de arminho, pendente sobre a cadeira proporcionalmente alta em que se senta, diante de uma mesa onde repousa, em lugar de destaque, a coroa de rainha de França (figura 2).

O mesmo contraste, entre a dignidade da elevada condição de consorte régia e a delicadeza da idade e a feminilidade da criança, parece ter sido acentuado na generalidade dos retratos realizados na infância de D. Mariana Vitória. O quadro do Museu do Prado mostra-a de vestido de tafetá de seda brilhante, com uma corozinha de diamantes no cimo da peruca, o corpete cravejado de pedras preciosas e um leque na mão esquerda. A seu lado, uma mesinha de pernas douradas e tampo de mármore está coberta com uma almofada de veludo azul sobre a qual repousa a coroa. A pequena estatura da criança é sublinhada pela proximidade do móvel, que é quase da sua altura (figura 3). Nos retratos franceses da mesma época quase desaparecem as jóias, limitadas a incrustações colocadas sobre o azul dos vestidos bordados refletindo a cor dos olhos da Infanta-rainha. A formalidade do traje de corte é amenizada pela presença das flores que a menina segura nas mãos e lhe decoram a frente e os cabelos (figura 4). Num deles, a vista de Versalhes ao fundo e a grinalda em forma de coroa na mão esquerda (figura 6), tal como, noutro

caso, a presença, no seu retrato, da figura do jovem Delfim são marcas eloquentes da grandeza da sua posição (figura 5).

Às representações pictóricas de uma infância coroada, segue-se um novo conjunto de imagens de D. Mariana Vitória, que a apresentam enquanto jovem princesa aspirando à dignidade real e, depois, como rainha no esplendor da maturidade. Num retrato pintado pouco tempo depois de chegar a Portugal, vemos uma adolescente rechonchuda, vestida de azul, ainda com feições de criança contrastando com a pose solene de futura consorte (figura 7). Um dos retratos de D. Mariana Vitória preservados em Queluz, que parece ter sido feito alguns anos mais tarde, mostra-a como uma jovem esguia, com vestido dourado e um manto vermelho caindo sobre os ombros, de pé, junto de uma mesa sobre a qual repousa uma coroa (figura 8). No palácio de Mafra encontra-se outra pintura só do seu rosto, já de rainha, com a testa ornada de um diadema de pérola pendente do centro da peruca e uma longa fiada, também de pérolas, caindo do cabelo sobre o pescoço. Parece conservar ainda alguma da beleza e frescura da juventude. Do conjunto sobressai a cor clara dos olhos (figura 9).

Mas os retratos mais numerosos e mais difundidos durante a idade adulta são aqueles em que D. Mariana Vitória se encontra representada na magnificência da majestade real, em traje de corte de seda pesada e adamascada, em tons dourados, com manto azul orlado de pele de arminho, tendo a mão direita sobre a coroa (figura 10) ou segurando, junto dessa coroa, um ceptro, numa possível alusão a algum dos dois curtos períodos de tempo em que lhe foi confiada a regência devido à enfermidade do marido (figura 11). Realizado no último terço da sua vida, com alguns anos de intervalo, este último grupo de pinturas permite entrever e seguir a progressão dos efeitos que lhe foram causando, na pele e na silhueta, os anos, as actividades ao ar livre e as gravidezes sucessivas.

Ainda que pouco nos digam acerca dos sentimentos, opiniões ou percepções de D. Mariana Vitória quanto aos papéis que o nascimento e as circunstâncias lhe atribuíram, a verdade é que estes retratos, pelo facto de assinalarem e encenarem momentos sucessivos da trajectória pública da sua vida, já contam uma história.

## 2. Representações textuais

Mais abundantes mas menos individualizadas são as representações da rainha que podemos encontrar nos numerosos textos de circunstância que foram compostos em sua honra nas ocasiões que deram azo a cerimónias solenes e a festividades públicas. Alusivos a momentos chave da sua biografia, estes textos constituem uma espécie de ‘calendário de efemérides’ que assinala, também ele, momentos do seu percurso.

Vale a pena recordar o papel que era atribuído na época a essas obras, que permitiam simultaneamente celebrar e recordar cerimónias e ritos de natureza institucional, mas efémera (Genetiot, 2006). O tom solene e a profusão de elogios à família real e aos membros mais destacados da sociedade monárquica chocaram muitos historiadores dos séculos XIX e XX — na sua maioria republicanos e com uma visão mais igualitária do mundo — que as desprezaram porque as entenderam como simples expressões de adulação ou do mendigar de favores (Braga, 1899; Braga, 1971 [1922]: 361; Cidade, 1932: 296; Saraiva, 1995 [1961]: 165). Note-se, no entanto, que, no caso português, estes textos representam cerca de cinquenta por cento da totalidade das obras impressas e mais de dois terços da poesia publicada entre 1700 e 1800 (informação tirada do catálogo Porbase da Biblioteca Nacional: <http://porbase.bnportugal.pt/>). O facto deve levar-nos a relativizar essa ideia, e a perceber que a longevidade destes discursos nas sociedades europeias só é compreensível se pensarmos que não só havia um lugar reservado para eles na vida social, mas que havia também uma função que lhes estava reservada.

A leitura destas composições, que abarcam géneros muito diversos (poesia, orações em prosa, panegíricos, elogios, sermões, peças de teatro, etc.), põe o leitor em contacto com interpretações ficcionadas das ocasiões celebradas, compostas a partir de um repertório de imagens simbólicas que foi sendo constituído, apurado e reutilizado ao longo de séculos. Esse repertório funcionou como uma linguagem simbólica codificada destinada a projectar, junto dos súbditos de todos os grupos sociais, uma visão idealizada e sacralizada da monarquia e dos seus representantes. Num certo sentido, pode dizer-se que essas imagens contribuíam para a coesão do Estado, não só unindo os vassallos em torno da figura do rei mas, também, confirmando e justificando a razão de ser e o modo de existência de um sistema de organização política que foi

entendido, pelo menos até à Revolução Francesa, como expressão da vontade divina e como a reprodução, na terra, da hierarquia celestial. Assim, não é surpreendente que os textos associados às ocasiões mais solenes da vida pública de D. Mariana Vitória (a entrada em Paris, o casamento com D. José, a viagem Madrid que empreendeu na viuvez, e as exéquias) retomem muitas das imagens que faziam parte desse “repertório simbólico” consagrado pelo uso que era aplicável às figuras da realeza.

Nas representações a que os dois “Desposórios” da Princesa deram origem, a visão sacralizada do poder real é evocada através de alusões que apresentam o casamento com um herdeiro do trono como uma figuração alegórica da aliança existente entre Deus e os homens. Por exemplo, numa das orações gratulatórias publicadas em Portugal, diz-se explicitamente que “No Capitulo vigésimo segundo de S. Matheus quer Christo dar a seus Discipulos huma clara figura do Ceo, e lá vay buscar sua semelhança a hum Rey, que festejava os Despozorios de seu filho” (Preto, 1730: 1). Outro modo de exprimir o mesmo pressuposto é o que se lê num sermão panegírico proferido (e impresso) na mesma data, que integra o casamento dos príncipes numa sequência de “casamentos” místicos anteriores: ao casamento de São José e da Virgem Maria — a que o orador chama “os primeiros desposorios” —, ter-se-iam seguido os “segundos”, celebrados entre “Christo, Esposo Divino, com a Igreja sua Esposa sagrada”. Por fim, diz-se que o enlace entre D. Mariana e D. José viria actualizar e confirmar essas uniões de alcance universal (Bernardes, 1729: 6-7).

Uma outra ideia geradora de associações simbólicas é a de que o casamento entre um príncipe herdeiro e uma futura rainha é uma garantia de continuidade do reino, um ponto de vista que abre espaço para o recurso a imagens evocadoras quer da imortalidade, quer da predestinação à glória. É nesta linha de sentido que podemos integrar as alusões ao milagre de Ourique que encontramos, lado a lado com os votos de descendência e de prosperidade, em alguns textos de circunstância compostos em Portugal para a assinalar o casamento de D. José com D. Mariana Vitória. Exemplo do que acabamos de expor é uma oração gratulatória publicada em 1730, que apresenta o enlace como uma forma de concretizar a promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques. A dimensão sacra do evento é reforçada pelo autor do texto,

quando transforma o anúncio de Cristo ao primeiro rei de Portugal em profecia bíblica (Preto, 1730: 1):

Esta foy a promessa, que Deos fizera a esta Coroa, quando esmaltando-a com o sagrado distinctivo de suas Chagas, disse ao seu dito Coroador: *Volo in te, et in semine tuo Imperium Mihi hi stabilire*: Quero para mim estabelecer, e perpetuar hum Imperio em vós, e em vossos descendentes. Cotejem-se, e combinem-se bem estas palavras com as do Evangelho; e ver-se-há que tem totalmente o mesmo sentido. E de que modo há-de ser a Coroa Portuguesa imóvel, e permanente? Respondendo, que será perpetua no modo que pode ser, por meyo dos venturosos despozorios tão plausivelmente ajustados entre os Serenissimos Principes Senhores nossos de Portugal, e os de Hespanha.

Associado desta forma à predestinação do reino, o matrimónio dos príncipes é transmutado em garantia de imortalidade, pelo que o autor conclui: “Quer o Senhor que por este meyo vos immortalizeis, ficando vós, e vossa coroa permanentes” (Preto, 1730: 4-6).

Se, por um lado, a possibilidade de assegurar descendência que o casamento inaugura facilmente convoca a reflexão acerca da perpetuidade e da continuação da estirpe e do reino, por outro, a união entre os esposos é entendida como um anúncio da concórdia entre os povos. É nesta constelação de sentido que surgem as associações entre as bodas, a prosperidade e a paz. Sublinhe-se que a maior parte dos casamentos celebrados entre membros das famílias reais europeias tinha como objectivo principal a assinatura de tratados destinados a cimentar alianças e a impedir a guerra. Os dois ajustes de casamento escolhidos para D. Mariana Vitória na sua infância não constituem excepção, uma vez que foram decididos durante negociações destinadas a pôr termo a conflitos militares. Talvez por isso, uma das imagens recorrentes nos discursos de circunstância que lhe foram dedicados seja, precisamente, a associação entre a sua condição de futura rainha e a Paz. Por exemplo, num texto francês de 1722 diz-se que a união da pequena Infanta com o futuro rei de França trará o descanso à Europa (Arnoux, 1722):

Soyés tranquilles, l’Hymenée  
Qui triomphe en cette journée,  
De l’Europe fait le repos:  
Ne craignez rien, quoique la France  
Déjà voye, en cette Alliance,  
Sortir un peuple de Héros<sup>1</sup>.

Anos mais tarde, em 1725, num poema castelhano composto por ocasião do ajuste do matrimónio com o príncipe herdeiro português, anuncia-se, de novo, que a associação com Portugal, materializada nesse casamento, trará a Paz a um império destruído pela guerra e pela fome ([Anónimo], 1725):

Guerras, hábres, y otras plagas  
deterioraron tu Reyno,  
y asi las felicidades  
recompensen sentimientos.  
[...]  
Celebra ya muy feliz  
Tus logrados aumentos  
Y aplaude justificada  
La paz que de tu sosiego  
Siempre ha sido muy amable.

Entre os vaticínios atribuídos ao “felicíssimo enlace” entre as duas coroas nesta composição, incluem-se a ampla descendência, as vitórias militares à escala global, a protecção à Igreja e à fé, e a vida eterna. De modo semelhante, num sermão português impresso em 1729, as núpcias são apresentadas como uma circunstância desejada pelos povos de ambas as Monarquias que nelas vêem uma certificação de paz, quando se diz: “Entre os habitantes de huma, e outra Monarquia erão insaciáveis os desejos de huma mutua correspondência

---

1. “Tranquilizai-vos, o Himeneu, / Que triunfa nesta jornada / Faz o repouso da Europa: / Nada receeis, porque a França / Já vê desta Aliança / Sair um povo de Heróis” [todas as traduções de excertos citados são da responsabilidade da autora].

para estabelecer a paz em huma comunicação recíproca, e firmar a amizade em huma concordia perpetua” (Bernardes: 1729, 4).

Note-se que a associação com a Paz transcende o momento do casamento dos príncipes e constitui um traço recorrente dos discursos dirigidos a D. Mariana Vitória noutros momentos solenes. A viagem que efectuou a Espanha no Outono de 1777, durante a qual foi assinado o tratado de Santo Ildefonso e ficou acordado o casamento do futuro D. João VI com D. Carlota Joaquina, deu ocasião a novo surto de textos, que retomaram essa associação e multiplicaram as representações da rainha como garante da estabilidade e da paz, não apenas entre os reinos ibéricos, mas, até, entre a América e a Europa. Num texto publicado em 1778, a ideia é explicitada da seguinte forma: “Cesaron las hostilidades en la America, y con esta pacificacion cessó también no solamente el dezasociego de la Europa; pero aun todo escrúpulo de diferencia entre nuestras Coronas”. Nesta obra (Souto Maior, 1778: 14-15), a actividade pacificadora da rainha-mãe é referida como um “trabalho”, realizado a favor do bem-estar dos seus vassallos com a aprovação de Deus: “trabajando al fin hasta adquirirles aquella preciosa, y inextimable joya, q oy poseen, q es la paz; la paz, q todos los buenos appetecen, y que Dios truxo a la tierra para conservarse entre los hombres”.

A aproximação recorrente das personagens reais à esfera do divino tão presente neste tipo de textos, contribui para caracterizá-las como criaturas de excepção, reunindo todas as perfeições e situadas num nível superior àquele em que se move o comum dos mortais. Uma das formas mais usadas para acentuar a distância entre essas figuras e as outras é a comparação com divindades da mitologia greco-latina. Apesar de serem entendidos como figuras imaginárias, os deuses da Antiguidade são simbolicamente colocados num plano intermédio entre Deus e os homens, e juntam à sua natureza etérea a possibilidade de personificar alegoricamente virtudes e atributos considerados próprios dos reis e das rainhas. Entre muitos outros exemplos possíveis, vale a pena recordar a ode escrita para celebrar a chegada da pequena Infanta a Paris, já mencionada, na qual a menina é descrita como uma deusa dada à França pelo Céu, entregue aos cuidados de Astreia e Témis (as deusas da Justiça e da Inocência) e seguida pelas Graças e pelos Amores que semeiam rosas à sua passagem (Arnoux, 1722):

Le ciel nous donne une Désse,  
 Victoire approche, ah quel enfant!  
 Vois-tu les Amours et les Grâces  
 Semer de Roses sur les Traces  
 Qu'imprime son char triomphant»  
 [...]
   
 Je vois Astrée avec Themis  
 Elles descendent sur la terre;  
 Retirez-vous, troupe vulgaire,  
 Ce noble enfant leur est commis<sup>2</sup>.

Lembremos ainda um epitalâmio publicado em Lisboa em 1729, no qual D. José e D. Mariana Vitória, apresentados como expoentes máximos da beleza, são equiparados a Vénus e a Adónis (“Só convinha na Corte Lusitana / A Adónis luso a Vénus castelhana” [Rocha, 1729: 76]) e um soneto lido em voz alta por ocasião da entrada de D. Mariana Vitória em Lisboa no mesmo ano, que descreve a princesa como uma “Belíssima Deidade” que excede tudo “o que o Orbe admira, move a amor e obriga a respeito” (Acuña, 1729).

Um outro grupo de associações simbólicas usadas na caracterização da dignidade real recorrente nestes textos é o que resulta da analogia entre a ordem monárquica e a ordem do Cosmos. Rei, Rainha, e príncipes são comparados a corpos celestes e a hierarquia que representam traduz-se metaforicamente em alusões à posição relativa dos astros no firmamento. Nos textos ibéricos dedicados ao casamento de D. Mariana com D. José, essa associação é um dos traços simbólicos mais recorrentes: D. João V é um “sol que domina o império” (Pereira, [1729]: 1), o rei Filipe V de Espanha é designado como “el Planeta”, os príncipes-noivos são dois luzeiros que espalham claridade em seu redor ([Anónimo], 1725), são dois “videntes astros” e D. Mariana Vitória é uma “Divina Estrella / que nos mandou Castella” (Pinto Brandão, 1729a). Sublinhe-se que, apesar de não ser um recurso exclusivo da caracteri-

2. “O céu dá-nos uma deusa / Vitória aproxima-se, ah, que criança! / Vês os Amores e as Graças / Semear Rosas nas marcas / que imprime o seu carro triunfal? / [...] / Vejo Astreia com Témis / Que descem sobre a terra; / Retirai-vos horda ordinária / Essa nobre criança está-lhes confiada”.

zação da Rainha, a metáfora astrológica é reveladora do lugar que lhe era atribuído na hierarquia do Estado monárquico. No epitalâmio já citado, essa imagem combina-se com o nome da princesa, para representá-la como uma estrela que vive na órbita do Rei e o guia à vitória (Rocha, 1729: 77):

Levareis vossa Esposa ao vosso lado,  
Se quereis ter estrella nas campanhas:  
Igualmente d'amor e esforço armado,  
Mayores hão-de ser vossas façanhas.

Nesse mesmo discurso, D. Mariana Vitória e D. Maria Bárbara de Bragança, noivas dos herdeiros das coroas de Portugal e de Espanha, são comparadas a estrelas, e a “troca” entre ambas, efectuada na fronteira, retratada como uma “troca de estrelas” (Rocha, 1729: 79). Significativamente, numa Silva publicada no mesmo ano, a metáfora surge associada ao xadrez político da sociedade da época (Pinto Brandão, 1729a):

Daquela Real Troca, onde desciação  
Tantos viventes Astros, que luzião;  
Já não tenho o caberem por portento,  
Vendo que em Caya coube um Firmamento,  
Se he que não forão mais com igualdades,  
Porque unidas as quatro Divindades,  
Se via hum Ceo brilhante em qualquer dellas,  
E tantos diamantes, como Estrellas.  
Fermozo o campo hum taboleiro era  
Do xadres, que formou a Primavera,  
Onde andavam jogados em boas Leis,  
Peões, Roques, Delfins, Damas, e Reis;  
Era jogo Real; que a todos chega,  
Onde hum traidor não houve, havendo entrega.

Noutro texto, alusivo ao fogo-de-artifício lançado em Lisboa durante as festividades do casamento de D. Mariana com D. José, a metáfora é usada para

descrever o Rei. Expondo a mesma visão não heliocêntrica do equilíbrio universal, o autor refere-se ao monarca reinante, D. João V, como um planeta em volta do qual giram vários sóis, entre os quais se conta a nora. No mesmo texto, a disposição dos “astros” que representam a família real no dia das bodas é lida como prenúncio astrológico de felicidade para o Reino (Pinto Brandão, 1729b):

Porque o Planeta cá da nossa esfera  
 luzia mais que o quarto; o Quinto era  
 que a vinda celebrava  
 de aparição, que tanto desejava  
 desse luzido Astro de Castella  
 Que Portugal alcança por estrella  
 Viva na conjunção que dezejamos,  
 Para que também della nós vejamos  
 Bem estrelado o Reyno,  
 Que em luz arde; [...].

Representados quer como seres cujo lugar se situa entre Deus e os homens, quer como elos numa cadeia cujo lugar é determinado por um desígnio de alcance universal que os transcende, reis e rainhas, príncipes e princesas raramente surgem caracterizados nestas obras através de traços próprios que os individualizem. De facto, o que se observa nos discursos sobre D. Mariana Vitória é a repetição de um conjunto de qualidades tópicas que lhe são tão correntemente atribuídas que podem ser interpretadas como traços definidores do perfil ideal de uma rainha.

Que qualidades são essas? Em primeiro lugar, fica claro que uma rainha se caracteriza pela linhagem: o facto de ser filha de um rei define o seu lugar no mundo e torna-a elegível como consorte real. Os textos sublinham que a genealogia ilustre é algo que D. Mariana Vitória partilha com o marido e é nesse sentido que se fala, nas composições relativas ao seu casamento, em “igualdade” entre os esposos, um elemento que é apresentado como sinal de predestinação divina e de prosperidade futura (Acuña, 1729: 3; Rocha, 1729: 74). Todavia, apesar de o nascimento, ou o sangue, como também se dizia, ser

condição necessária para ser rainha, não é suficiente. Na época e na sociedade em que D. Mariana Vitória viveu não se nascia rainha: a única forma de aceder à soberania era o casamento com o rei, ou com um príncipe que viesse a herdar o trono. O texto do P.<sup>e</sup> Manuel dos Reis Bernardes, acima citado, é muito claro quanto a este pormenor, pois lembra, referindo-se à jovem noiva de D. José que “Castella, por filha de tal Rey, a venerava Princesa, [e] Portugal, por desposada com o seu Príncipe, a inaugura Rainha [...]” (Bernardes, 1729: 7).

Outra das características que parecem fazer parte do retrato simbólico da rainha é a beleza. Este pormenor pode ser considerado como um dispositivo gerador de imagens, uma vez que deu azo a que poetas e oradores multiplicassem as metáforas florais, as comparações com as deusas mais belas da Antiguidade, as evocações de cenários primaveris, etc. (Rego, 1729: 1). O facto de todas as rainhas mencionadas nos textos, independentemente do seu aspecto, ou da sua idade, serem descritas como seres excepcionalmente belos — de que é exemplo uma obra publicada em 1761 para celebrar o nascimento do Príncipe D. José, na qual se elogiam a beleza da mãe e a da avó do recém-nascido em termos idênticos (Prazeres, [1761]: 7) — parece indicar que se trata de um traço definidor, apesar da natureza ambígua das associações que convoca, que englobam, simultaneamente, perfeições físicas, perfeições morais e associações simbólicas. Como ilustração, veja-se o pequeno excerto que se segue, dedicado a D. José I, no qual se diz que a “fermosura” de D. Mariana Vitória é garantia de triunfos bélicos (Rocha, 1729: 77):

De tão bella consorte acompanhado  
Rendereis ainda as gentes mais estranhas;  
Pois não menos triunfos assegura,  
Que a vossa espada, a sua fermosura.

Bela e virtuosa, a rainha reúne em si todas as qualidades no superlativo, o que a aproxima da imagem da perfeição feminina por excelência que é a da Virgem Maria. É nesta ordem de ideias que encontramos, atribuídas à rainha D. Mariana Vitória algumas das características tradicionalmente associadas a Nossa Senhora, atribuição essa que a analogia frequente entre as monarquias

da terra e o Reino dos Céus contribui para reforçar. Tal como a Virgem, a rainha alcançou o lugar que ocupa por ter sido escolhida por alguém que a elevou à sua dignidade, será mãe de um ser capaz de unir o Céu e a Terra, e pode interceder junto do rei (que é o representante da vontade de Deus na terra) a favor do bem-estar e da paz dos povos (Rocha, 1729: 87-89; Melitão, 1778; Souto-Maior, 1778: 16).

A condição de rainha é algo que não desaparece com a morte do rei. Ao contrário do que acontece no caso do soberano, é possível que duas rainhas coexistam num mesmo reino: uma rainha-mãe e uma rainha reinante ou consorte. É por isso que, nos textos dedicados a D. Mariana Vitória depois de D. José ter falecido, os autores continuam a dirigir-se-lhe como “Soberana Fidelíssima Rainha e Senhora Nossa”. A crer nas representações simbólicas que surgem nestas obras, a viuvez parece ter sublinhado a condição maternal da imagem da consorte real (Melitão, 1778; Souto-Maior, 1778), mas é possível que assim tenha sucedido por analogia com o papel de protectora dos interesses dos portugueses junto do rei de Espanha que lhe foi atribuído nos textos por ocasião da sua ida a Madrid em 1777 (Melitão, 1778).

No elogio fúnebre publicado por José Joaquim Melitão em 1781, encontramos uma última abordagem das qualidades de D. Mariana Vitória. Apesar da passagem do tempo, a imagem que aí se desenha da rainha-velha pouco se afasta das representações que suscitara nos tempos de infância e de juventude: amante da paz, formada pelo “Nascimento”, pela “Fortuna” e pelo “Merecimento”, diz-se que “teve a Coroa de Portugal” e que foi “verdadeiramente piedosa”, “benéfica”, “benigna”, “bondosa” e uma “grande, e virtuosa Rainha que o Universo não era digno de possuir”. Outros atributos de D. Mariana Vitória neste elogio são a “caridade”, a “beneficência”, a “prudência”, a “justiça”, a “fortaleza”, e ainda a “moderação” e a “modéstia no seu mesmo poder”. A leitura atenta do texto permite observar que não se trata, neste caso, de atributos específicos da rainha: o autor apresenta-as como virtudes próprias do sexo feminino, que a rainha, dado o seu carácter excepcional de criatura perfeita (é também “a melhor Esposa e a mais amorosa Mãe”), possui em grau mais elevado que as outras mulheres (Melitão, 1781: 4-5, 11-12 e 16).

A diferença entre a Rainha e os outros indivíduos do seu sexo exprime-se, pois, em termos de grau (é superior em tudo), e afirma-se publicamente

pelo “Heroísmo” e pela “Majestade”, duas qualidades abstractas e indefiníveis que os súbditos reconhecem (Melitão, 1781: 4). É porque se trata, acima de tudo, de uma mulher, que a modéstia, que parece, à primeira vista, destoar destas últimas qualidades e, até, do lugar elevado e sacralizado em que as representações simbólicas colocam a rainha, surge repetidamente aludida nos textos: do ponto de vista da sociedade do tempo, era vista como um elemento basilar na definição da feminilidade. Na formulação lapidar que encontramos no elogio fúnebre de D. Mariana Vitória, a modéstia, em conjunto com a subordinação da vontade própria aos interesses do Reino é prova de “utilidade” (Melitão, 1781: 4):

Dizendo eu a S. Magestade, quando partio para Hespanha: V. Magestade vai fazer igualmente feliz Hespanha, e Portugal; me respondeo a benigna, e modesta Rainha: Eu desejaria ser útil para alguma coisa. Estava persuadida essa grande, e celeste Alma, em que dominava o desinteresse, primeira virtude de hum coração heroico, que huma illustre Rainha deve ser útil à Nação. (Melitão, 1781: 14)

Como se verifica, os discursos de circunstância sobre D. Mariana Vitória raramente falam apenas dela. Em quase todos eles, a rainha surge integrada num conjunto maior, do qual fazem parte os pais, o marido e as outras personagens da família real, para além do Reino em que nasceu e do(s) Reino(s) que adoptou como nova(s) pátria(s). Parece que, mais do que individualizá-la, ou apresentá-la na sua especificidade de pessoa humana, interessou aos autores que a celebraram acentuar o papel que ela deveria desempenhar no exercício da sua função, e no cumprimento do desígnio universal (e transcendente) que a dignidade real pressupunha. Nem mesmo nas obras publicadas por ocasião da sua morte, que tentam integrar um balanço da sua vida, se encontram dados que nos permitam entrever a personalidade que existiu por detrás do lugar socialmente fixado e consensualmente aceite que estava reservado para a consorte real.

Ora, apesar das várias mudanças ocorridas ao longo do tempo nas monarquias da Europa Ocidental, o lugar e a função da rainha pouco se alteraram desde a Idade Média e, de facto, o mesmo se pode dizer acerca das

imagens simbólicas que lhe estavam associadas, reutilizadas de cada vez que uma nova personagem ascendia ao cargo (Laynesmith, 2005). O carácter impessoal dos discursos oficiais sobre D. Mariana Vitória decorre, em grande medida, dessa “visão de fora”, cristalizada pelo uso e em grande medida idealizada, sobre o que deveria ser a companheira de um rei.

Se é verdade que os retratos e as representações textuais de D. Mariana Vitória contam uma história, não é menos verdade que a história que contam diz mais sobre a sociedade em que foram produzidos do que sobre a sua pessoa. Se queremos vislumbrar o ser humano que ocupou esse lugar, sucessivamente preenchível, que era o da rainha, se quisermos, em suma, aproximar-nos da personalidade que se esconde por detrás dos retratos e das representações, teremos que mudar de ponto de vista e adoptar, com o apoio dos documentos, uma “visão de dentro”.

## Imagens



Figura 1



Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8



Figura 9



Figura 10



Figura 11

### **Identificação das imagens**

FIGURA 1: Gravura (Biblioteca Nacional da Bélgica Bruxelas); FIGURA 2: Gravura alemã, 1727 (Biblioteca Nacional, Lisboa); FIGURA 3: Nicolas de Larguillierre, 1724 (Museu do Prado, Madrid); FIGURA 4: Jean Ranc, depois de 1725 (Museu do Prado, Madrid); FIGURA 5: Jean-François de Troy, c. 1725 (Palácio Pitti, Florença); FIGURA 6: Alexis Simon Belle, c. 1725-1726 (Musee National des Chateaux de Versailles et de Trianon, Versailles); FIGURA 7: autor desconhecido s.d. s.l. domínio público Digital Commons; FIGURA 8: (Palácio Nacional de Queluz); FIGURA 9: autor desconhecido (Palácio Nacional de Mafra); FIGURA 10: Miguel António do Amaral (Salão Nobre, Câmara Municipal da Moita); FIGURA 11: autor desconhecido (Museu Francisco Tavares Proença Júnior, Castelo Branco).

## Bibliografía

- ACUÑA, D. Manuel Bernardo de. *Breve Descripción de la Entrada que sus magestades, y Altezas Lusitanas hizieron por el rio Tajo; en la Corte de Lisboa, el Dia doze de Febrero del año de 1729 compuesta por un Ingenio portu-gues*. Lisboa: s. n., 1729.
- [ANÓNIMO]. *Plausible y Verdadera Noticia de las celebres Bodas ajustadas, y con-cluidas entre las dos Coronas de España y Portugal, en las personas Reales del Serenissimo Principe de Asturias nuestro señor, con la señora Princesa de Portugal, Doña Maria barbara; y la señora Infanta de España Doña Mariana Victoria de Bourbon, con el señor Principe de los Brasiles Don Joseph, primero deste nombre; y se celebraron, assi en la Corte de San Ilde-fonso el real, como en la de Madrid, su Reyno, Lisboa, y sus dominios, los tres primeros dias del mes de Octubre del año de 1725 con luminarias ge-nerales, y comunes regocijos*. Lisboa: s. n., 1725.
- ARNOUX. *Ode sur l'arrivée de Marie-Anne-Victire Infante d'Espagne reine de France présentée par l'Auteur à leurs Majestez et à SAR Monseigneur de Duc d'Orléans*. Paris: C-L. Thiboust, 1722.
- BERNARDES, Manuel dos Reis, *Panegyrico evangelico, epithalamico e gratulato-rio na solennidade, que na Santa Igreja Cathedral do Porto graças pelos despozorios dos serenissimo Senhor D. Joseph Principe do Brasil, e Senhora D. Marianna exposto pelo Reverendo Manoel dos Reys Bernardes dado à estampa pelo nobilissimo Senado do Porto*. Lisboa: s.n., 1729.
- BRAGA, Teófilo. “O século XVIII em Portugal”, *Revista de Portugal*. vol. I, 1889, pp. 574-606.
- BRAGA, Teófilo. *A Literatura Portuguesa (História e Crítica)*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1971 [1ª edição: 1922].
- BRANDÃO, Tomás Pinto. *Jornada Real vista por cartas jogadas*. Lisboa: Officina da Musica, 1729[a].
- [BRANDÃO, Tomás Pinto.] *Breve noticia de las entradas, que por Mar y Tierra hicieron en esta Corte de Lisboa sus Magestades con los Serenissimos Prin-cipes del Brasil, y Altezas, que Dios guarde, en 12 de Febrero de 1729*. Lisboa: s.d. n.l. [1729b].

- CIDADE, Hernâni. “O Século XVIII”, in Albino Forjaz de Sampaio (org.) *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. vol. III, Lisboa: Bertrand, 1932, pp. 294-306.
- GENETIOT, Alain. “La Poésie (XVIIe-XVIIIe siècles)”, in J-Charles Darmon e Michel Delon (orgs.) *Histoire de la France littéraire*. tome II: *Classicismes. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: PUF, 2006, pp. 595-602.
- LAYNESMITH, J. L. *The last medieval Queens, English Queenship 1445-1503*. Oxford University Press, 2005.
- MELITÃO, José Joaquim. *Elogio fúnebre consagrado à imortal memória e eterna saudade da Augustíssima Rainha de Portugal a Senhora D. Mariana Vitória*. Lisboa: Off. Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781.
- MELITÃO, José Joaquim. *Panegyrico nos felicissimos annos da rainha senhora D. Marianna Victoria*. [Lisboa: Typ. Rollandiana, 1778].
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José. Na Sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.
- PEREIRA, Leonardo, *A Feliz Succeso, com que S. Magestade fez sua jornada suspendendo o Inverno o rigoroso impulso, com que tinha começado, athe se recolher para a Corte com bom tempo*. [Lisboa: s. n., 1729].
- PRAZERES, D. Maria Micaela dos. *Parabéns ao Serenissimo S[en]hor D. Jozé Principe da Beira, Na ocasião do seu feliz Nascimento*. [Lisboa: s.n. 1761].
- PRETO, Padre Simam. *Oração gratulatória pelos felices despozorios entre o Serenissimo Principe Nosso Senhor D. Joseph, e a Serenissima Infanta de Castella a Senhora D. Maria Anna Victoria, entre o Serenissimo Principe de Astúrias D. Fernando e a Serenissima Infanta Nossa Senhora D. Maria, oferecida, consagrada, e dedicada ao Serenissimo Infante de Portugal o Senhor D. Francisco pregada na Festa que ao mesmo assumpto fes Verissimo da Sylva Serrão, e Amaral natural da Villa de Ega, Commenda mor de Sua Alteza, e Bispado de Coimbra e de presente Abbade de Villarsecco Bispado de Miranda. Em dia de S. João Evangelista ano de 1725 pelo Padre Simam Preto*. Lisboa Occidental: Na Officina de Bernardo da Costa, 1730.

- REGO, Pedro Vaz. *Enora Buena, que dió Evora Ciudad a la Serenissima Señora Princesa del Brasil nuestra Señora por Pedro Vaz Rego*. Lisboa Occidental: en la impresion de la Musica, 1729.
- ROCHA, Jozé de Matos da. *Epithalamio nas Augustas Vodas do Serenissimo Principe do Brasil o Senhor Dom Joze coma Serenissima Infanta de Hespanha a Senhora D. Maria Anna Vitoria*. Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1729.
- SARAIVA, António José Saraiva. “Garção como teórico da Reforma Arcádica”, *Para a História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1995 [1ª edição: 1961].
- SOUTO MAIOR, Joannes Dias Talaia. *Cumpliendo años La Augustissima Reyna de Portugal D. Marianna Victoria, Nuestra Señora, y en Occazion de S. Magestad se allar en la Corte de Madrid, Oracion Gratulatoria Com[p]uesta y recitada por su Fidelissimo vassallo Juan Dias Atalaya Souto Maior*. Lisboa: s. n., 1778.

### **Nota curricular**

Vanda ANASTÁCIO. Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem colaborado com diversos Centros de Investigação da Universidade de Lisboa (Centro de Estudos Clássicos), da Universidade Nova (CESNOVA) e da Universidade de Coimbra (Centro de Estudos Camonianos).

### **Contacto**

vandaanastacio@mail.telepac.pt

## A força questionadora e problematizadora da voz feminina na poesia de Lya Luft e Hilda Hilst a respeito dos estereótipos patriarcais

Thiago Martins Prado

Universidade do Estado da Bahia (Brasil)

### Resumo

Da política cultural feminista, consolidou-se também uma poética que estruturou, principalmente nos anos 80 e 90, alguns padrões temáticos e estilos na literatura brasileira. Como exemplos do efeito de uma especificação nos procedimentos estéticos a partir dos discursos sobre os gêneros e com o objetivo de fazer o texto literário predominar sob quaisquer antecipações do discurso sociológico, esse artigo buscou realizar uma análise dos livros *Mulher no palco*, de Lya Luft, e uma parte da produção poética de Hilda Hilst contida nos livros *Do desejo*, *Exercícios*, *Da morte*. *Odes mínimas* e *Poemas malditos, gozosos e devotos* centrando-se tão somente no cruzamento simbólico permitido pelas poesias. Dessas investigações, algumas interseções do projeto estético dessas duas poetisas como derivadas do fortalecimento de uma voz feminina puderam ser notadas, como a valorização do amor erótico na perspectiva do corpo feminino silenciado, a tentativa de ressignificação dos rituais da impostura patriarcal, a indagação sobre o papel do Divino na definição dos sexos e a exaltação da alteridade em meio ao drama da representação.

**Palavras chave:** Poesia contemporânea e feminina brasileira — Hilda Hilst — Lya Luft — Discurso de gêneros.

### The Questioning and Problem-Burdened Strength of the Female Voice in the Poetry of Lya Luft and Hilda Hilst about Patriarchal Stereotypes

#### Abstract

Feminist cultural politics have consolidated a poetry that structured, mainly in the 80's and 90's, some thematic standards and styles in Brazilian literature. This article seeks the realization of an analysis of the books *Mulher no palco*, by Lya Luft, as well as a part of the poetic production by Hilda Hilst in the books *Do desejo* *Exercícios*, *Da morte*. *Odes mínimas* and *Poemas malditos, gozosos e devotos*, as examples of a specification effect in the aesthetic procedures for the speeches about gender with the aim of making the literature text predominate over any sociological speech anticipations, just focusing on the symbolic intersection allowed by the poems. Through these research, some intersections of the aesthetic projects of these two poets — derived of the strengthening of a feminine voice — could be noticed, such as the appreciation of the erotic love in the perspective of the silenced feminine body, the attempt of re-signification of patriarchal fraud rituals, the inquiry about the Divine's role in the definition of sexes and the exaltation of the *alter ego* in the midst of representation's tragedy.

**Key words:** Contemporary Poetry and Brazilian Feminine — Hilda Hilst — Lya Luft — Gender Speeches.

Receção: 08-01-2014 | Admissão: 20-08-2014 | Publicação: 31-05-2015

PRADO, Thiago Martins. "A força questionadora e problematizadora da voz feminina na poesia de Lya Luft e Hilda Hilst a respeito dos estereótipos patriarcais". *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 37-56.

## 1. Introdução

Uma considerável parte das poesias de Lya Luft e de Hilda Hilst pode ser compreendida como um fenômeno que engloba duas expansões a respeito das vozes femininas: uma maior representação na cena social concomitante à solidificação de projetos estéticos de fortalecimento de gênero.

No caso de Luft (1984), em *Mulher no palco*, notam-se, contraditoriamente, dois tipos de investigação estética. De um lado, há uma tradição de fala universalizante, que reconhece, na face do outro, um prolongamento dos olvidados questionamentos humanistas, que, para a poetisa, nos tempos hodiernos, só podem ser realmente incitados pela margem; do outro, imersa no discurso da pluralidade cultural e da política de gêneros, Luft baseia-se na descentralização e na pulverização dos ângulos de visão sobre o valor e a natureza do humano. De uma certa perspectiva, a poética de Lya Luft, ao adotar variações discursivas inicialmente tão incompatíveis, acaba por retirar o privilégio quase exclusivo em voga da fala sobre a alteridade da vertente multicultural e busca tal questionamento por meio de acepções também universalizantes. Essa ambiguidade que pertence às obras de Luft<sup>1</sup>, ao prolongar o drama da representação de gênero, ora visualiza a unidade do valor nas cenas marcadas pela diferença, ora não desconsidera a possibilidade das concepções multiculturalistas e, muitas vezes, destaca as marcas dessas cenas negando que a unidade do valor possa ser aí encontrada.

Em relação à poetisa Hilda Hilst, o uso do corpo como instrumento privilegiado de acesso à alteridade permeia as tentativas de aproximação da dimensão erótica com a do sagrado sem estabelecimento de culpa — tão introjetada no corpo feminino pela cultura judaico-cristã desde o mito de origem. Nesse sentido, a concepção do corpo como um portal para o entendimento do outro ou para a hábil demonstração da sua identidade para

---

1. Para se evidenciar a dualidade dessas posturas na obra poética de Lya Luft, podem ser destacados os poemas cujos títulos-versos são *Nada entendo de signos*, *Mulheres com filhos são mais frágeis* ou *Foi meu pai quem plantou esse álamo* frente ao poema com o título-verso *Ter colo para os desamados* (Luft, 1984: 47, 63, 75 e 89 respectivamente).

o outro está acima de um mero *topos* em que se apresenta uma lúdica sedução, tornando-se o principal campo donde os padrões temáticos são desenvolvidos nas poesias de Hilst.

## 2. As vivências identitárias do feminino no palco: Lya Luft

Em 1984, Lya Luft publica um livro que acentua discussões anteriores em suas obras a respeito do estudo da formação identitária no universo feminino e do contraste entre o erotismo da mulher e a base patriarcal judaica da religião cristã: *Mulher no palco*. O próprio título já sugere uma investigação do gênero no campo da encenação, da indução, da construção ou da *performance* (e não da essencialidade ou de alguma natureza primeva). Em verdade, o questionamento a respeito do gênero em Luft é paralelo à descoberta do plano da alteridade na montagem da identidade. Em *Mulher no palco*, a escolha dos vocábulos que se referem ao tema, tais como espelho, máscara, face e rosto, chegam a superar a metade das poesias presentes — o que confirma a fala sobre a formação identitária como uma das maiores preocupações desse livro.

Se se analisar alguns desses ângulos que permitem enxergar as alteridades que compõem a arquitetura de um ego (feminino) em determinados poemas de *Mulher no palco*, observar-se-ão certas análises que se interseccionam às investigações sobre a identidade geradas pela poética de gêneros na literatura brasileira desde os anos 70 do século XX. Na poesia cujo título-verso é *Eu no espelho*, por exemplo, Luft enxerga, em sua projeção provocada no espelho, uma divisão do seu eu que, posteriormente, implicará a constatação do estado de solidão ou de isolamento em que se encontram suas identidades planejadas, viventes ou fantasiadas ao imergirem num emaranhado infinito de reflexos e reflexões. Nesse poema, ainda há a fala sobre a limitação da potência dos eus femininos no ambiente do palco social, em que os rostos refletidos não se reconhecem na imagem que sustentam e que se utilizam de um “*pó de gelo*”.

Eu no espelho  
atentas, nós duas,  
rostos que excedem nossa imagem,

estendemos a mão, espalmamos os dedos nesse pó  
de gelo. Sabemos: quando eu mergulhar daqui,  
e do seu lado, ela,  
hão de girar ao sopro da voragem  
todos os meus sonhos, e os sonhos dela.

Labirinto de espelhos, reflexos de reflexos,  
eu e ela continuamos sós.

Luft, 1984: 17.

Em *Essa máscara de placidez* ou em *Se me quiserem amar, terá de ser agora*, nota-se o mesmo drama da autorrepresentação feminina em meio às cenas sociais. O primeiro poema relata a ausência de limites (a falta de definição) entre aquilo que se pressupõe como encenação social e aquilo que se chama de ego na constituição da identidade. Na segunda poesia, a interferência da máscara imposta pelo palco social produz um desânimo e uma descaracterização contínua do ego, que muda conforme a submissão que a pulsão de vida do eu-lírico apresenta em relação à pulsão de morte. Inclusive, a própria urgência do discurso amoroso surge devido à extinção desse frente à mutabilidade do ego pela lógica do mascaramento.

Essa máscara de placidez  
Tanto me absorveu, que hoje  
Não há distância entre ela e eu  
Revela minha face,  
Suave e sutil,  
E que me torna amiga.  
Sou ela, ou serei eu?  
Talvez, por tão antiga,  
Seja ela meu rosto, e seja máscara  
Esse outro perfil que olha para dentro  
Mansa por fora: dentro uma floresta escura,  
Poço de paixão, abismo e arremesso.

Luft, 1984: 37.

Se me quiserem amar, terá de ser agora:  
depois, estarei cansada.  
Minha vida  
foi feita de parceria com a morte:  
pertencço um pouco a cada uma,  
para mim sobrou quase nada.  
Ponho a máscara do dia,  
um rosto cômodo e fixo:  
assim garanto a minha sobrevida.  
Se me quiserem amar, terá de ser hoje:  
amanhã, estarei mudada.

Luft, 1984: 55.

A poesia de Luft cujo título-verso é *As angústias que escrevo não são minhas* reitera a fala sobre a observação da alteridade dentro si e da identidade plural. Os múltiplos fantasmas que habitam o eu-poético e são refletidos pelas vidraças exigem as suas inscrições. Isso provoca uma visão sobre a identidade como um outro que se responsabiliza em expressar os recados ou em tentar decifrar os mistérios dos pedaços espectrais dos eus desencontrados ainda que o risco das impressões coletadas possa fragilizar ou angustiar o ego de quem se comprometeu em revelá-las por meio da escrita poética.

As angústias que escrevo não são minhas:  
são desses rostos colados na vidraça  
espreitando com sinais que não decifro.  
Eles escrevem: minha é só a mão  
que imprime seus recados mútuos.  
Eles se amam, ferem-se, alagam  
de sangue e lágrimas a minha mesa.

(Eu seguro o coração com mão crispada,  
para que, jogado no tapete,  
não o esmaguem ao entrar esses espectros).

Luft, 1984: 27.

A avaliação da identidade em meio ao conflito da autorrepresentação presente em *Mulher no palco*, de Lya Luft, apresenta os gêneros como formas edificadas, múltiplas, estimuladas, flutuantes, encenadas, performatizadas e indefinidas. Além do olhar sobre o eu (reflexivo) como constituição de gênero ou realizando seu papel no palco social, Luft, nesse livro, dá abertura a novos modos de investigação da identidade feminina. A referência ao *topos* doméstico, como ocorre em *Quando eu era menina*, ou à influência paterna no corpo passivo, como em *Foi meu pai quem plantou esse álamo*, são algumas ilustrações que apontam como *Mulher no palco*, com frequência, revive a fala sobre a identidade feminina:

Quando eu era menina  
minha mãe tocava piano,  
e a árvore de Natal girava  
em sua pinha de ferro batido.  
Eu cochilava no colo de meu pai:  
dentro do peito dele  
rodava a máquina da vida.  
Mas uma coisa escura e sorrateira  
fazia rumor fora da sala.

Eu no peito dele,  
ouvindo a música do sangue,  
estremecia:  
a faca cortando minha alma  
era sentir que as águas do mundo  
inundariam o tempo, o espaço,  
e seríamos em breve os rostos naufragados  
de um velho retrato numa mala.

Luft, 1984: 31.

Foi meu pai quem plantou esse álamo  
no meu jardim. Podou seus ramos,  
e desde então seus dedos se multiplicaram,  
sua voz se perpetuou em folhas  
depois de cada inverno.

E quando o vento perpassa  
os altos ramos do álamo generoso,  
o tempo se dá por vencido,  
a dor recolhe suas asas:  
meu pai conversa comigo,  
andando pela calçada  
entre o meu coração e a sua morte.

Luft, 1984: 75

Especificamente, na poesia cujo título-verso é *Todos esses Anjos que à noite*, ao se preservar a atmosfera da eroticidade ligada ao substantivo celestial, tem-se a lembrança da cena bíblica do motivo da queda dos anjos no *Gênesis 6-2* (citamos sempre por *Bíblia* 1995): “viram os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas; e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram” ou do apócrifo *Livro de Enoque*, de tradição judaica, na primeira parte dele, nos capítulos 6 a 19 e ainda com algumas referências nos capítulos 69 e 84 nas seções posteriores (Proença, 2005: 261-269, 293-295, 308, respectivamente). A poetisa Lya Luft relembra o evento bíblico dentro da perspectiva feminina, “quando os filhos de Deus entraram às filhas dos homens” (*Gn.* 6-4). Luft, tal como aparece claramente no apócrifo de Enoque, relata o erotismo dos anjos como uma possibilidade humana para a posse de alguns conhecimentos e para a descoberta de alguns sentimentos até então não aflorados. Na versão apócrifa, são esses novos conteúdos trazidos pelos anjos que corrompem o ser humano e estimulam a ira divina; na poesia de Lya Luft, esses conhecimentos fornecem a contradição nas sensações do eu-lírico-feminino (o amor e o sofrimento, a morte e a vida, a loucura e a sensatez, a suavidade e a dificuldade).

Todos esses Anjos que à noite  
agitam cortinas e sussurram frases  
que temes entender:  
se te tomarem nos braços,  
se te beijarem na boca,  
se te entrarem no corpo,  
não te darão certeza de que morrer, viver,  
são igualmente suaves e difíceis,  
loucos e sensatos, e urgentíssimos?

Poderás enfim amar, rendendo-te àquilo  
que te aflora com suas asas,  
te chama com suas vozes,  
te vara constantemente com essa luz,  
essa dor.

Luft, 1984: 51.

Importante, nesse caso, é notar que a referência dos processos que misturam sacralidade e sexualidade nessa poesia deriva de uma matriz judaica da Bíblia que amplia o significado da angústia pelo afastamento do Pai Maior, acentuando uma distância, ou melhor, um embate, entre as coisas de Deus e as coisas da carne. O anjo decaído, nessa obra, simbolizaria uma contradição: pertencer a Deus e valorizar o prazer corpóreo que O contraria. A natureza primeira dos anjos caídos estava mais próxima a Deus e, posteriormente, essa condição foi perdida, sendo eles castigados e renegados do ambiente celestial. Lya Luft, ao realizar tal poema, atribui à figura do anjo caído uma cumplicidade com o gênero feminino que, distante do enfoque judaico sobre a maldição divina, reinsere uma nova mitologia de criação da identidade da mulher composta por uma fascinante e erótica ambiguidade — o que dissipa a culpa ou o rebaixamento do feminino na ilustração da cena de origem.

### **3. O corpo feminino em busca de uma erótica sagrada: Hilda Hilst**

Conforme a estudiosa Nelly Novaes Coelho (1999: 67), em ensaio produzido para a coleção *Cadernos de Literatura Brasileira* em homenagem a Hilda Hilst,

a poética hilstiana ilustra, ao mesmo tempo, “algumas das interrogações mais radicais do pensamento contemporâneo”: uma, de natureza física, procura, na fusão amorosa, reconhecer-se como voz feminina em meio à investigação de novos espaços e cenas; outra, de natureza metafísica, testa a identidade do Divino e de si mesma rompendo as barreiras de definição entre sacralidade e profano. Em relação ao que Coelho apresenta como natureza mais física e mais propriamente de representação social, de reconhecimento do feminino na poesia de Hilst, vê-se, como efeito, a oportunidade de a mulher refletir, retrair ou reconduzir sua própria subjetividade. Os efeitos de multiplicação do eu feminino, em verdade, não somente são frutos de uma perda de orientação fixa a respeito do que deveria ser a imagem feminina, mas, mais que isso, é uma nova busca por um eu feminino que redefina uma outra forma de a mulher poder se pensar ou poder ser representada.

É meu este poema ou é de outra?  
 Sou eu esta mulher que anda comigo  
 e renova a minha fala e ao meu ouvido  
 Se não fala de amor, logo se cala?

Sou eu que a mim mesma me persigo  
 Ou é a mulher e a rosa que escondidas  
 (Para que seja eterno o meu castigo)  
 Lançam vozes na noite tão ouvidas?

Hilst, 1967: 128.

O efeito de estudo de identidades aflorantes e reminiscentes no eu feminino nessa poesia assemelha-se em muito às próprias investigações de Lya Luft, principalmente na já apresentada poesia cujo título-verso é *Eu no espelho*. Tais poesias por mais que apresentem uma situação de desencontro entre as subjetividades múltiplas no eu feminino, sinalizam uma reflexão feminina também que já não aceita a identidade solidificada — a imagem transparente ou cristalina da mulher, pensada sob base patriarcal, é insuficiente para que o eu feminino possa sondar suas próprias vontades ou emoções. É preciso ter uma voz própria.

Em relação à segunda natureza, mais metafísica, menos social (mas com força erotizadora), pode-se declarar que as tentativas de aproximação da dimensão erótica com a do sagrado sem estabelecimento de culpa por Hilst encontram uma correspondência com o poema *Todos esses Anjos que à noite*, de Luft. Entretanto o que é acidental aqui como motivo para a poesia de Lya Luft, para Hilda Hilst, evolui para uma poética cada vez mais obsessiva e cheia de rituais imagéticos para aproximar-se, com o corpo, da Divindade na tentativa de erotizá-lo. Tal investigação torna-se, em Hilst, o principal motivo da sua poética. Como exemplo, pode-se citar *Do desejo*, uma obra coligida com sete livros integrais redigidos no período entre 1986 e 1992 (data da primeira edição). O primeiro desses sete livros apresentados, que dá nome à reunião de poemas, contém, em *V*, *VI*, *IX* e *X*, associações temáticas entre sacralidade e erotismo que demarcam a intangibilidade em edificar ou sentir o Corpo Divino por meio de uma perspectiva sensual.

Em todos esses quatro poemas, Hilda Hilst sugere denominações para Deus que ora marcam a distância em que Ele está em relação à dimensão do desejo humano, ora afirmam a indefinição, a falta de conhecimento sobre a imagem divina, que não se permite como imediata presença aos anseios dos homens. Nas poesias *VI* e *IX*, a titulação de Deus como *Aquele Outro* sintetiza tanto a imensurável distância como a obscuridade da face divina. A junção desses vocábulos amplia a atmosfera de mistério na qual o rosto de Deus está imbuído nos poemas hilstianos: o pronome adjetivo demonstrativo indica o maior afastamento espacial do enunciador paralelo ao pronome substantivo indefinido sugerir uma fala no campo de uma alteridade da qual o enunciador desconhece.

Em *VI*, o eu-lírico enfrenta a indiferença de Deus tentando uma transcendência pelo ato sexual. A estratégia de adicionar uma segunda pessoa (tu) no discurso poético acontece marcada pelo campo da intimidade erótica. Nesse tempo, a intensidade em que esse desejo é ilustrado busca atingir o olhar do Divino, isto é, a intimidade promovida entre o eu e o tu visa à intimidade entre o eu e o Ele. Entretanto a luz da carne ou a ardência de santidade constatadas por essa aproximação com o tu sequer acarretam um esboço divino de olhar ou fala. Ao final do poema, embora a indagação da última estrofe expresse a força de um desejo inextinguível, essa interrogação a respeito do motivo de sua energia sexual é colocada Àquele que permanece silente.

Aquele Outro não via minha muita amplidão  
Nada LHE bastava. Nem ígneas cantigas.  
E agora vã, te pareço soberba, magnífica  
E fodes como quem morre a última conquista  
E ardes como desejei arder de santidade.  
(E há luz na tua carne e tu palpitas).

Ah, por que me vejo vasta e inflexível  
Desejando um desejo vizinhante  
De uma Fome irada e obsessiva?

Hilst, 2004: 22.

Já em *IX*, como uma lembrança a Manuel Bandeira, com o seu famoso poema *Arte de amar* (Bandeira, 1999: 206), o uso da titulação *Aquele Outro* aparece num cenário em que as dimensões entre a alma e a cama estão divididas e irreconciliáveis. Ao pedido do amante sobre a presença da alma no ninho erótico, o eu-lírico responde afirmando a justa autonomia dos campos de exploração do sagrado e da eroticidade. Do silêncio provindo de Deus (*Aquele Outro*) no poema *VI*, por consequência, surge esse ensinamento de separação entre sacralidade e desejo que Hilst ativa através da recordação sobre o poeta Manuel Bandeira.

E por que haverias de querer minha alma  
Na tua cama?  
Disse palavras líquidas, deleitosas, ásperas  
Obscenas, porque era assim que gostávamos.  
Mas não menti gozo prazer lascívia  
Nem omiti que a alma está além, buscando  
*Aquele Outro*. E te repito: por que haverias  
De querer minha alma na tua cama?  
Jubila-te da memória de coitos e de acertos.  
Ou tenta-me de novo. Obrigá-me.

Hilst, 2004: 25

No avançar do primeiro livro que compõe esse conjunto de poemas, em *X*, logo será negada a percepção exposta de divisão entre sagrado e desejo. Ao retirar o pronome demonstrativo, Hilda Hilst verifica aquilo que, no Sagrado, torna-O tão atraente: a sua indefinição. É nesse instante, ao cabo do livro que dá nome à coletânea, que a poetisa estabelece uma correspondência entre o desejo e a face do Divino. Denominando-O simplesmente como o Outro, Hilst verifica a equivalência entre a indeterminação do desejo, a sua movência, ou ainda, a sua incorporeidade, como a própria poetisa deixa transparecer nos últimos versos, e o que há de indefinição na aparência divina que permite com que o eu-lírico sempre O busque: “Para pensar o Outro, eu deliro ou versejo. / Pensá-lo é gozo. Então não sabes? INCORPÓREO / É O DESEJO” (Hilst, 2004: 26). Dessa maneira, quanto às consequências das formas de titulação de Deus, o poema *X*, ao utilizar somente o pronome indefinido, marca uma oposição com o *V*, que, ao usar apenas o pronome demonstrativo, estimula a percepção da indiferença divina e da estulta busca de Sua face que pode tornar qualquer um escravo — mas não o eu-lírico nesse caso. Contudo, se o registro antitético do rosto divino oculto acontece entre a indiferença e a indefinição aproximada ao desejo, por outro lado, deve-se observar uma tênue associação, quiçá germinal para o poema *X*, entre Deus e vontades sexuais no *V* ao considerar a investigação humana sobre o Sagrado como uma tentação comparavelmente superior àquela por desejos de infidelidade que o corpo apresenta quando ausente do amante. Mesmo que a temporária falta do amante implique um desnortamento (comparado ao breu) superior à desorientação habitual provocada pelo alheamento da Divindade (similar à noite), o eu-lírico observa que o desafio maior está em enfrentar a obsessão pela face do Divino sem se deixar dominar por essa própria intensa obstinação.

Existe a noite, e existe o breu.  
Noite é o velado coração de Deus  
Esse que por pudor não mais procuro.  
Breu é quando tu te afastas ou dizes  
Que viajas, e um sol de gelo  
Petrifica-me a cara e desobriga-me

De fidelidade e de conjura. O desejo  
 Este de carne, a mim não me faz medo.  
 Assim como me veio, também não me avassala.  
 Sabes por quê? Lutei com Aquele.  
 E dele também não fui lacaia

Hilst, 2004: 21.

Outras titulações que sintetizam a complexidade de se nomearem o desconhecimento e, ao mesmo tempo, o afã de caracterização do Ser Maior acontecem com frequência na poética de Hilst. Um desses poemas é o que inicia sob o título-verso *Vem apenas de mim, ó Cara Escura*. Na segunda estrofe da poesia, em meio às incertezas sobre a descrição do Ente Maior, Hilda Hilst titubeia entre alternativas que O interpretam ora pela força da vontade erótica, ora pelo excesso de brilhos que a desvia da feroz materialidade, que esmorece nela a viciante necessidade de tornar corpórea qualquer coisa. A denominação como Cara Escura, entretanto, marca uma certeza para o olhar hilstiano: traduz a falta corpórea que o Divino possui diante dela e que, por conseguinte, tensiona a busca pelo Sagrado para o campo da ausência de reciprocidade (seguida do sentimento de solidão) e da estulta investigação. No segundo verso da primeira estrofe, por exemplo, Hilda Hilst logo sinaliza a problemática do poema quando enuncia a contradição de se tentar a transcendência por meio do caminho da materialidade: “*o desejo de te tocar o espírito*”. Da consequência dessa tentativa, a via interrompida do desejo implica uma reinterpretção de todas as pistas deixadas por Deus como fantasias provenientes do próprio eu-lírico.

Vem apenas de mim, ó Cara Escura  
 Este desejo de te tocar o espírito

Ou és tu, precisante de mim e de minha carne  
 Que incendeias o espaço e vens muleiro  
 Montado em ouro e sabre, clavina, cinturões  
 Rebenque caricoso  
 Sobre a minha anca viva?

Ou há de ser a fome de teus brilhos  
Que torna vadeante o meu espírito  
E me faz esquecer que sou apenas vício  
Escureza de terra, latejante.

Vem de mim, Cara Escura, a ramagem de púrpura  
Com a qual me disfarço. As facas  
Com os fios sabendo à tangerina, facas  
Que a cada dia preparo, no seduzir  
Tua fina simetria. E vem de ti, Obscuro,  
Toda cintilância que jamais me busca

Hilst, 2004: 114.

O caso da eleição dos símbolos dos ramos e da cor púrpura nesse poema é extremamente sintomático para dialogar e discutir com a tradição religiosa ocidental: tanto os ramos quanto a púrpura constituem-se em fortes referências judaico-cristãs. No Antigo Testamento, um ramo de oliveira trazido por uma pomba a Noé na arca indicou que o dilúvio havia terminado e que uma nova vida começava reconciliada com o Divino (*Gn* 8,11), Isaías prevê o Messias metaforizando-o num ramo (*Is* 11, 1-2); no *Novo Testamento*, ramos também foram utilizados para aclamar a entrada de Cristo em Jerusalém (*Mt* 21, 8-11; *Mc* 11, 8-11; *Jo* 12, 12-13). No Antigo Testamento, a púrpura foi empregada nas vestes dos sacerdotes e nas cortinas dos templos sempre significando dignidade e honradez (*Ex* 28, 2-37; *2Cr* 3, 14); no Novo Testamento, a púrpura aparece sob o efeito de uma ilusória riqueza: assim Cristo realiza uma parábola em que afirma a efêmera opulência quando desfeita da caridade ao próximo (*Lc* 16, 19-30), assim reaparece a púrpura como o vestido da besta-fera-mulher-prostituta, regente apocalíptica dos ímpios, no *Livro das Revelações* (*Ap* 17, 4-6). Ou seja, tais elementos simbolizam a presença do Sagrado ou a capacidade de reinterpretação e de reorientação d'Ele quanto aos valores operados na sociedade.

Apesar dessas referências, a forte simbologia dos ramos e da púrpura para o cristianismo (retomada nesse poema) é considerada por Hilst um disfarce surgido da própria obsessão por tentar conhecer Aquele Homem dos

homens. Em verdade, por mais que se possa reconhecer a aproximação da materialidade, da historicidade ou da corporeidade que a religião cristã possa apresentar, a poetisa enxerga nisso uma miragem causada pela vontade de se dar um corpo a Deus. Tal aproximação surge da necessidade humana e acomoda uma face que, para Hilst, ainda não é manifesta, não tem uma presença real (é uma ficção). De uma forma interessante, se se notarem os versos de abertura da primeira e da terceira estrofes desse poema, constata-se que há uma absoluta consciência de que a construção dos atributos do Sagrado advém meramente das impressões do próprio eu-lírico. Mesmo assim, ao final do poema, ainda que Hilda Hilst confirme a luminosidade irreal que não atinge o eu-lírico como corpo, a poetisa prepara as facas fantasiando uma imagem do Divino por meio da suculência esperada no interior de uma fruta repleta de sementes — símbolo, por vezes, associado à força da fecundidade ou sexualidade.

O indicativo da edificação de Deus por meio da resposta humana à Sua mudez torna-se um dos temas constantes para a poesia hilstiana. Ele, por exemplo, reaparece no oitavo poema de *Passeio* contido no livro *Trajatória poética do ser (I)*, coligido em *Exercícios* (Hilst, 2002), e no poema XVII do livro *Poemas malditos, gozosos e devotos* (Hilst, 2005), que apresenta 21 apóstrofes destinadas a Deus. Nos dois poemas, as inversões na hierarquia criador-criatura acontecem, pois, entre o silêncio de quem não se revela e a fala contínua de quem procura revelar, somente a criação pode vir por meio daquele que adota uma postura ativa ou que se expressa através de seu desejo.

[...] Nosso Deus era um Todo inalterável, mudo  
 E mesmo assim mantido. Nosso pranto  
 Continuadamente sem ouvido  
 Porque não é missão da divindade  
 Testemunhar o pranto e o gozijo.

O que esperais de um Deus?  
 Ele espera dos homens que O mantenham vivo [...]

Hilst, 2002: 53-54.

Penso que tu mesmo cresces  
Quando te penso. E digo sem cerimônias  
Que vives porque te penso.  
Se acaso não te pensasse  
Que fogo se avivaria não havendo lenha?  
E se não houvesse boca  
Por que o trigo cresceria?

Penso que o coração  
Tem alimento na Ideia.  
Teu alimento é uma serva  
Que bem te serve à mão cheia.  
Se tu dormes ela escreve  
Acordes que te nomeiam.  
Abre teus olhos, meu Deus,  
Come de mim a tua fome.

Abre a tua boca. E grita este nome meu.

Hilst, 2005: 53.

Interessante notar como, principalmente no poema *XVII* acima citado, pode ser feita uma aproximação entre o tema do eu feminino que clama pelo amado e o da busca pelo desvendamento da Divindade. A própria crítica feminista Nelly Novaes Coelho sugere, nessa diluição dos limites entre Erotismo e Misticismo, um possível deslizamento do motivo do amado ausente para a fase de investigação do Sagrado na poética hilstiana: “Com a mesma avassaladora paixão com que a poeta se entregava ao ‘chamamento’ do *amado*, ela agora desafia o Desejado, o verdadeiro Deus, ansiando por atingir o seu *desvendamento* essencial” (Coelho, 1999: 77). Isso fornece pistas para a compreensão de que a voz que investiga a figura da Divindade sustenta-se, desde o gérmen, como uma voz feminina. Sob essa ótica, o silêncio atribuído à figura cristã do Pai Maior também pode ser entendido como uma ausência de correspondência entre a recriação da voz do feminino e as imobilidades ou censuras das imagens do Patriarcado Sagrado. Ademais, para a poética

hilstiana, a marcação gramatical de gênero feminino aparece de forma frequente na temática do Sagrado, como, por exemplo, no poema *XII*, de *Poemas malditos, gozosos e devotos*.

Estou sozinha se penso que tu existes.  
Não tenho dados de ti, nem tenho tua vizinhança.  
E igualmente sozinha se tu não existes.  
Se que me adiantam  
Poemas ou narrativas buscando

Aquilo, que se não é, não existe  
Ou se existe, então se esconde  
Em sumidouros e cimos, nomenclaturas

Naquelas não evidências  
Da matemática pura? É preciso conhecer  
Com precisão para amar? Não te conheço.

Só sei que me desmereço se não sangro.  
Só sei que fico afastada  
De uns fios de conhecimento, se não tento.

Estou sozinha, meu Deus, se te penso.

Hilst, 2005: 41.

Além das poesias de Hilst estarem vinculadas a essa atmosfera de questionamento sobre o silêncio da Divindade, elas também, muitas vezes, comungam da consequente formação do conceito do Sagrado por meio do vazio, isto é, elas creditam a ficção do Sagrado ao eco da própria voz humana que, obstinadamente, persegue um Pai Criador. Outras convergências, como o sentimento de solidão, também acontecem em decorrência da ausência do verbo divino constatada nessa poetisa. Quanto à solidão ativada pelo pensamento a respeito da vacuidade de Deus, identificada de forma exemplar em Hilst (2005) no poema *XII*, de *Poemas malditos, gozosos e devotos*, ela

intensifica uma ausência do acolhimento (erótico) do Pai quando nota o silêncio permanente Dele. Se Deus resolveu esconder a Sua face ou não se deixa revelar pela visão do erotismo germinalmente feminino, a fala sobre a inexistência do corpo do Sagrado, em Hilst, torna-se uma das principais estratégias para a investigação do próprio desejo de corporeidade. Hilda Hilst também sinaliza o surgimento de sua vocação poética quando se defronta com a substância oca de Deus, com a impossibilidade de tocá-l’O, de conhecê-l’O, restando a ela a visão de sua companheira mais próxima: a morte. Um dos fragmentos do poema XXXII de *Da morte. Odes mínimas* (Hilst, 2003) evidencia, com clareza, tal situação da poética hilstiana. A produção estética hilstiana marcada pela imaginação lírica de corporificar a morte e de produzir uma fala unilateral que espera a vinda dela ao mesmo tempo em que essa é somente mudez torna-se uma tentativa de sublimar a ausência do Corpo Divino. No entanto, há uma grande diferença entre essa companheira e a imagem do Sagrado: a morte é tangível, é feminina e irmã conhecedora de desejos, e não abandona os seus — ela sempre acompanha o corpo, portanto o afirma também.

Me fiz poeta  
Porque à minha volta  
Na humana ideia de um deus que não conheço  
A ti, morte, minha irmã,  
Te vejo

Hilst, 2003: 60.

#### **4. Considerações finais**

Ao realizar uma investigação sobre a identidade feminina no palco social, a poética de Luft, embora presente, em alguns poemas de *Mulher no palco*, indagações com indícios universalizantes, deparou-se com a capacidade de se afirmar como um ser múltiplo e transitório na condução de seus valores. Ao insistir numa eroticidade para o corpo de Deus, Hilda Hilst acaba por ilustrar a incompatibilidade entre os anseios femininos de poder fazer falar o seu corpo e a imagem do Sagrado da cultura judaico-cristã. É nesse mesmo

sentido que se pode entender a repetição do tema da morte nas poesias de Hilst como um elogio à transitoriedade e à variação, que se colocam contrários à intenção de inalteração na ordem dos poderes expressa pela construção do Divino, do Bem Absoluto, e, por conseguinte, ao da moralidade que marginaliza as pretensões eróticas desse discurso poético.

Ambas poéticas, tanto a de Lya Luft como a de Hilda Hilst, promovem um debate a respeito dos referenciais consagrados por uma cultura que ora fragiliza o ego feminino ora lhe rouba a capacidade de afirmar a potência do corpo. Por meio de projetos estéticos que buscam a ressignificação da simbologia patriarcal, tentando combater e apagar as suas camadas opressoras, e a denúncia de rebaixamento do corpo feminino, as duas poetisas investem nas práticas de inversão de valores para a elevação do feminino: encenam novas atividades discursivas no âmbito do confronto com as já tanto encenadas pelo patriarcalismo.

### **Bibliografia**

- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- COELHO, Nelly Novaes. “Da poesia”. *Cadernos de Literatura Brasileira — Hilda Hilst*. Instituto Moreira Salles. São Paulo: Takano Editora Gráfica, 1999. 66-79.
- HILST, Hilda. *Do desejo*. São Paulo: Globo, 2004.
- *Da morte. Odes mínimas*. São Paulo: Globo, 2003.
- *Exercícios*. São Paulo: Globo, 2002.
- *Poemas malditos, gozosos e devotos*. São Paulo: Globo, 2005.
- *Poesia (1959-1967)*. São Paulo: Livraria Sal, 1967.
- LUFT, Lya. *Mulher no palco*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- PROENÇA, Eduardo de (org.). *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

**Nota curricular**

Thiago Martins PRADO. Doutor em Letras pela UFBA (2011). Escreveu, entre outros, *Utopia política, vanguarda e ritual* (Editora UFS, 2008).

**Contacto**

minotico@yahoo.com.br

## Entre lacunas e silêncios Um olhar feminino sobre a Revolução Mexicana

Vanessa Zucchi

Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul — PUCRS (Brasil)

### Resumo

Esse artigo tem por objetivo analisar a obra *Mal de amores* (1997), de Angeles Mastretta, buscando identificar de que forma a narrativa questiona o discurso tradicional patriarcal através da trajetória da personagem Emília e sua interação com o momento de transformações sociais pelo qual passa o México no início do século XX. No romance, a autora retrata a Revolução Mexicana, misturando as fronteiras entre o fictício e o real e mostrando como mulheres desempenharam papéis significativos nesse processo. Ao reescrever um importante evento da História do México, através de um olhar feminino, a obra coloca em pauta a problematização do gênero, desestabilizando paradigmas culturais. Assim, o artigo propõe a discussão a partir de dois eixos centrais: a relação entre história e literatura, e as representações da identidade feminina.

**Palavras chave:** Gênero — História — Revolução Mexicana — Angeles Mastretta.

### Between Lakes and Silences: A Feminine Look over the Mexican Revolution

### Abstract

This article aims to analyze the novel *Mal de Amores* (1987), by Angeles Mastretta, seeking to identify how the narrative criticizes the traditional patriarchal discourse by means of Emília's character trajectory and her relationship with Mexico's early 20th Century's social transformation. In the novel, the author portrays Mexican Revolution, mixing both fictional and real facts, to show how women played significant roles in this process. Therefore, Mastretta re-writes an important event in the history of Mexico from a feminine perspective, problematizing social gender and destabilizing cultural paradigms. Consequently, the article proposes a discussion departing from two central topics: the relationship between history and literature, and the representations of feminine identity.

**Key words:** Gender — History — Mexican Revolution — Angeles Mastretta.

Receção: 10-03-2014 | Admissão: 20-08-2014 | Publicação: 31-05-2015

ZUCCHI, Vanessa. "Entre lacunas e silêncios: um olhar feminino sobre a Revolução Mexicana". *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 57-71.

No rastro das grandes transformações políticas, econômicas e sociais do século XX, percebe-se a emergência de novas formas de estudos, incluindo estudos relacionados à produção literária da mulher, tradicionalmente excluída do cânone literário, e à análise da representação da figura feminina nessas obras. Com a propagação dos ideais feministas, essa modalidade de discussão ganhou relevância no contexto acadêmico, uma vez que, além de questionar as diretrizes do discurso tradicional patriarcal, também possibilita pensar sobre como a identidade feminina vem sendo estruturada enquanto representação de sujeitos silenciados e marginalizados na sociedade.

Nesse viés, esse artigo propõe um estudo da obra *Mal de amores*, de Angeles Mastretta (1997), através da pesquisa bibliográfica e análise hermenêutica, investigando elementos significativos relacionados à representação da mulher nessa narrativa. No romance, a autora retrata a Revolução Mexicana, misturando as fronteiras entre o fictício e o real e mostrando como mulheres desempenharam papéis significativos nesse processo. Assim, ao reescrever um importante evento da História do México, a partir de um olhar feminino, a obra coloca em pauta a problematização do gênero, desestabilizando paradigmas culturais.

## **1. História e literatura**

As fronteiras entre história e literatura sempre foram instáveis e alvo de inúmeros debates. A *Poética*, de Aristóteles, é o ponto de partida desse estudo. Para o filósofo (Aristóteles, 1964:278),

é evidente que não compete ao poeta narrar exatamente o que aconteceu; mas sim o que poderia ter acontecido, o possível, segundo a verossimilhança ou a necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o que o primeiro escreveu em prosa e o segundo em verso [...]. Diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido.

Essas fronteiras raramente estiveram estanques e, ao longo da História, foram colocadas em lugares diferentes, ora mais ou menos abertas, até convencionalizar-se a oposição defendida por Aristóteles da “representação do

‘real’ em contraste com a representação do ‘possível’ ou apenas do ‘imaginável’” (White, 1994: 139). Assim, de um lado ficou a História, com o objetivo de apreender o real, e do outro a ficção, com a subjetividade e a imaginação. Entretanto, a partir do século XX, esses padrões passaram a ser novamente questionados.

As aproximações entre História e Literatura são muitas. Segundo White (1994), historiadores e escritores preocupam-se com eventos de natureza diferentes - o primeiro ocupa-se com eventos específicos no tempo e espaço e que são, em princípio, perceptíveis, já o segundo expande esses eventos para outros imaginados e hipotéticos -, todavia “tanto as formas dos seus respectivos discursos como os seus objetivos na escrita são amiúde os mesmos” (White, 1994: 137). Chartier (2002: 14) também destaca a semelhança entre os dois discursos afirmando que “narrativas de ficção e narrativas de história têm em comum uma mesma maneira de fazer agir seus ‘personagens’, uma mesma maneira de construir a temporalidade, uma mesma concepção de causalidade”. Por isso, embora a historiografia trate de eventos considerados verídicos, é comum o uso de técnicas ficcionais para narrá-los.

Na esteira dessas discussões, ocorreram questionamentos sobre a visão estagnada da História, abrindo espaço para novas perspectivas e debates. Surgiu então a denominada Nova História escrita, segundo Peter Burke (1992: 10), “como uma reação deliberada contra o ‘paradigma’ tradicional”. A emergência dessa categoria de estudos trouxe a certeza de que existem lacunas e silêncios que a historiografia tradicional não pôde recuperar, uma vez que o discurso histórico é essencialmente ideológico e por isso sempre foi organizado com base em fontes selecionadas em detrimento de outras. Ou seja, a História é apta a revelar apenas uma verdade (ou uma faceta dessa verdade) entre tantas outras possíveis. Com isso, a concepção da História como a narrativa de uma verdade universal e inquestionável foi ainda mais desestabilizada.

Prado (2004) ao comentar a consagração de heróis no processo de independência de países da América Latina, ressalta o caráter político da escolha de tais representações e, como consequência, as fendas deixadas pela historiografia. A autora ainda afirma que a perspectiva dominante da época

conferia, fundamentalmente, aos grandes homens a realização dos feitos históricos. Sobre a História do México, destaca que, com a derrota da Igreja e a vitória dos liberais, na metade do século XIX, houve uma valorização de todos os heróis nacionais, sobretudo líderes populares, e posteriormente, com a Revolução Mexicana (1910-1940), uma maior expansão do espaço destinado a essas figuras, incluindo os considerados “perigosos”. Entretanto, as mulheres continuaram excluídas e raramente referidas como participantes politicamente ativas desses processos.

Atualmente, com a certeza de que a participação feminina em eventos históricos é mais significativa e variada do que tradicionalmente vem sendo descrita, História e Literatura ficaram ainda mais próximas, uma vez que obras literárias tornaram-se registros para interpretação de épocas e eventos, possibilitando a reinterpretção do passado e preenchendo alguns vazios deixados pela historiografia.

Nesse ínterim, vemos o surgimento de inúmeras pesquisadoras investigando a participação feminina em atividades políticas, como Ángeles Mendieta Alatorre (1961) que, através de uma análise do *Arquivo de veteranos da Secretaria de Defesa Nacional*, localizou o registro de 395 mulheres que participaram ativamente em combates na Revolução Mexicana. Ainda sobre esse evento, o livro *Las Soldaderas — Women of the Mexican Revolution*, de Elena Poniatowska (1999), também merece destaque, sobretudo pela abordagem não romanceada do papel feminino na guerra, evidenciando a violência com que muitas mulheres foram tratadas, e pela constatação da importância decisiva dessas mulheres no desenvolvimento da revolução. Além disso, escritoras ficcionais também utilizaram essa temática como pano de fundo ou mote para seus romances, relatando os acontecimentos sob sua ótica e relacionando-os com a vivência de grupos marginalizados. Entre elas, podemos destacar as obras *La Familia vino del norte* (1987) de Silvia Molina, *Como agua chocolate* (1989), de Laura Esquivel e *Mal de amores* (1997), de Ángeles Mastretta.

*Mal de amores* dialoga com o texto histórico, trazendo fatos, datas e nomes reais, sem que isso torne a obra menos poética, uma vez que a autora intercala harmoniosamente registros oficiais e ficcionais. Essa característica permite que a narrativa seja abordada sob a denominação de Romance

Histórico, proposta por Lukács (2009). Contudo, a obra assume um caráter combativo à imposição de uma história totalizante, dispondo grandes personagens históricas em um lugar secundário para que a história da Família Sauri, sobretudo o percurso de Emília, ocupe o lugar principal. Dessa forma, a Revolução Mexicana deixa de ser pano de fundo e torna-se fio condutor da narrativa, ganhando um novo olhar, que leva o leitor a refletir sobre os impactos desse período em pessoas comuns. Tal especificidade é apontada por Linda Hutcheon (1991: 147) como representativo das Metaficções Historiográficas, em que a motivação de “reescrever ou reapresentar o passado na ficção e na história é — em ambos os casos — revelá-lo ao presente, impedi-lo de ser conclusivo e teleológico”.

Esse tipo de romance histórico pós-moderno tenciona apresentar novas possibilidades interpretativas para o que foi considerado uma verdade oficial, questionando algumas noções orientativas da historiografia tradicional, como as de protagonismo e de linearidade. Por isso, a primeira desestabilização que Mastretta propõe em sua obra refere-se a estrutura narrativa: o romance pode ser dividido em três partes que relacionam importantes momentos da revolução com a vida da protagonista Emília. Essa peculiaridade implica tanto uma ressignificação valorativa da Revolução diante a vivência cotidiana de um sujeito anônimo, quanto a proposição de uma causalidade insubsistente, imiscuindo o tempo histórico da personagem ao de seu país.

Assim, a primeira parte da obra conta a história da Família Sauri, antes do nascimento de Emília, narrando fatos importantes na história dos Sauris que influenciaram significativamente a vida da personagem, como o seu posterior interesse por política. Concomitantemente, tomamos conhecimento de fatos e eventos que desencadearam a revolução, como os 30 anos de poder de Porfirio Díaz, as inúmeras perseguições políticas e o aumento significativo da desigualdade social no país. Esse é o período pré-revolucionário, tanto para o México, quanto para os Sauris.

No segundo momento, a obra traz os dramas e conflitos da revolução, misturando-os com os dramas e conflitos pessoais de Emília, já que a personagem cresceu ao mesmo tempo em que crescia o fervor pela revolução em seu país.

Nesse período, a fachada constitucional que Díaz dava à ditadura já mostrava sinais de esgotamento. Com isso, houve um crescimento da influência do Partido Liberal e do grupo liderado por Ricardo Flores Magón, que defendia a derrubada do porfírismo. Clubes antirreeleições foram criados para discutir a situação social em que o país se encontrava. As reuniões continuaram por um longo período e, com a propagação de folhetos clandestinos informando as arbitrariedades que eram permitidas no país, houve aumento significativo desses clubes, fato que gerou certa desorganização e, como consequência, tornou mais frequente a perseguição política (Camín e Meyer, 2000).

Em 1909, Francisco Madero passa a realizar uma pregação política levantando a bandeira antirreeleição que só tem fim ao ser preso, sob alegação de incitar o povo à rebelião. Com a reeleição de Díaz, Madero é solto, mas opta por exilar-se nos Estados Unidos com medo da perseguição política. Dos Estados Unidos, Madero conclama o povo a rebelar-se contra a ditadura de Díaz, considerando nula a eleição e declarando-se como presidente oficial. A plataforma básica da Revolução Maderista passou a circular com o título de *Plano de San Luis* defendendo a restituição das terras que foram usurpadas pelos latifundiários aos seus antigos proprietários — nessa época menos de 5% das terras eram da comunidade ou pequenos proprietários — e marcando dia e hora para a revolução: 20 de novembro de 1910, às seis horas da tarde.

Na família Sauri, esses ideais revolucionários manifestaram-se inicialmente em conversas sem compromissos, na Botica Sauri, mas evoluíram para a criação de um clube antirreeleição com o intuito de diminuir o agrupamento nesse estabelecimento. Toda a família participava dessas reuniões, incluindo as mulheres. Entretanto “passar de anti-reelecionista a temerário, e do jeito que o mundo andava, passar de temerário a louco, e de louco a preso seria uma questão de instante” (Mastretta, 1997: 24). Assim, em pouco tempo, a Família Sauri e seus amigos estavam fichados como perigosos e não demorou muito para que houvesse uma prisão: Daniel foi detido por distribuir panfletos a favor de Madero.

Ao narrar a prisão de Daniel, Mastretta (1997: 133) ilustra o desdém com que os presos eram tratados:

Ainda não tinham tido tempo nem de tomar os nomes dos presos. Haviam jogado todos eles num canto qualquer, à espera da manhã seguinte. Ou da semana seguinte. Muitos passavam meses lá dentro, antes que seus nomes aparecessem na lista dos que haviam entrado. Desapareciam e ponto. Não adiantava nada suas mulheres todos os dias perguntado por eles ao guarda do portão. Ainda não estavam registrados. Talvez não os registrassem nunca.

Os presos, em sua maioria, não eram criminosos e sua prisão acontecia sob a alegação de conspirarem contra o governo. Em outra passagem, encontramos uma descrição semelhante (Mastretta, 1997: 183):

Um dia, levaram preso o filho único da mulher que todas as semanas ia até a Casa da Estrela para buscar as camisas de Diego e cada semana devolvia passadas e engomadas como se fossem de açúcar. Parecia que o céu tinha emprestado para ela todas as suas águas, na tarde em que ela apareceu chorando porque seu filho já estava na estação de trem e isso significava apenas que estava sendo mandado para a morte.

Nesse momento, o tom histórico fica em um plano secundário para que a narradora mostre o impacto que esses eventos causavam em pessoas comuns, sobretudo nos familiares de indivíduos envolvidos com a guerra, grupo que constitui os “ex-cêntrico”, na denominação de Hutcheon (1991). É interessante destacar que em ambas as situações, é Emília (uma mulher) quem resgata os jovens, arriscando sua vida para salvar a de quem julga inocente.

Dessa forma, pode-se perceber que através de sua trajetória, figuras tradicionalmente excluídas da História são resgatadas, por isso, seu triunfo não é apenas individual: Emília, ao dar voz a pessoas comuns, mostra como muitos tiveram suas vidas mudadas pela revolução. Embora Mastretta preocupe-se em não apenas situar seu romance na Revolução Mexicana, mas também em descrever com minúcia eventos e personagens desse período histórico, são sujeitos tradicionalmente ignorados que ganham o espaço especial em sua narrativa, instaurando novamente o discurso da margem.

Em 21 de maio, após inúmeras derrotas militares, a Revolução triunfa. Porfirio Díaz renuncia à Presidência e em 6 de novembro Madero vence as eleições. As eleições deram triunfo absoluto a Madero, mas sua presença no governo não havia conseguido trazer as melhorias prometidas e o novo presidente acaba adotando uma postura conservadora. Pouco tempo depois, os zapatistas denunciam Madero como traidor, desconhecendo-o como efetivo presidente da República. Em 18 de fevereiro de 1913, em um evento conhecido como “Decena Trágica”, Madero e seu vice-presidente, Pino Suárez, são fuzilados. Villa (1993) ressalta que esse evento marcou uma nova etapa da revolução mexicana: os camponeses passam a participar ativamente na luta política, guiados por Zapata no sul e Pancho Villa no norte, as duas figuras mais marcantes da Revolução. Durante os anos que se seguiram os constitucionalistas redigiam uma nova constituição, proclamada em 1917, e os principais líderes revolucionários foram assassinados: Zapata em 1919 e Villa em 1923.

Na terceira parte do livro, a revolução encaminha-se ao fim e inicia no país um momento de relativa estabilização. É também o momento em que Emília encontra paz, aceitando seu amor por dois homens e mantendo uma relação bígama. A relação de Emília com seus dois amores lembra a dualidade remanescente no México: o período da revolução (para Emília, personificado em Daniel, com quem a personagem mantém encontros frequentes) estará sempre presente, entretanto, é o desejo de construir um futuro pautado na paz que efetivamente prevalece (representado pela figura de Zalvava com quem Emília se casa e a quem confere a paternidade de todos os seus filhos).

## **2. Gênero e literatura**

A ruptura com a certeza de uma História unificada, e, como consequência, a preocupação com sua reescrita, buscando preencher lacunas deixadas nos registros historiográficos, deve-se, sobretudo, às mudanças que o Movimento Feminista causou no paradigma tradicional (Burke, 1992). Estudiosas, já preocupadas com ausência da mulher nessas narrativas, passaram a discutir suas representações e o processo de construção de suas identidades (ora transgredindo, ora engendrando-se ao discurso patriarcal). Assim, a partir das últimas décadas, no que é considerada a segunda onda do feminismo, o

movimento expande as questões sociais e políticas para âmbitos acadêmicos, preocupando-se em desconstruir definições essencialistas da identidade da mulher e teorizando sobre a construção dessa categoria. Com isso, o conceito de gênero tornou-se foco de inúmeros debates e estudos.

As questões identitárias são parte de um processo muito mais ligado a fatores sociais do que naturais, marcado por estímulos e condutas, num prelúdio que se inicia ao nascer e vai modelando os sujeitos ao longo da vida. A categoria de gênero é uma das primeiras variáveis identitárias inscritas nos sujeitos, entretanto, esse conceito se afasta da suposição de uma identidade feminina preexistente, para defender o princípio de que o corpo biológico não é *a priori* definidor de sentimentos e comportamentos, uma vez que, “se o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo, ele só é uma realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade”. (Beauvoir, 1980: 23). Assim, gênero pode ser definido como o “significado social, cultural e psicológico imposto à identidade biológica e sexual” (Showalter, 1989: 2), podendo, portanto, ser tomado como o conjunto de comportamentos adquiridos socialmente pelo sujeito, em oposição ao sexo biológico pré-determinado. Ou seja, através de um complexo sistema social, inscreve-se “o homem na categoria do masculino e a mulher na do feminino. Essas categorias desempenham papéis na sociedade, no contexto do poder patriarcal, moldando realidades e processos de significação”. (Schmidt, 1994: 31). Entretanto, o conceito de gênero não deve ser entendido como mero substituinte para os papéis sociais masculinos e femininos. Tal asserção resultaria em uma análise simplista e redutora. Gênero é um constituinte da identidade do sujeito, portanto é “algo que transcende o mero desempenho de papéis, a ideia é perceber o gênero fazendo parte do sujeito, constituindo-o” (Louro, 2008: 25).

Nesse viés, o entrecruzamento dos estudos de gênero e literatura possibilita refletir sobre a importância e o lugar que personagens femininas ocupam em uma obra literária, trazendo à tona mecanismos culturais e sociais que impõe uma “identidade feminina” à mulher. Como consequência, na medida em que se questiona o discurso hegemônico tradicional, ocorre uma desestabilização dessas categorias.

Na obra *Mal de amores*, as personagens femininas são marcadas pela explosão de sentimentos e ambições, até então mascarados no cotidiano doméstico, e por sua participação em eventos considerados masculinos, como a política e a guerra. Segundo a autora, este é um livro que fala sobre mulheres que estão dispostas a encarar o inusitado como normal. Assim, as personagens de *Mal de amores* são engajadas aos problemas sociais e participam de encontros políticos. Entretanto, estes ainda eram considerados ambientes masculinos, como aponta a narradora (Mastretta, 1997: 30):

Tudo naquela sala cheirava ao mundo dos homens. As poucas mulheres que pontificavam entre eles só faziam isso porque tinham conseguido se parecer a eles no modo de raciocinar e se equivocar. Não porque isso fosse para elas o melhor mundo, mas porque entendiam de um jeito bastante claro que no mundo dos homens só é possível entrar portando-se feito eles.

Por esse motivo, com frequência essas mulheres eram vítimas de preconceito e estigmas. Isso fica em evidência no episódio em que Emília convidou Sol para participar de uma das reuniões e, ao levarem-na para casa, Emília, sua mãe e sua tia foram recebidas com insultos e ofensas (Mastretta, 1997: 92):

sem meias palavras, chamou as irmãs Veytia de imorais e disse que as pessoas que se reuniam com elas aos domingos também eram da mesma laia, e reclamou da filha o que ele considerava um ato de libertinagem que manchava a honra de seu sobrenome e punha em risco sua condição de mulher decente.

As irmãs Veytia constituem uma relação biunívoca, metonímica do comportamento contraditórios característicos de períodos de revolução: o conservadorismo e o liberalismo. De um lado, Milagros, tia de Emília, personagem que acredita que as mulheres deveriam viver sem limitações, lutando por seus desejos. Por isso, jamais aceitou qualquer um dos (muitos) pedidos de casamento, afirmando que nada era mais prazeroso do que a sua liberdade. Com os perigos da revolução e as frequentes invasões que

vitimavam as casas de Puebla, Milagros acaba por aceitar o pedido do poeta Rivadeneira para morarem juntos, mas o faz sem que isso cause alguma mudança na sua postura e no seu comportamento. Do outro lado, Josefa, mãe de Emília, personagem que não demonstra tanta segurança e independência quanto sua irmã e assume predominantemente um comportamento moralista e tradicional. É sob os cuidados dessa dualidade de estímulos que cresceu Emília. Dessa forma, negando naturalismos, o percurso da personagem evidencia como a identidade (especificadamente aqui a feminina) é histórica e socialmente construída.

A heroína do romance de Mastretta luta por suas convicções e se recusa a desistir dos seus desejos, superando as limitações impostas socialmente ao seu sexo. Definida por seu pai como “uma mulher do século XX”, essa personagem evidencia as contradições de modelos identitários considerados essenciais, uma vez que rompe com dogmas e preceitos que colocavam a mulher em um lugar de inferioridade com relação ao homem. Sua identidade é construída por meio de uma pluralidade de vozes, ambíguas e contraditórias, e por uma diversidade de crenças e influências comuns no México do início do século XX, por isso, Emília também é o reflexo da revolução. Em uma conversa sobre o que acontece após a morte, a personagem demonstra essa confusão (Mastretta, 1997: 62):

Minha Tia Milagros diz que a gente se transforma em árvore, Sol García diz que a gente vai para o céu, a senhorita Lagos diz que para o inferno, e na casa do doutor Cuenca eles acham que os espíritos ficam no ar, e vocês dizem ponto final.

Isso gerava discussões frequentes entre os pais de Emília sobre a educação dada à filha: Josefa acreditava estar fazendo de Emília uma “menina esquisita” e Diego defendia que, se a deixasse ser como as outras, seria uma “pobre coitada”. É por isso que, sem consultar seus pais, Emília decide trocar as aulas de violoncelo com o Dr. Cuenca por aulas de medicina e percorre o país medicando e salvando enfermos. Seus conhecimentos e sua coragem eram reconhecidos em cada nova cidade que visitava, conferindo-lhe poder e prestígio e fazendo com que fosse mais admirada do que muitos guerrilheiros

- era Emília quem “limpava a sujeira” que a revolução causava no México. Sua eficiência não a tornava apenas uma heroína para aqueles que necessitavam sua ajuda, mas, sobretudo, para Daniel que, ao mesmo tempo em que a admirava, também sentia uma mistura de inveja e orgulho por algo que jamais se viu capaz de fazer. É assim que Emília evolui ao longo do romance em um processo de busca por satisfação pessoal, sempre levada de forma arrebatadora pelos interesses políticos defendidos já há muito tempo por seus pais e pela paixão sentida por Daniel.

Daniel cresceu aos cuidados de Milagros e na companhia de Emília, e foi o “homem pelo qual [Emília] havia perdido o coração aos seus cinco anos de idade e do qual não pensava em separar-se jamais” (Mastretta, 1997: 300). A relação do casal foi marcada por idas e vindas e longos períodos de afastamento, que não superavam o tamanho da paixão que sentiam um pelo outro. Todavia, esse sentimento não impede que Emília se apaixone por outro homem e, dessa forma, mantenha uma relação bígama. Da mesma forma como os revolucionários lutavam pela liberdade social, almejando o fim da ditadura de Díaz, também lutavam por liberdade de espírito, tentando mudar, não só o quadro político e econômico do México, como também valores morais em vigor na época. No romance, Diego e Milagros são os porta-vozes dessa nova moral que os tempos de revolução pareciam inaugurar, mas é em Emília que ela se concretiza, na representação de uma mulher livre, social e sexualmente.

Emília tem sua primeira experiência sexual aos 17 anos, ao esconder-se de militares com Daniel em um banheiro. Posteriormente, Daniel passa a dormir com frequência na casa dos Sauris, sem que o casal sinta necessidade de formalizar sua relação em um casamento, evento considerado de grande prestígio social. Ao contrário de Emília, que desvencilha-se das normas de gênero, sua amiga Sol representa o êxito do controle moral e social patriarcais sobre os corpos. Para sua família, o casamento é um contrato matrimonial negociável, em que os desejos sexuais devem ser reprimidos e sublimados, conforme as exigências da moral da sociedade. Sua mãe acredita que o casamento é a opção mais honrosa para uma mulher e educa a filha para esse propósito. Ao ser questionada por Milagros sobre a educação dada à filha, a mãe de Sol responde: “Claro que eu expliquei como é que ela deve se portar

com a família de seu esposo. Ela sabe se ajeitar como uma rainha, é elegante e discreta, não fala demais nem pergunta o que não deve” (Mastretta, 1997: 163). Dessa forma, percebe-se que com uma educação dirigida exclusivamente a aspectos relacionados ao âmbito doméstico, além de mecanismos informais de coerção, como a importância em manter uma boa imagem para aceitação na sociedade, o papel de esposa começou a ser cristalizado e esmerilhado. O mesmo acontecia com muitas mulheres: “era preciso portar-se como casada” (Priori, 2009: 110). O desvio de comportamento para o respeito ao pai e posteriormente ao marido fazia parte de um processo para adestrar a sexualidade da mulher.

Esse grupo de personagem composto pelas irmãs Veytia, Sol e Emília representa diferentes respostas femininas diante de uma sociedade ainda regida por uma ordem masculina. Ao incorporar em sua narrativa consciências tão contrárias, oferecendo o protagonismo a uma personagem consciente de suas possibilidades, Mastretta gera uma nova desestabilização do discurso dominante.

### **3. Considerações finais**

A pouca representação da mulher em narrativas historiográficas é fruto de uma longa tradição da cultura ocidental em que o sujeito masculino era hierarquizado em detrimento do feminino. Paralelamente, apresentando-se como uma única tradição e marginalizando quem não se adapta ao sistema, a História da Literatura tem sido “fundamentalmente etnocêntrica e viricêntrica” (Lemaire, 1994: 60). Então, embora as mulheres tivessem escrito brilhantemente ou participado ativamente de movimentos históricos foram excluídas e silenciadas.

Foi com os movimentos do século XX que essa ausência passou a ser questionada, fazendo com que inúmeros pesquisadores e críticos literários resgatassem e lançassem um olhar mais atencioso para essas produções. Ao mesmo tempo, inúmeros escritores sentiram-se motivados a reescreverem fatos históricos através de novas perspectivas, inserindo a mulher, assim como outros grupos minoritários, como sujeitos participativos. Essa mudança pode ser observada em inúmeras obras contemporâneas, assim como no romance analisado.

Se tradicionalmente a historiografia concentrou-se apenas no feito de grandes homens, destinando aos demais um lugar secundário, Ángeles Mastretta, em *Mal de amores*, parece preocupar-se mais em explorar a realidade e as experiências de pessoas comuns (fictícias, porém verossímeis e possíveis), seus dramas e conflitos pessoais, mostrando como a Revolução Mexicana eclodiu em suas vidas. Através da trajetória de Emília, a autora reconstrói esse importante evento, intercalando acontecimentos oficiais e fictícios e integrando a mulher no processo histórico como sujeito. Além disso, vozes tradicionalmente excluídas são resgatadas, trazendo novas representações da figura feminina, emergidas de um contexto conflituoso de mudanças sociais. Assim, *Mal de amores* desestabiliza paradigmas culturais possibilitando um novo olhar para a História.

### **Bibliografia**

- AGUILAR CAMÍN, Héctor e Lorenzo MEYER. *À Sombra da Revolução Mexicana. História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, vol. 1, 1980.
- BURKE, Peter. “As fronteiras instáveis entre história e ficção”. In: *Gêneros de fronteira — cruzamento entre o histórico e o literário*. Tradução: Sandra Vasconcelos. São Paulo: Xamã, 1992.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia*. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed UFRGS, 2002.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: teoria, história, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LEMAIRE, Ria. “Repensando a história literária”. In: Heloisa Buarque de HOLLANDA (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do romance: um ensaio histórico filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; 34: 2009
- MASTRETTA, Ángeles. *Mal de amores*. Tradução: Enric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- MENDIETA ALATORRE, Ángeles. *La mujer en la Revolución mexicana*. México: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1961.
- PONIATOWSKA, Elena. *Las Soldaderas: Women of the Mexican Revolution*. El Paso: Cinco Punto Press, 1999.
- PRADO, Maria Lígia Coelho. *América Latina no século XIX: Tramas, telas e textos*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2004.
- PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades, e mentalidades no Brasil Colônia*. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2009.
- SCHMIDT, Rita. “Da Ginolatria A Genologia: Sobre a Função Teórica e a Prática Feminista”. In: Susana B. FUNCK. (org.). *Trocando Idéias sobre a Mulher e a Literatura*. Florianópolis, 1994.
- SHOWALTER, Elaine. “A crítica feminista no território selvagem”. In: Heloísa Buarque de HOLLANDA. (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- VILLA, Marco Antonio. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Ática, 1993.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 1994.

### **Nota curricular**

Vanessa ZUCCHI. Graduada em Letras pela Universidade de Caxias do Sul, mestre em Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutoranda em Teoria da Literatura da mesma instituição.

### **Contacto**

vanessazucchi@gmail.com



## Releituras de Sá-Carneiro na poesia portuguesa pós-1950

Rafael Santana

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

### Resumo

Partindo da concepção barthesiana de que o intertexto é a impossibilidade de viver fora do texto infinito, este artigo entrecruza ainda as reflexões de Antoine Compagnon, Maurice Blanchot e Philippe Ariès como esteios teóricos de uma leitura que visa a apresentar os ecos da obra poética de Mário de Sá-Carneiro na poesia portuguesa pós-1950. A teatralização da morte, a cissiparidade do *eu*, a busca de uma nova linguagem capaz de estetizar a modernidade emergente do século XX e a inscrição do homoerotismo como *poiesis* são temas obsessivos da produção sá-carneiriana que poetas posteriores retomaram a partir de renovadas perspectivas. Empreendendo uma metamorfose da escritura de Sá-Carneiro a partir de uma nova leitura que se manifesta ela própria no gesto escritural, poetas como Mário Cesariny, Alexandre O'Neill, Fiamha Hasse Pais Brandão e Al Berto revigoraram o sentido da poesia do autor de *Indícios de Oiro* ao estabelecer novas cadeias semânticas para o seu universo literário. É, pois, a evolução dessas novas cadeias semânticas que este texto apresenta cronológica e panoramicamente.

**Palavras chave:** Mário de Sá-Carneiro — Intertextualidade — Poesia moderna — Poesia contemporânea.

### A Revisitation of Sá-Carneiro by Post-1950 Portuguese Poetry

#### Abstract

Building on the Barthesian insight that the intertext is the impossibility of living outside the infinite text, this paper further interweaves the ideas of Antoine Compagnon, Maurice Blanchot and Philippe Ariès as theoretical mainstays of a reading that aims to uncover the echoes of Mário de Sá-Carneiro's poetical works in post-1950 Portuguese poetry. The theatricalization of death, the fragmentation of the self, the quest for a new language towards the aestheticization of the emergent modernity of the 20th Century and the inscription of homo-eroticism as a form of *poiesis* are obsessive themes in Sá-Carneiro's works, themes revisited by subsequent poets from renewed perspectives. Undertaking a metamorphosis of the Sá-Carneirian writing style from a new reading that manifests itself in the writing gesture, poets such as Mário Cesariny, Alexandre O'Neill, Fiamha Hasse Pais Brandão and Al Berto have casted new light on the poetry of the author of *Indícios de Oiro* by establishing fresh semantic links to his literary universe. The aim of this paper is to outline the chronological evolution of these semantic links.

**Key words:** Mário de Sá-Carneiro — Intertextuality — Modern Poetry — Contemporary Poetry.

Receção: 25-03-2014 | Admissão: 20-05-2014 | Publicação: 31-05-2015

SANTANA, Rafael. "Releituras de Sá-Carneiro na poesia portuguesa pós-1950". *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 73-93.

*É bem isto o intertexto: a impossibilidade de viver fora do texto infinito — quer esse texto seja Proust, ou o jornal diário, ou a tela de televisão: o livro faz sentido, o sentido faz a vida.*

BARTHES, 2006: 45

Muito já se falou sobre os caminhos da poesia portuguesa pós-Fernando Pessoa. De *presença* ao Neorealismo, do Surrealismo à *Poesia 61*, da geração de setenta aos *Poetas sem qualidades*, a pergunta de como escrever poesia frente à sombra avassaladora do autor de *Mensagem* não cessa de levantar-se. Se em princípios do século XX Pessoa tentava dissipar a grandeza do vulto camonianos por meio da criação de um Supra-Camões, poeta cuja pretensão artística se inscrevia na formulação de uma poesia que lograsse unir a máxima subjetividade com a máxima objetividade<sup>1</sup> — o que acabou por resultar no projeto heteronímico —, uma das grandes inquietações dos poetas posteriores a Pessoa foi a de como dialogar com a sua poesia para além da simples referência, quer seja em termos de recriação contemplativa, quer seja em termos de corrosão do mito. Sobre este assunto, muita tinta já se gastou, e a ele não pretendo retornar. Aqui, interessa-me sobretudo indagar em que medida a obra de outros artistas de *Orpheu* — esse movimento definidor de uma modernidade estética que se alastrou em diversas variantes até ao crepúsculo de *Poesia 61*<sup>2</sup> — influenciou direta ou indiretamente a construção de novos projetos poéticos quer no que concerne ao diálogo interartes, quer no que tange à releitura da própria poesia. Neste sentido, poder-se-ia dizer que um poeta-pintor como Al-

---

1. Para Fernando Pessoa, o verdadeiro artista seria aquele que soubesse unir a máxima subjetividade (faculdade intelectual) com a máxima objetividade (sensação apreendida através do ambiente externo).

2. A esse respeito, diz Fernando Martinho (2005: 5): “Nos anos 60, em plena situação tardo-modernista, vamos assistir à emergência de movimentos atraídos pela ruptura vanguardista. O primeiro manifesta-se logo no início da década, com a publicação em Faro, no Sul de Portugal, de um conjunto de cinco *plaquettes*, de Casimiro de Brito, Fíama Hasse Pais Brandão, Gastão Cruz, Luíza Neto Jorge e Maria Teresa Horta, sob o título de *Poesia 61*. Relativamente ao segundo destes movimentos enquadráveis no que, a nível internacional, se chamou a neovanguarda, para a distinguir das vanguardas históricas do princípio do século, a tradição crítica adoptou, para a sua designação, o título de uma publicação de que saíram dois números em 1964 e 1966, *Poesia Experimental*, destacando-se no movimento E.M. de Melo e Castro (1932), Ana Hatherly (1929) e, um pouco mais tarde, Alberto Pimenta (1937)”.

mada Negreiros ofereceria abundante material de reflexão para artistas como Mário Cesariny e Herberto Helder, cada um, a seu modo, interessado pelas relações entre literatura e artes plásticas.

Mas venho discorrer sobre Mário de Sá-Carneiro e sobre os ecos da sua obra na poesia portuguesa pós-1950. Por outras palavras, quero aduzir como poetas tão diferentes como Mário Cesariny, Alexandre O'Neill, Fiama Hasse Pais Brandão e Al Berto releem o autor de *Indícios de Ouro* a partir: 1) da performance de um artista que converteu a sua própria morte num espetáculo teatral; 2) da atitude de um poeta que exacerbou a consciência do dilaceramento do *eu* sem alcançar a completa alteridade do *outro*; 3) do projeto poético de um escritor que buscou uma linguagem que desse conta de estetizar a modernidade emergente do século XX; 4) de uma escrita que releu a homossexualidade pelo viés da violência simbólica de habitar um corpo inadequado.

Em *O Modernismo em Mário de Sá-Carneiro*, Fernando Cabral Martins sinaliza que a morte *sui generis* deste artista de *Orpheu* propiciou o surgimento de toda uma tradição de leitura que tende a destacar excessivamente a biografia do homem público e a obliterar a autonomia da sua obra. Com efeito, muito se escreveu sobre um ritual de morte que se ia anunciando gradativamente, à medida que Sá-Carneiro publicava os seus textos, e algumas leituras críticas (Figueiredo 1983) chegaram mesmo a ponto de reduzir os personagens romanescos criados pela pena do Esfinge Gorda a meros desdobramentos de um autor-suicida que transpunha para as suas criaturas de papel a sua inadequação ao mundo e à existência. Por um lado, se bem é verdade que certas leituras psicologistas (Régio 1980) conferiram demasiada atenção ao Sá-Carneiro biográfico, por outro, cabe acentuar que determinados elementos da biografia do autor de *A Confissão de Lúcio* são mais do que evidentes na sua obra. Se leituras houve (Figueiredo 1983, Régio 1980) que empobreceram o texto frente ao mito do artista-suicida, outras leituras (Cesariny, O'Neill, Fiama Hasse Pais Brandão ou Al Berto) souberam contudo partir da inegável teatralidade da morte de Sá-Carneiro para adentrar mais densamente o universo dos seus textos. Assim o foi, em especial após a voga do Surrealismo e da poesia de Mário Cesariny.

Desde o surgimento de *presença*, Mário de Sá-Carneiro tornou-se sinónimo de *escritor de extrema personalidade*. Em *Literatura Viva*, texto-manifesto

do chamado segundo modernismo português, José Régio condena “a falta de originalidade e a falta de sinceridade” nos artistas, postulando o seu discurso num tom assertivamente conclusivo: “Eis como tudo se reduz a pouco: Literatura viva é aquela em que o artista insuflou a sua própria vida, e que por isso mesmo passa a viver de vida própria” (Régio, 1977: 17). Entendendo que aquilo que diferencia um artista dos demais, ou seja, dos homens comuns (artistas ou não), é precisamente a singularidade da sua personalidade, José Régio entrelaça vida e obra num só amálgama, por compreender o ato de escrita como a expressão autêntica e sincera de um sujeito original. Ainda que os escritores de *presença* tenham exacerbado a consciência de que o ser humano é portador de um mistério, vale dizer, de um abismo insondável, todo o seu esforço de linguagem acabou por converter-se na inócua tentativa de retorno à unidade e à integridade do sujeito, numa atitude oposta à do Modernismo de *Orpheu*. Daí que Eduardo Lourenço tenha intitulado o seu ensaio já clássico de *Presença ou a Contrarrevolução do Modernismo Português*, sinalizando que esse movimento psicologista implica simultaneamente uma *reflexão sobre o Modernismo* e uma *refração do Modernismo* (Lourenço, 2003: 149).

Refletindo sobre as correntes literárias do seu tempo, José Régio elege Sá-Carneiro como Mestre de toda a moderna poesia portuguesa, dizendo: “São estas [*Orpheu*, *Portugal Futurista*, *Contemporânea*, *Athens*] em que melhor ou pior se tem afirmado o Modernismo português. E é nelas também que nos aparece o nome do Mestre — Mário de Sá-Carneiro” (Régio, 1941: 87). Para Régio, Sá-Carneiro representaria a personalidade mais autêntica e original da Geração de *Orpheu*, chegando mesmo a superar o gênio inigualável de Fernando Pessoa, a quem o autor de *O Jogo da Cabra Cega* por vezes condenava o excesso de outridade. Não sendo nem o *eu* nem o *outro*, ou melhor, sendo *qualquer coisa de intermédio*, Mário de Sá-Carneiro, consoante as palavras de José Régio, “se distancia de todos os imitadores e simuladores — dando à sua lição a força e a grandeza da sinceridade” (*Ibidem*: 89).

Embora Régio tenha lido Sá-Carneiro — numa postura comum à da crítica sua contemporânea — pelo viés da psicologia, essa figura ilustre do movimento presencista foi capaz de atentar para o profundo caráter humano da escritura do autor de *Dispersão*, considerando-o “o maior intérprete da melancolia moderna e um dos grandes poetas portugueses de qualquer tempo”

(Régio, 1941: 115). Côncio de que a obra de Sá-Carneiro era demasiado complexa e assaz recente para se fazer compreender de outro modo que não o possível na década de 1930, Régio soube no entanto ser lúcido o bastante, ao afirmar que “Para em verdade ser reconhecido pelo que é — o poeta verdadeiramente genial da sua geração, e um dos casos mais apaixonadamente interessantes da poesia portuguesa — Mário de Sá-Carneiro terá de esperar pelo Futuro” (*Ibidem*: 90). Com esse dizer, reescrevia Régio o verso emblemático do poema *Carranguejola* — “De aqui a vinte anos a minha literatura talvez se entenda” (Sá-Carneiro, 1995: 126) —, repetindo, com Sá-Carneiro, que a sua obra ainda oferecia todo um universo a desvendar. Dentro dos limites culturais possíveis em *presença*, José Régio destacava a personalidade do Mário de Sá-Carneiro artista, abrindo caminho para que as gerações futuras dessem continuidade ao seu trabalho inaugural. Sem Régio e os *presencistas*, a quem coube inclusive a publicação póstuma de *Indícios de Oiro*, talvez o nome de Sá-Carneiro não tivesse o mesmo significado para poetas posteriores como, por exemplo, Mário Cesariny, que releu, ultrapassou e esgarçou o discurso de *presença*.

Em fins da década de 1930 e início da década de 1940, erige-se em Portugal o Neorrealismo, movimento literário avesso a Sá-Carneiro e à sua obra. Se o Neorrealismo *tout court* compreendia a poesia a partir das suas relações com o real histórico, enxergando-a como veículo comprometido com um ideal libertário e desalienante, diga-se, como discurso de resistência contra uma política reificadora e como meio de conscientização das classes operárias e das grandes massas assoladas pela pobreza, o requintadíssimo universo aristocrático da literatura sá-carneiriana realmente não podia ser tomado como modelo tutelar. Não obstante os neorrealistas reconhecessem o talento artístico de Sá-Carneiro, nem a poesia nem a prosa do autor de *Céu em Fogo* lhes servia como discurso de referência, por não estarem declaradamente vinculadas a uma proposta de engajamento e de combate sociais. E é somente na década seguinte, com o advento do Surrealismo tardio em Portugal<sup>3</sup>, que a obra de Sá-Carneiro se converte outra vez num lugar de referência. Em 1947, Má-

3. Em termos históricos, o Surrealismo tem o seu marco em 1924, quando André Breton, juntamente com outros artistas, publica o *Manifesto Surrealista* na França. Em Portugal, o Surrealismo (também em termos históricos) tem início em 1947, com a constituição do Grupo

rio Cesariny, no contexto de uma viagem que realizava em Paris, decidiu celebrar aquele poeta conterrâneo a quem tanto admirava, escrevendo este belíssimo poema em sua homenagem:

hoje, dia de todos os demónios  
irei ao cemitério onde repousa Sá-Carneiro  
a gente às vezes esquece a dor dos outros  
o trabalho dos outros o coval  
dos outros  
ora este foi dos tais a quem não deram passaporte  
de forma que embarcou clandestino  
não tinha política tinha física  
mas nem assim o passaram  
e quando a coisa estava a ir a mais  
tzzt... uma poção de estriçnina  
deu-lhe a moleza foi dormir  
preferiu umas dores no lado esquerdo da alma  
uns disparates com as pernas na hora apaziguadora  
herói à sua maneira recusou-se  
a beber o pátrio mijo  
deu a mão ao Antero, foi-se, e pronto,  
desembarcou como tinha embarcado  
Sem Jeito Para o Negócio

Cesariny, 2007: 34.

Com efeito, não podia ser outra a ambiência espacial que deu origem a este poema. Paris, cidade que Sá-Carneiro cantou tão apaixonadamente na sua obra através de um discurso sensacionista em que o sujeito lírico declara o desejo de ser femininamente penetrado pelo espaço urbano — “Paris, meu lobo

---

Surrealista Português. Daí o fato de alguns críticos utilizarem a expressão “Surrealismo-tardio” para se referirem às manifestações extemporâneas do Surrealismo em Portugal. Com fins de facilitação cronológica, discorrerei sobre o Surrealismo português como um movimento da década de 1950, já que o seu início historicamente datado ocorre no final da década de 40.

e amigo / Quisera dormir contigo / Ser todo a tua mulher” (Sá-Carneiro, 1995: 107) —, foi sempre o território da sua eleição e o lugar onde, afinal, decidiu gozar em intensidade a sua breve juventude, precocemente autoceifada. Grande admirador e exímio leitor de Sá-Carneiro, Mário Cesariny soube partir da poesia do autor de *Indícios de Ouro* para estabelecer uma leitura que conjuga livremente a vida e a obra do artista, sem jungir-se contudo apenas ao elemento biográfico ou à materialidade do significante.

Se, no poema *Dispersão*, Mário de Sá-Carneiro (1995: 61) afirma já não ter domingos, “Porque um domingo é família, / É bem-estar, é singeleza” e aqueles que “[...] olham a beleza / Não têm bem-estar nem família”, Mário Cesariny (2007: 34), ainda mais radicalmente, diz decidir visitar o túmulo do Esfinge Gorda num domingo, “dia de todos os demónios”; se Sá-Carneiro, no contexto antiburguês da sua obra, atenta contra a sacralidade do domingo — dia de missa e de reunião familiar — para erigir a beleza (a arte) como instância absoluta, Mário Cesariny, igualmente iconoclasta em relação à sacralidade dos valores burgueses, converte o dia de todos os santos em “dia de todos os demónios” (*Ibidem*), por meio de um discurso contraideológico e contraoficial; se Sá-Carneiro (1995: 67) questiona o seu lugar entre os homens, perguntando-se: “Serei um emigrado doutro mundo?”, Mário Cesariny (2007: 34) termina por chamá-lo clandestino, dos “tais a quem não deram passaporte”; se Sá-Carneiro, ao fim dos 25 anos, suicida-se ingerindo cinco frascos de arseniato de estricnina, Mário Cesariny, tempos mais tarde, logra distanciar-se da fatalidade do meramente biográfico para reler a morte do Esfinge Gorda na esteira dos muitos suicídios de artistas portugueses desde o século XIX, interpretando o seu forçado falecimento como a continuação de todo um “ciclo de depressão” (Lourenço, 1990: 9) iniciado em oitocentos. Para Cesariny, o suicídio de Sá-Carneiro representa não a mera desistência de um sujeito abúlico, mas sim a recusa proposital de existir num mundo de falsos valores; a recusa de “beber o pátrio mijo” (Cesariny, 2007: 34):

O que saudámos em Mário de Sá-Carneiro não é, de modo algum, a “dispersão do ser”, [...] mas sim a recusa de ser, este, aquele, aquilo, isto ou aqueloutro (“eu não sou eu nem outro”, diz o poeta) que leva à descoberta de associações cinéticas tão prodigiosas como as do poema “Rodopio” (Cesariny, 1972: 263).

Investindo contra o público *lepidóptero*, diga-se, contra as criaturas medianas e sem quaisquer complicações de ordem psicológica, Mário de Sá-Carneiro cria na sua literatura um mundo às avessas, um mundo em metamorfose, onde o onirismo e a abstração pareceriam promover uma espécie de demolição do corpo social aceite e propor, quiçá alegoricamente, a gestação de uma nova sociedade, sustentada sobre outros alicerces. Este modo outro de ler o mundo parece ser o que de pronto atraiu o olhar de Cesariny para a obra de Sá-Carneiro, artista a quem a crítica tem considerado um precursor do Surrealismo em Portugal<sup>4</sup>. Em termos históricos, Sá-Carneiro suicida-se oito anos antes do surgimento do Surrealismo de Breton. Todavia, a valorização do sonho e das paisagens abstratas, a negação do real quotidiano em prol da imaginação sem fronteiras, a mistura inusitada de cores e a união atípica e algo mágica dos vocábulos permitem ler na sua obra traços daquilo que, anos mais tarde, André Breton definirá como os principais postulados do Surrealismo.

Decerto que Sá-Carneiro não foi um surrealista, e não cabe colar, em qualquer artista que seja, um rótulo que lhe é posterior. Contudo, é possível dizer que o mundo às avessas que ele cria na sua literatura está muito próximo do universo que o Surrealismo — esse movimento especialmente centrado na força do sonho — privilegia no conjunto das suas artes. Segundo Natália Correia (1985: 100-101), “O mundo às avessas é mais um dos explosivos que o surrealismo utiliza na sua permanente insurreição contra a lógica”, pois “é preciso inverter para reconstruir”. Ora, Mário Cesariny, arguto leitor de Sá-Carneiro, e igualmente avesso ao mundo *ideo-lógico*, aos *pré-conceitos* e às ideias já feitas e cristalizadas, busca revitalizar o social não pela denúncia realista e visivelmente engajada a uma causa política, mas sim por uma escritura que, apostando no sonho e na insubmissão ao universo quotidiano como forma de repensar o mundo, o denuncia de outra forma. Ciente do forte poder da imaginação, Cesariny investe, através da poesia, na renovação das consciências individuais, por saber que é preciso modificar primeiro o homem, para que ele seja capaz de transformar coletivamente o mundo que o cerca:

---

4. Sobre isso, veja-se *O modernismo em Mário de Sá-Carneiro*, de Fernando Cabral Martins (1997: 38-40).

Só a imaginação transforma. Só a imaginação transforma. É a imaginação o livre exercício do espírito que servindo-se de um ou mais aspectos do “real” passa lenta ou rapidamente ao extremo limite deste, para alcançar, pouco importa em que margens, o objeto real de um irreal conquistado no espírito (Cesariny, 1966: 85).

O irreal conquistado no espírito é, pois, o elemento capaz de fazer com que o indivíduo enxergue o mundo de outro modo, com que o reinterprete à sua maneira, lançando para ele um olhar crítico que não passa pela lógica estritamente racional de uma herança positivista, mas pela livre imaginação criativa e recriadora de mundos alternativos:

[...]

Contudo e já agora penso  
que os gatos são os únicos burgueses  
com quem é possível pactuar —  
vêm com tal desprezo esta sociedade capitalista!  
Servem-se dela, mas do alto, desdenhando-a...  
Não, a probabilidade do dinheiro ainda não estragou inteiramente o gato  
Mas de gato para cima — nem pensar nisso é bom!

[...]

Com certa espécie de solidariedade  
lembro-me de ti, Mário de Sá-Carneiro,  
Poeta-gato-branco à janela de muitos prédios altos.  
Lembro-me de ti, ora pois, para saudar-te,  
para dizer bravo e bravo, isso mesmo, tal qual!  
Fizeste bem, viva Mário! antes a morte que isto,  
a laçar um golpe de asa e a estatelar-se todo cá em baixo  
(viva, principalmente, o que não chegaste a saber, mas isso é já outra história...)

Cesariny, 2007: 51-52.

Animais de vida noturna e suspeita, portadores de um mistério por vezes associado ao demoníaco, os gatos representam inversamente, para Cesariny, uma espécie de alegoria dos únicos burgueses com quem é possível pactuar.



Empreendendo um processo de colagem, Alexandre O'Neill atrela o discurso de Sá de Miranda ao de Mário de Sá-Carneiro, por entender a crise do sujeito como um processo que se inicia desde o surgimento do mundo moderno, ou melhor, desde a modernidade do século XVI, em que um novo horizonte, até então desconhecido, despontava aos olhos dos homens, desestabilizando as suas antigas bases. Se Sá de Miranda exprime a ideia da cisão do *eu* através de versos como "Comigo me desavim"/ [...] Não posso ficar comigo / Nem posso fugir de mim", Sá-Carneiro (1995: 82) expressa a noção da crise de identidade por meio destes versos que já se tornaram célebres: "Eu não sou eu nem o outro / Sou qualquer coisa de intermédio". Ora, desavir-se consigo mesmo ou sentir-se como qualquer coisa de intermédio apontam igualmente para a crise do *eu* uno. Claro está que o tempo histórico de Sá de Miranda compreende a ideia da crise do sujeito como uma espécie de nostalgia da unidade *individualmente perdida* e o tempo de Sá-Carneiro entende a fragmentação do *eu* como um *fenômeno inerente à condição humana*. Contudo, aquilo que no contexto da literatura portuguesa se mostra como explosão de alteridade após o surgimento da poesia de Fernando Pessoa já se apresentava em processo embrionário quatro séculos antes. Não por acaso Alexandre O'Neill cria o *design* gráfico do seu poema intercalando os versos de Sá de Miranda com os de Mário de Sá-Carneiro numa posição estrategicamente intermédia, sinalizando deste modo os discursos de dois sujeitos em crise, a meio caminho entre a unidade do *eu* e a alteridade do *outro*.

Até aqui, destaquei a releitura dos temas da teatralização da morte e da crise do sujeito na poesia portuguesa pós-1950. Esses temas são mais ou menos evidentes em Sá-Carneiro, sendo recuperados de forma obsessiva ao longo de toda a sua obra. Se o Surrealismo se interessou pela escritura sá-carneiriana por aquilo que ela apresenta de provocação aristocrática ao mundo burguês — utilitarista, puritano e racional —, como pensar no interesse dos poetas de *Poesia 61* pela literatura de Sá-Carneiro? Sabemos que *Poesia 61* surge no contexto histórico do advento do estruturalismo nos estudos linguísticos e literários, levantando questões relativas à independência da linguagem, à autorreferencialidade dos textos e à potência genésica das palavras. Neste sentido, os poetas portugueses de sessenta muito se voltaram para uma reflexão ética sobre a linguagem, o que significa dizer que se buscava uma estética que desse

conta de escrever e de entender o poema como um construto de palavras. Fiamma Hasse Pais Brandão, cuja arte poética pode ser resumida em “Água significa ave” (Brandão, 2006: 15), verso que aponta para as inesgotáveis possibilidades da linguagem figurada e para a densidade da metáfora concentrada, escreve este breve poema em explícito diálogo com Mário de Sá-Carneiro, repensando a ética e a estética da poesia:

FIM DE MANICURE

A voz destas palavras ondula.  
Vejo o plano da página por ilusão  
superficial. Um artifício sem  
repouso. O fim que ainda espera  
uma forma. O ciclorama entre  
as páginas da leitura e o vácuo.

Brandão, 2006: 461.

Em busca de uma reflexão sobre a linguagem, Fiamma Hasse Pais Brandão tece a sua leitura de *Manucure* a partir da composição de um outro poema, entendendo o texto de Sá-Carneiro como um artifício de linguagem, como “o fim que ainda espera uma forma” (*Ibidem*). Com efeito, *Manucure* é o poema em que Sá-Carneiro ultrapassa mais radicalmente os limites da modernidade finissecular, alcançando um discurso de tonalidade gritante e vanguardista. E não foi por acaso, sem antes muito refletir sobre o que seria uma estética que desse conta de escrever a vanguarda em poesia, que o autor de *Indícios de Ouro* compôs o seu *Manucure*.

Já se tornou um lugar-comum o alerta de Fernando Pessoa, quando afirma que *Manucure* foi escrito com a intenção de *blague*. Todavia, a grande verdade é que Sá-Carneiro — que em princípio dizia não se considerar um poeta, mas apenas um prosador — viu-se cada vez mais seduzido pela poesia e por suas relações com o mundo, chegando até mesmo a teorizar sobre elas. Em *Asas*, conto que integra o conjunto de *Céu em Fogo*, Sá-Carneiro desenvolve uma teoria da poesia moderna por meio de um texto ficcional. Neste conto cujo título sugere algo de tão leve e de tão etéreo como o vento, um narrador em primeira pessoa isenta-se de narrar a sua história em prol da his-

tória de um outro, apresentando-nos a personagem de Petrus Ivanowich Zagoriansky, poeta russo — mais um artista refinado da coleção sá-carneiriana — que almeja lograr a construção de versos perfeitos, *sobre os quais a gravidade não tenha ação*. Trata-se de um texto que promove toda uma reflexão sobre a arte, em especial a literatura, e, para o caso, a arte e a literatura modernas, inscritas nas correntes cosmopolitas e contemporâneas de Sá-Carneiro. Datado de outubro de 1914, mas tendo sido publicado em pequenos fragmentos desde janeiro de 1913, o conto *Asas* é certamente um ensaio em prosa, é o desenvolvimento da teoria poética que daria origem aos poemas mais significativos de Sá-Carneiro, que integram os conjuntos *Dispersão*, *Indícios de Ouro* e *Últimos Poemas*. Em *Asas*, o poeta Zagoriansky está em busca de uma arte fluida:

— Uma arte fluida, meu amigo, uma arte gasosa... Melhor, meu amigo, melhor — gritava-me Zagoriansky no seu gabinete de trabalho, aonde pela primeira vez me recebia — *uma arte sobre a qual a gravidade não tenha ação!*... Os meus poemas... os meus poemas... Mas ignora ainda! Coisa alguma prenderá os meus poemas... Quero que oscilem no ar, livres, entregolfados — transparentes a toda a luz, a todos os corpos — sutis, imponderáveis... E hei-de vencer!... Não atingi a Perfeição, por enquanto... Bem sei, restam escórias nos meus versos... Por isso a gravidade ainda atua sobre eles... Mas em breve... em breve... ah!... (Sá-Carneiro, 1995: 490, grifos do autor).

Repare-se no uso do vocábulo *escórias* para definir o não alcance da perfeição poética. No fundo e na superfície, Sá-Carneiro já refletia sobre a estética do poema desde 1913, quando de fato começou a escrever poesia mais seriamente. A busca do ouro absoluto é uma constante da sua obra poética, e não é por acaso que o escritor pretendia reunir, sob o título de *Indícios de Ouro* (conjunto publicado postumamente por iniciativa dos presencistas), alguns dos poemas que publicou, em 1915, no primeiro número de *Orpheu*. Sabemos que as escórias são os resíduos que se formam aquando da fusão dos metais, e *Indícios de Ouro* é um título metafórico, que aponta a um só tempo para a busca incompleta e para o logro parcial do metal lavrado. Fundindo palavra com

palavra, Sá-Carneiro promove a união dos seus metais-metáfora no texto, visando a alcançar o máximo grau de abstração através da poesia. Buscando “obter a Perfeição — ‘esse fluido’” (Sá-Carneiro, 1995: 490), Zagoriansky quer plasmar uma arte gasosa compondo poemas em que as palavras estão tão milimetricamente encaixadas, e formando um conjunto tão harmônico, que a introdução de qualquer outro elemento faria desmoronar todo o construto do texto.

Na busca de escrever poesia com *ideias*, com *sons*, com *sugestões de ideias* e com *intervalos*, Zagoriansky intenta estetizar o volátil por meio da formulação de uma *poética do ar*, que propaga a ânsia de reproduzir o acelerado movimento do mundo moderno através de palavras leves e céleres. Ao fim e ao cabo, o poeta russo ficcional repensa a ética e a estética da poesia, na busca de poemas que lograssem inscrever simultaneamente a intensidade da vida moderna e o olhar inebriado do indivíduo que transita, em vertigem, pela cidade caótica e sedutora, lançando-se em meio a multidões, cafés, bulevares, *music halls*, fábricas titânicas, automóveis velozes e notícias de última hora, rapidamente divulgadas em todos os meios de comunicação. É esta modernidade do movimento que o poeta Zagoriansky quer inscrever em poesia, deparando-se não raro com a imperfeição, com o intervalo, com o vácuo da escrita.

Desde a primeira página do texto, o poeta russo é apresentado como um ser *vago*, *litúrgico* e *ungido pelo mistério*. Inebriado por ele, o narrador do conto torna-se num grande amigo do poeta e da sua família, com quem goza as horas de lazer. Anos se passam, e Zagoriansky continua a polir os seus versos, cuja perfeição nunca é atingida. Um dia, inesperadamente, o poeta afirma ter enfim concluído a sua obra, sobre a qual a gravidade já não atuava mais. Para a surpresa do narrador — que almejava ler aquela que seria a escritura mais original e genial do mundo —, o caderno do poeta encontrava-se praticamente vazio, restando dela apenas um curto trecho introdutório.

Em *A Parte do Fogo*, Maurice Blanchot (1997: 292) discorre sobre a literatura e o direito à morte, fazendo-nos perceber que o literário “se edifica sobre suas ruínas”. Refletindo oximoricamente sobre a escrita e o lugar do vazio, o teórico assinala que o nada da escrita é inusitadamente o lugar onde “tudo começa a existir: grande prodígio” (Ibidem).

O escritor que pretende se interessar apenas pela maneira como a obra é feita vê seu interesse afundar no mundo, perder-se na história inteira; pois a obra se faz também fora dele, e todo o rigor que depositou na consciência de suas operações meditadas, de sua retórica refletida, é logo absorvido no jogo de uma contingência viva que ele não é capaz de dominar ou mesmo perceber. Todavia, sua experiência não é nula: escrevendo, ele próprio se experimentou como um nada no trabalho e, depois de ter escrito, faz a experiência de sua obra como algo que desaparece. A obra desaparece, mas o fato de desaparecer se mantém, aparece como essencial, como o movimento que permite à obra realizar-se entrando no curso da história, realizar-se desaparecendo. Nessa experiência, a real meta do escritor não é mais a obra efêmera, mas, além da obra, em que parecem se unir o indivíduo que escreve, poder de negação criador, e a obra em movimento, com a qual se afirma esse poder de negação e superação (Blanchot, 1997: 297-298, grifos meus).

O estágio de perfeição atingido pelo poeta russo criado por Sá-Carneiro coincide com o desaparecimento da sua obra e com a intensificação da sua loucura (mortes por metáfora). Em outros termos, é a morte, o vazio das palavras, que as torna paradoxalmente plenas de sentido, porque o “vazio é seu próprio sentido” (Blanchot, 1997: 300). Consciente de que a linguagem literária é feita de inquietudes, Blanchot (1997: 312) chega à conclusão de que “Somente a morte me permite agarrar o que quero alcançar; nas palavras, ela é a única possibilidade de seus sentidos. Sem a morte, tudo desmoronaria no absurdo e no nada”. E é precisamente com a morte que a obra do poeta Zagoriansky se realiza desaparecendo.

Manifestando sinais de loucura e de violência intensas (morte lenta de quem se autoconsome), Zagoriansky é internado num sanatório, assinalando o conto *Asas* uma morte artístico-simbólica, conquistada por meio da perda da razão: a perfeição que o poeta supostamente atingira se inscreve na consciência da falha, no desaparecimento da obra, no alcance da loucura. Com efeito, a loucura em Sá-Carneiro não deve ser entendida como o oposto do racional ou como a mera negação do mundo cientificista, mas sim como a conquista da própria arte, uma vez que, para ele, somente os grandes artistas

são os detentores da capacidade de ascender a vida em apoteose, logrando o triunfo de ungir a sua existência com o belo, que estaria para fora dos limites do senso comum.

Na sua releitura de *Manucure*, Fiana Brandão (1989: 461) acentua a perscrutação do “fim que busca uma forma”, o que significa dizer que a autora de *Morfismos* enxerga no texto de Sá-Carneiro um trabalho de depuração da linguagem, de depuração poética. O movimento ondulatório que o artista modernista promove por meio das palavras em determinadas partes do seu poema afigura-se um ciclorama aos olhos da poeta contemporânea, que, ao mirarem a superfície da página, encontram-se com o artifício da escritura, com o construto dos vocábulos, com a concavidade do vácuo entre o texto e a ilusão gráfica que as palavras grafadas em forma de ondas necessariamente provocam. É, pois, como um escritor que refletiu sobre o fenômeno poético e que buscou formular uma linguagem que desse conta de estetizar a modernidade emergente do início do século XX que Fiana Hasse Pais Brandão, no contexto de *Poesia 61*, parece reler a obra sá-carneiriana.

Se, até aqui, apresentei releituras poéticas que citam diretamente o nome de Mário de Sá-Carneiro, encerrarei este texto com a análise de um poema em prosa de Al Berto que parece dialogar indiretamente com o homoerotismo sá-carneiriano. Na obra de Sá-Carneiro, seja ela em poesia ou em prosa, o tema da homossexualidade é explorado a partir da perspectiva da não aceitação, isto é, de um certo incômodo de habitar um corpo que não condiz com a condição femininamente psicosssexual do *eu*. Em *A Confissão de Lúcio*, por exemplo, Ricardo de Loureiro logra despojar-se do seu “corpo dobrado”, do seu “rosto contorcido” mediante a criação de um duplo feminino de si próprio — Marta —, alcançando finalmente aquilo que tanto desejava: “ser belo, esplendidamente belo” (Sá-Carneiro, 1995: 215). Em Sá-Carneiro, o homoerotismo masculino é sempre vivenciado por interposta pessoa, ou melhor, pela mediação psicológica da figura feminina; assim o é na novela *A Confissão de Lúcio*; assim no conto *Ressurreição*. Em outras palavras, é sempre a mulher, ousada e fálica, aquela que possibilita a concretização das relações homossexuais entre os personagens masculinos de Sá-Carneiro, figuras que se sentem, muitas delas, inadequadas aos seus próprios corpos, pesando-lhes sobremaneira a obrigação de assumir um comportamento viril, espécie de vio-

lência simbólica contra a sua hipersensível condição psicológica. E repare-se que Sá-Carneiro parece escrever o homoerotismo masculino nesta mesma clave no universo da sua poesia:

FEMININA

Eu queria ser mulher pra me poder estender  
 Ao lado dos meus amigos, nas *banquettes* dos cafés.  
 Eu queria ser mulher para poder estender  
 Pó de arroz pelo meu rosto, diante de todos, nos cafés.  
 Eu queria ser mulher pra não ter que pensar na vida  
 E conhecer muitos velhos a quem pedisse dinheiro —  
 Eu queria ser mulher para passar o dia inteiro  
 A falar de modas e a fazer “potins” — muito entretida.  
 Eu queria ser mulher para mexer nos meus seios  
 E aguçá-los ao espelho, antes de me deitar —  
 Eu queria ser mulher para que me fossem bem estes enleios,  
 Que num homem, francamente, não se podem desculpar.  
 Eu queria ser mulher para ter muitos amantes  
 E enganá-los a todos — mesmo ao predilecto —  
 Como eu gostava de enganar o meu amante loiro, o mais esbelto,  
 Com um rapaz gordo e feio, de modos extravagantes...  
 Eu queria ser mulher para excitar quem me olhasse,  
 Eu queria ser mulher para me poder recusar...

Sá-Carneiro, 1995: 148.

Escrito em princípios de 1916, pouco antes, portanto, do suicídio de Sá-Carneiro, este poema resume em breves linhas o perfil e a postura das mais significativas figuras femininas da sua obra, além de evidenciar, no campo do universo masculino, o desejo da experimentação de uma sexualidade mais complexa (*Eu queria ser mulher para que me fossem bem estes enleios, / Que num homem, francamente, não se podem desculpar*) e mais perversa (*Eu queria ser mulher para mexer nos meus seios / E aguçá-los ao espelho, antes de me deitar*), que aliviaria em quem a vivenciasse o descompromisso com a vida utilitária (*Eu queria ser mulher pra não ter que pensar na vida / E conhecer muitos velhos*

*a quem pedisse dinheiro*), permitindo-lhe a exploração de um gozo do supérfluo, do luxo, da licenciosidade, que, no conjunto da escrita sá-carneiriana, só seria possível mediante uma espécie de metamorfose do corpo do homem em corpo de mulher ou, de outro modo, pela interposição imaginária da figura feminina entre aqueles que a desejam.

No que concerne a Al Berto, cabe frisar que o poeta pertence a uma geração que manifesta um gosto acentuado pelos discursos poético-narrativos longos e pela frase de tonalidade melancólica e confessional<sup>5</sup>. Se Mário de Sá-Carneiro, como diz Fernando Cabral Martins, apresenta na sua poesia temas iconoclastas e vanguardistas sem abolir a sintaxe do verso, o tempo de Al Berto é já outro, no qual a releitura ou o trabalho da citação se manifestam como recriação subversiva e não como referência passiva ao modelo. Com isto, não quero dizer que períodos anteriores à década de 1970 se tivessem utilizado da citação para reproduzir o modelo retomado na sua integridade. Como nos ensina Antoine Compagnon (2007), o próprio trabalho da citação aponta justamente para a impossibilidade da reprodução integral do referente, pois citar é sempre reler e recriar. O que quero dizer é que a poesia portuguesa posterior à década de 70 costuma retomar os textos da tradição para desconstruí-los, assumindo a um só tempo uma postura de reverência e de irreverência para com os discursos do passado. Como assinalei anteriormente, Al Berto não faz uma citação direta a Sá-Carneiro, mas as reflexões sobre a homossexualidade promovidas pelo autor de *Feminina* parecem pulsar em rasura neste seu poema em prosa:

---

5. Em *O Mosaico Fluido: Modernidade e Pós-modernidade na Poesia Portuguesa mais Recente*, Fernando Pinto do Amaral (1991) afirma que o discurso confessional é uma das linhas mestras da poesia de Al Berto. Ressalte-se contudo que esse confessionalismo em nada se assemelha ao do *eu* romântico, cuja palavra seria a expressão autêntica de um estado interior. O confessionalismo de Al Berto remarca, pelo contrário, a consciência inevitável da alteridade.

Ontem à noite vesti-me de mulher pela primeira vez. comi coisas delicadas, doçarias que melhor convinham à minha nova identidade. assemelhava-me a uma asa de pássaro quebrando de solidão. vivia em Barcelona nessa altura. prendi os cabelos com fitas vermelhas. caçava marinheiros. fumava ganzas com gestos incertos. tentava ser feliz. os dedos afogados na sensualidade da esfuziante lingerie. experimentei minha voz arranhada de velha Marlène. cambaleei. as avenidas encheram-se de piões agudos. piões que só eu por trás da cara pintada conseguia ouvir. depois arranquei a peruca loura torci os saltos dos sapatos. rasguei o vestido negro confeccionado com restos duma cortina ao som dum bolero. Joguei-o às sujas águas do porto. amanhecia (Al Berto, 2000: 54).

O estado feminino de travestimento leva o sujeito lírico a alimentar-se de coisas delicadas, que se assemelham à sua nova condição identitária. Se o eu lírico sá-carneiriano expressa o desejo de ser mulher para poder aguçar os seios antes de se deitar — atitude que denota o prazer de mirar-se e de sentir-se feminino — o sujeito lírico al-bertiano afirma: “sinto-me sempre feminino quando me olho entesoado” (*Ibidem*: 27). Decerto que a palavra (homo)erótica de Al Berto é muito mais visceral do que a de Mário de Sá-Carneiro, artista que prima pela estetização do desejo e pela artificialização psíquica do sexo. Por outras palavras, não há no texto de Sá-Carneiro quaisquer referências à caça de homens, nem tampouco a todos os fluidos corpóreos que a poesia de Al Berto retrata ao cantar as experiências do homem no universo quotidiano. Mas o processo intertextual, ou, barthesianamente, a impossibilidade de viver fora do texto infinito, certamente nos permite ler Al Berto a partir de Sá-Carneiro, construindo novas cadeias semânticas nos textos de ambos os autores. Ao unir verso com verso, os textos multiplicam-se em novos sentidos, e os sentidos, como já dizia Roland Barthes, são aquilo que possibilita a recriação da vida, num movimento incessante.

## Bibliografia

- AL BERTO. *O Medo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- AMARAL, Fernando Pinto do. *O Mosaico Fluido: Modernidade e Pós-modernidade na Poesia Portuguesa mais Recente*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.
- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos Dias*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BARTHES, Roland. *O Prazer do Texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRANDÃO, Fiamma Hasse Pais. *Obra breve: poesia reunida*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- CESARINY, Mário. *Uma Grande Razão: os poemas maiores*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- *As Mãos na Água a Cabeça no Mar*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.
- *Intervenção Surrealista*. Lisboa: Ulisseia, 1966.
- COMPAGNON, Antoine. *O Trabalho da Citação*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- CORREIA, Natália. *O Surrealismo na Poesia Portuguesa*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1985.
- FIGUEIREDO, João Pinto de. *A Morte de Mário de Sá-Carneiro*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.
- LOURENÇO, Eduardo. “Presença ou a Contrarrevolução do Modernismo Português”. In: *Tempo e Poesia*. Lisboa: Gradiva, 2003, 131-154.
- “Suicidária Modernidade”. In: *Colóquio Letras* nº 117/118, setembro/desembro de 1990.
- MARTINHO, Fernando. “A Poesia Portuguesa depois de Pessoa”. In: *Contrastes* nº 42, outubro/novembro de 2005.
- MARTINS, Fernando Cabral. *O Modernismo em Mário de Sá-Carneiro*. Lisboa: Estampa, 1997.
- O’NEILL, Alexandre. *Poesias Completas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1984.

RÉGIO, José. “Mário ou Eu próprio o Outro”. In: *Três Peças em um Acto*. Porto: Brasília Editora, 1980, 121-155.

— *Páginas de Doutrina e Crítica da Presença*. Porto: Brasília, 1977.

— *Pequena História da Moderna Poesia Portuguesa*. Lisboa: Inquérito, 1941.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

### **Nota curricular**

Rafael SANTANA. Professor Adjunto de Literatura Portuguesa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Doutor em Literatura Portuguesa pela mesma universidade, onde defendeu a tese intitulada *Lições do Esfinge Gorda*, sobre a prosa e a correspondência literária de Mário de Sá-Carneiro. Atua principalmente nos seguintes temas: Decadentismo, Modernismo e ecos do fim de século na literatura contemporânea. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3361786514654494>.

### **Contacto**

[emailrafaelsantana@gmail.com](mailto:emailrafaelsantana@gmail.com)



## Do silêncio constituidor dos personagens em *Yaka* de Pepetela\*

Daniel Conte  
Universidade Feevale (Brasil)

### Resumo

Este trabalho analisa a obra *Yaka*, de Pepetela, evidenciando a confluência ideológica constituinte dos personagens, especialmente Alexandre. Relaciona a tessitura literária à História e sistematiza o esvaziamento do espaço angolano, secularmente explorado e devastado pela gesta colonial. Pondera sobre as rupturas do imaginário de Angola, uma nação que sofre a ação de embates ideológicos e sociais. Mostra as significativas revoluções que vão convergir para uma desorientação oriunda da reestruturação organizacional entre os mundos que compõem o espaço da nova nação. Desenha, ademais, uma síntese relacional entre o Eu-africano, permeado já de valores portugueses, e o Outro-colonizador, levador dos valores e da cultura africana que igualmente o permeiam, no intento de organizar uma intersecção identitária.

**Palavras chave:** Literatura — História — Identidade — Pepetela.

### About the Constitutive Silence of the Characters in *Yaka*, by Pepetela

#### Abstract

This article analyses the novel *Yaka*, written by Pepetela, which shows the ideological confluence of the constituent characters, especially Alexandre. It connects the literary texture to history and systematizes the emptying of Angolan space, which has for centuries been explored and ravaged by colonial management. It also exposes the cracks of Angolan imaginary, a nation suffering the action of social and ideological clashes. It explores the significant revolutions converging in a confusion that arises from the organizational restructuring of the worlds composing the new nation's space. It designs, in addition, a synthesis between the I-African, permeated by Portuguese values, and the Colonizing-Other, carrier of African values and culture also permeating the self, in the attempt to organize an identity intersection.

**Key words:** Literature — History — Identity — Pepetela.

---

\* Este texto é resultante do projeto intitulado “O Brasil que me (des)silencia: a concepção de leitura e de leitores inscrita na ficção de Pepetela e a identidade sonhada”, coordenado pelo professor Doutor Daniel Conte na Universidade Feevale. Agências de fomento: FAPERGS/CAPES/FNDE (PET-Interdisciplinar).

### **1. A obra, seu contexto e sua representatividade**

Em entrevista, quando perguntado se era a última geração das famílias de colonos portugueses enviados à África e, por consequência, a ruptura com o regime colonial, Pepetela, categoricamente, afirma, em entrevista a Conte (2000-2001: 13),

Eu sou a última geração porque a minha filha nasceu já depois da independência e, portanto, sem nenhuma contradição entre a família e a sociedade. Essa nova geração já não tem as preocupações que nós tivemos. Realmente eu faço parte desta última geração e, por exemplo, no caso do *Yaka*, eu escrevi esse livro bem consciente disso e penso que se nota no livro. Decidi escrever esse livro em 1975. Mas só o escrevi muito mais tarde, quando tive oportunidade, em 1983. Já em 75, eu dizia para um companheiro a quem o livro é dedicado, Kassanje, que eu devia ser a única pessoa que tinha a oportunidade de ver que estava no fim dum mundo e no começo de outro, e com capacidade de escrever isso. Portanto, eu tinha a obrigação de escrever esse livro. Não havia muita gente em Angola com capacidade e gosto de escrita que tivesse vivido em uma sociedade colonial, que tivesse contribuído para o fim da sociedade colonial, lutando contra ela, lutando pela independência e que tivesse assistido, no sítio onde nasceu, depois dum percurso grande pelo mundo e por todo lado, ao fim, à derrocada dessa sociedade, com as pessoas a apanharem os barcos, os aviões, os caminhões, a carregarem caixotes a tentar levar diamantes, a fugir, enfim, com o máximo de riqueza que pudessem. Tive a oportunidade de ver isso, de assistir a isso tudo e senti-me na obrigação de escrever esse livro que nem sabia como se chamaria.

Essa erosão quedará evidente no decurso da narrativa: o desfazimento de um mundo e o começo de outro em uma consonância assustadora de impossibilidades reacionais e em um agravamento da inesperança onírica, uma vez que se torna quase improvável sonhar em meio à turbulência política que toma conta do espaço simbólico da literatura, servindo a linguagem como instrumento de denúncia. O saqueamento dos bens materiais e a escolha do atra-

vessar a fronteira do belicismo para jogar-se no Outro ou sentir-se flutuante dentro de determinada rede imaginária — que não a antes ocupada —, escapando e ilibando-se de qualquer tipo de responsabilidade sobre o que a História desenhava e oferecia naquele instante, é a materialidade que se coloca estendida à contemplação do escritor para o arrançamento simbólico da ficção.

Dos livros de Pepetela, *Yaka* é o que alcança um dos maiores períodos históricos como base dos panoramas ficcionais para a releitura dos registros oficiais portugueses na África. É o que oferece o maior espaço: parte de 1890, período em que começa a queda do preço da borracha consoante à necessidade europeia de formação de uma organização consumidora; passa pelas guerras mundiais — e, obviamente, pelas tribais em Angola —, chegando a 1975, à independência, desenhando o processo de formação dos partidos políticos e das escolhas ideológicas dos atores sociais de então.

A insegurança, a instabilidade e a precariedade que se apresentam no enredo da ficção que retrata o país saqueado e despreparado para erguer-se como nação já desnuda de matéria favorecem a fuga de que fala Pepetela para um entre-lugar, para um espaço que trará uma vez mais a insegurança e a instabilidade e a precariedade, agora das referências identitárias. A identidade de colono sempre esteve flutuante na colônia, não compreendendo fronteiras, fomentando sempre o racismo, o preconceito e o desrespeito ao “outro-africano” no mesmo processo de separação que a ele, colono, impunha a metrópole — o clássico binarismo constituidor de diferenças e de identidades. Em *Yaka*, como observa Laura Padilha (2002: 71), o leitor se depara com “o encontro dos mundos europeu e africano do qual se originará, nesta turbulência, a nação angolana, do modo como se apresenta nas malhas da história contemporânea”. No arranjo simbólico da narrativa, elevam-se duas figuras importantes: Acácio e Óscar Semedo. Ambas vão complementar-se na construção de uma identidade flutuante e provável do menino Alexandre, já que o personagem, tendo como vetor identitário seu pai, o dessilencioso Óscar, vai coadunar seus anseios a partir do silêncio produtivo e contemplativo do barbeiro Acácio, personagem que se opõe, discursivamente, ao anterior.

A conjunção de fatores determinantes para a trajetória de Alexandre é gerada desde um mesmo contexto simbólico, colocado historicamente em aversão à metrópole. Ele cresce partindo de dois discursos constitutivos, o que

configurará a autocomposição de sua colocação como sujeito histórico de cada um de seus vetores discursivo-ideológicos na narrativa. Os dois discursos que o compõem (o de seu pai, antimonárquico, e o de Acácio, anarquista) têm uma relação perpendicular à formação discursiva que relega o espaço africano ao mutismo não-reagente: são avessos à imposição portuguesa e avessos entre si, já que se legitimam e se apoiam quando temos a metrópole como parâmetro e se contrariam quando pensamos a colônia como espaço que engendra uma existência muda. Sendo a palavra um signo ideológico, desenhasse aí a dificuldade de se estabelecer uma topografia identitária para o país. A metrópole produz uma diferença ideológica entre o “nós” — metrópole, e o “eles” — colonos — estabelecendo uma relação clara de poder, pois, seguindo Silva (2000: 81), não se pode esquecer que a identidade,

tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição — discursiva e lingüística — está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

Alexandre será o condensador da confluência de discursos que basilam o nascimento da nação angolana e colocar-se-á em um patamar de insurreição à afonia — não verbal e, sim, ideológica — do senso-comum, em um patamar nem permeado só do anarquismo de Bakunin e do socialismo de Proudhon, pregados pelo barbeiro, nem gestado desde uma contemplatividade e um palavrório antimonárquico incontido de seu frustrado pai.

A questão que nos leva a esta proposição é a seguinte: como se desvela o personagem Alexandre? Que mundos e que contextos histórico-culturais o formam? É a partir de uma investigação bibliográfica das acepções fenomenológicas de Gaston Bachelard, das figurações imagéticas de Ernst Cassirer e da percepção ideológica do signo por Mikhail Bakhtin que nos movimentaremos neste trabalho, com o intuito de evidenciar as oposições discursivas que compõem o personagem. Brunschwig, Peter Burke, Coquery-Vidrovitch e Moniot oferecerão o suporte histórico, ademais de Oliver e Fage.

## 2. O rompimento do silêncio: o estatuto de Alexandre

No momento em que o vagido de Alexandre Semedo ecoou nos céus da velha Angola, os dias marcavam um período difícil dentro das possibilidades constitutivas do país anunciado nas roças miguelistas de Moçâmedes ou nos bares de Benguela, que traziam as notícias das últimas revoltas no interior de Angola pelo anarquista Acácio. O menino recém-nascido que mordeu a terra vermelha e durante significativa parte de sua vida se confundiu com uma estátua (Yaka<sup>1</sup>), silenciando-se diante do inevitável — a ignorância daqueles que o orbitavam —, se auto-totemizou<sup>2</sup> e rompeu uma mudez que se impunha pela delicadeza do período histórico, criando um silêncio outro, fundador de outro código ideológico, mais forte, completo e seu. Nascido cinco anos depois da Conferência de Berlim<sup>3</sup>, Alexandre é um personagem que atua e está situado em um espaço que revela três grandes traços daquela sociedade africana colonizada na altura: a desatualização da colonização portuguesa e sua inércia político-administrativa, o acentuado preconceito racial contra o negro (por razões étnico-políticas como a proibição do tráfico negreiro) e a objetalização do mestiço (mulato), que ocupava praticamente o espaço que antes era do negro escravizado.

Em verdade, para o decalque feito sobre a organização social africana contribui o reflexo dos devaneios imperialistas de Leopoldo II — fomentador de uma indisposição relacional entre os colonizadores — em seus desejos íntimos de ser o grande imperador da África colonizada e aparecer como líder da grande nação colonizadora, assustando a Inglaterra e provocando a saída de seu esplêndido isolamento. De acordo com Oliver e Fage (1978: 214-215), “a partilha foi, na sua origem, essencialmente uma projecção em África da polí-

---

1. Estátua que acompanha a família Semedo há gerações, servindo meramente de objeto decorativo até o momento em que Alexandre Semedo lhe atribua significado.

2. A auto-totemização explica-se pela aproximação de Alexandre Semedo à estátua Yaka, em uma relação simbiótica de apropriação de suas características.

3. A Conferência de Berlim reuniu as grandes potências exploradoras — Inglaterra, Alemanha, França, Espanha, Portugal, entre outras de menor relevância — para discutir a neo-espoliação da África, retalhando-se e redividindo-se a África negra para uma melhor sistematização da exploração dos recursos naturais e para a criação de um mercado consumidor efetivo. Isso tudo devido a diversos fatores históricos, como a expansão dos resultados da industrialização europeia e a descoberta de grandes reservas de diamantes no Transvaal em 1867, por exemplo.

tica internacional da Europa. O novo mapa da África que surgiu da partilha tinha poucas relações com as atividades dos Europeus durante os seus períodos anteriores”.

Nesse meio político-social, em meio ao espaço Cuvale<sup>4</sup>, em uma terra em revolução permanente, construída a partir das influências que a compuseram, nasce Alexandre, filho de Óscar Semedo, chegado a Angola dez anos antes, em 1880, com uma história polarizada: uma versão dizendo que foi deportado de Portugal por “haver morto” sua mulher a machadadas e ele defendendo-se com o argumento da sua veia republicana. Ex-estudante de Direito, Óscar, descendente de uma tradicional família portuguesa, chegou a Moçâmedes como colono degredado:

Republicano ou matador, ficou em Moçâmedes pouco tempo. Diz ele que foi perseguido pelos miguelistas brasileiros. Havia lá algumas famílias emigradas do Brasil independente por serem absolutistas, daqueles de antes quebrar que torcer, defensores de um Brasil português. Emigraram para Angola por não suportarem viver num Brasil brasileiro. E escolheram Moçâmedes para fazer cana, como tinham aprendido lá. Clima propício, alguma água no vale do Bero, mão-de-obra escrava abundante. A experiência nunca deu grande resultado, foi aqui em Benguela que deu (Pepetela, 1984: 10).

No fragmento emergem duas questões: a dos miguelistas e a da escravidão extemporânea. Trata-se de dois deslocamentos históricos que estabelecem a tensão da narrativa, alimentando não só as posições de Óscar Semedo na primeira das cinco partes do romance mas também sua rede de relações, principalmente com o barbeiro Acácio, anarquista, intelectual e autodidata que, desde suas análises sociopolíticas, traz a elevação das teorias revolucionárias da Europa e o questionamento da estrutura e da funcionalidade do sistema colonial. Os miguelistas, desenquadrados na sociedade brasileira por quererem um

---

4. Trata-se de uma população do sul ocidental de Angola, essencialmente pastora, que faz parte do grupo maior dos Herer, também vivendo na Namíbia.

Brasil português e expulsando Semedo por seus ideais republicanos, veem contrariada a sua vontade majestuosa e evidenciado o deslocamento<sup>5</sup> histórico, conforme se percebe ao largo da narrativa. Trata-se de uma comunidade imaginada que se une em torno de uma figura, criando laços mantenedores da coesão dos sujeitos que sem esses ardis seriam só indivíduos, uma comunidade constituída desde um autismo social sintomático.

A relevância do que chamamos de delimitação histórica faz-se importante pela conjunção de fatores econômicos ditados pelas necessidades de consumo na Europa, que buscava em grande escala a borracha africana, pois, conforme registram em *África negra de 1800 a nuestros días* Coquery-Vidrovitch e Moinot (1985: 37), “los comerciantes chokwe aparecieron en Angola en 1877 [...] A finales de siglo, el auge del caucho provocó la migración hacia el norte de aldeas enteras, cuyas sucesivas oleadas acabaron sumergiendo al Imperio Lunda (1885 — 1896)”. Um fato pulsante e extemporâneo, como referimos, era a escravidão que, embora já legalmente proibida — condenada pelo parlamento da Inglaterra em 1807 e estabelecendo quatro anos depois gravíssimas penalidades a quem seguisse com a prática escravista — continuava a ser o negócio mais lucrativo, pois a venda de mão de obra escrava tinha baixo custo e risco inexistente. Oliver e Fage (1978: 153) observam que por volta de 1842

o transporte de escravos através do Atlântico era tecnicamente uma actividade ilegal para os marinheiros de quase todas as nações europeias e americanas. Contudo, tal facto não representou a cessação do tráfico. Em primeiro lugar, apenas a Inglaterra dispunha ao mesmo tempo da determinação adequada e dos meios navais apropriados para fazer respeitar as suas leis no alto mar, embora por vezes, e sobretudo a partir da década de 1840-1850, também a França e os Estados Unidos proporcionassem algum esforço naval à causa antiescravista.

---

5. Deslocamento vindo da agremiação em torno de uma figura como Dom Miguel — irmão de Dom Pedro I — que não tem mais espaço nessa conjunção histórica. As ideias de seu absolutismo conservador pulverizaram-se e poucos são os que as alimentam, mas as cultivam de forma coerente, gestando uma referência identitária de negação da ordem, que vai negar a metrópole e a colônia.

Essa relação é evidente no decurso narrativo de *Yaka*: a primeira parte, que alcança catorze anos de história angolana, coincide com o *ultimatum* de Portugal e o começo da variação do preço da borracha no mercado europeu até sua brusca queda, trazendo para as colônias, além do surgimento de estradas de ferro adentrando o território como acordado na referida Conferência, um “efeito cascata” que significa que a cultura e os investimentos de comercialização e extração da borracha das terras angolanas estavam com os dias contados.

É a partir daí que nos parece significativo começar a perceber a construção de Alexandre, filho de um alcoólatra inapto para o devaneio por ter de abortar sistematicamente seus sonhos, de um homem que não consegue romper com a mudez imposta pela condição social que ocupa, habitando no marasmo que é reflexo de um Estado distante da colônia e da inexistência de um movimento da organização administrativa para o empoderamento de seus colonos. Seguindo Bachelard (1998), o pai de Alexandre é um sujeito que não logra lançar-se ocupante em sua imensidão íntima produtora de sentido, pois não alcança a tranquilidade fundante do devaneio: o silêncio.

Alexandre é afilhado de batismo de um comerciante conservador e falido, deslocado do comércio, e é amigo de Acácio, um barbeiro anarquista que traz o conhecimento teórico-crítico dos grandes intelectuais, o único homem livre da narrativa, que se permite o silenciar e não o emudecer, e aquele que vai ter o compromisso de iniciar o menino em um mundo outro que não o do viés vetorial da colonização. O barbeiro tem um processo de identificação bastante interessante: já há quarenta anos em Angola, é muito conhecido entre os nativos, por opor-se a qualquer tipo de discriminação e exploração exercidas sobre os negros, e contundente em suas opiniões, elevando os ânimos de seus opositores discursivos, que fingem ignorá-lo, mas que, em verdade, são extremamente atingidos por suas palavras<sup>6</sup>. Acácio é um habitador do silêncio, o que lhe permite ter uma visão da totalidade histórica e ver a sociedade como processo e não como um sincronismo casual objetivado e passí-

---

6. Esse viés perpassa todo o primeiro capítulo e metade do segundo, até a morte de Acácio, conforme se depreende da análise dos episódios da narrativa em que o barbeiro está espacializado junto ao coletivo, mais especificamente no bar de Sô Lima.

vel de singularidade. Seu nome é de uma impenetrabilidade férica, imperecível, se pensarmos que a simbologia da acácia vem unir o signo ao significado, acompanhando Cassirer (1972: 71) quando afirma que “maior é o poder de um ser, e quanto mais eficácia e significação mítica contém, tanto mais se estende a significação de seu nome”. Dos espinhos da acácia teria sido feita a coroa de Cristo, da acácia é o ramo colocado sobre o manto do recipiendário — que recorda o plantado no túmulo de Hiram, nos rituais maçônicos —, portanto sua representatividade é a de iniciação às coisas “secretas”. Se seguirmos esse raciocínio, temos a função do barbeiro como iniciador, detentor dos rituais da intelectualidade europeia — no caso, as teorias anárquico-revolucionárias — que fogem ao senso comum e tangenciam a existência da multidão calada pelo Deus alocado na colônia. Nele, Acácio, está a sabedoria necessária para a fuga da esterilidade espacial, o silêncio, e dele emerge a percepção do negro como um igual. A acácia, enquanto “símbolo solar de renascimento e de imortalidade” (Chevalier e Gheembrandt, 2000: 10), corresponde-se com a imagem perpétua do barbeiro entre seus amigos, explicando a mobilização entre os negros aquando da morte dele Acácio e o komba<sup>7</sup> que celebram:

O enterro de Acácio, no dia seguinte, foi um êxito. Muitos brancos estavam lá, mesmo os seus inimigos: morte violenta provoca sempre sentimento de piedade, até anarquista merece ter enterro de gente. Mas os brancos foram completamente afogados pelo povo das casas de capim. Afluíram negros da Peça, da Massangala, do Cavaco, do Corinje, da Camunda, até mesmo das Bimbas. O mujimbo correu, como disse dias depois um mbali do Dombe Grande, Acácio foi morto por ser o único branco que defendia os negros. [...] Enterraram rapidamente o morto, em ritmo de ngoma acompanhado de reco-reco e puíta, atiraram às pressas as flores por cima da campa, o corpo pouco interessa, só o espírito. Seguiram dançando em carnaval para a casa de Ermelinda, no bairro da Peça (Pepetela, 1984: 84-85).

---

7. Festa funerária africana em que se come, se bebe e se dança.

No fragmento, é evidente o deslocamento dos brancos e, em contraste, a inclusão e a importância de Acácio na ordem do imaginário negro e mestiço, como resistência e permanência: resistência ao sistema em que atua e no qual se nega a ser um ator e permanência da memória e do espírito. Este é Acácio, personagem que tem uma função significativa na vida de Alexandre e que vai lançá-lo, a partir da sua morte, em uma espécie de labirinto existencial depois de sua morte. Aí a representação da acácia. O menino sonhador de árvore (Bachelard, 1998) e que construiu uma identidade discursivo-ideológica a partir do barbeiro, com seu falecimento perde o norte e se fragiliza, tornando-se mais vulnerável aos elementos da malha simbólica. O devaneio de Alexandre — não mais sonhador de árvore — passa agora por outra liberdade, uma liberdade vigiada e desconfortável dos preconceitos, na emissão poética da existência, na emissão subliminar e desértica do social. Alexandre é já o Outro surgente desde a representação rota da melancolia que o faz, então, viver o espaço desértico de acácias de modo a trazer à tona essa imensidão íntima observatória, pois a “imensidão no deserto vivido repercute numa intensidade do ser íntimo” (Bachelard, 1998: 209) e se faz obrigatória em seu vivenciar pelo viajante cheio de sonhos.

Óscar, o pai de Alexandre, é um português em uma eterna diáspora de si mesmo: propiciador de solavancos subjetivos, não consegue habitar nenhum dos espaços em que vive e nega a imensidão íntima quando o silêncio o perturba, fazendo, portanto, com que o espaço, qualquer que seja, se torne inóspito. Sua condição de deslocamento e de errante, não relativa ao espaço, mas à ação, é interessante para a construção do filho. Todos os planos de Óscar permitem vislumbrar uma ascensão (social ou mesmo subjetiva) que não acontece, sendo abortado da narrativa qualquer ato que exija uma movimentação de sua condição estática. O próprio desejo de tornar Alexandre um sabedor das leis, o que ele não conseguiu ser, mandando-o estudar em Luanda e, depois, na Metrópole, é um desejo descontente, um objetivo que quis e não pôde desejar em sua plenitude (Bachelard, 1998), porque suas ações são desacreditadas e indesejadas, conforme ilustra este fragmento: “No ano seguinte faria a quarta e depois íamos ver se o pai cumpria o desejo: enviar-me para Luanda. A ideia assustava-me. A mãe dizia não ser possível, o pai nunca aranjaria dinheiro para pagar o colégio. Eu fazia figa com os dedos atrás das

costas” (Pepetela, 1984: 23). Essa possibilidade surge morta, estéril, como todas as outras, até então: a mãe sabe que o pai não encontrará meios e Alexandre espera para que se (des)cumpra o desejo de seu pai. O não-desejo inteiro ou o ignorar o sonho do filho conduz Óscar ao inconsciente caminho da perpetuação da inoperância, da repetição arquetípica de sua trajetória, primeiro, porque seu percurso é apresentado como repetitivo e falido de anseios produtivos, depois, porque é desacreditado no espaço mínimo da existência íntima — a família — e, ainda, porque a linguagem e a metalinguagem, conjugadas à projeção de imagens que traz em sua concretização o inconsciente, fixam uma rede simbólica geradora de mitos, que são a alma de sua posição social. Como ensina Meletinski (2002: 23), alma

esta que desperta para a existência consciente individual apenas como história da relação mútua dos princípios do consciente e do inconsciente na personalidade, como processo de sua (deles) harmonização gradativa no desenrolar-se da existência humana, como passagem da persona dirigida para o exterior (máscara) para a mais elevada ‘mesmidade’ (especificidade) da personalidade.

Assim, a materialização do sonho de Óscar não se concretiza por inexistência de uma coesão entre anseio, possibilidade e palavra geradora-imagética. O espaço pretérito de Óscar é desabitado de sentido, pois não permite que figure em sua existência o devaneio de outro lugar silencioso e significativo, mas apenas de possíveis lugares que se tornam hostis antes mesmo de sua habitação pela impossibilidade do silêncio conjugador da ideia e da imagem, da coisa e do objeto; por isso, surgem desejos gestados em sonhos inconclusos, condensação representativa de um Estado colonizador extemporâneo. É o que defende Bachelard (1998: 190), quando se refere à imensidão íntima como “o movimento do homem imóvel. A imensidão é uma das características dinâmicas do devaneio tranquilo”. Para que se tenha a possibilidade de mergulhar na imensidão e ter esse “devaneio tranquilo”, precisa-se ir em direção a ela, saber habitar o movimento de sentido que traz o silêncio antes de violentá-lo com ostensiva e frágil armadura: a palavra estéril, a ideia desvinculada do objeto, a palavra encarcerada em seu pseudomovimento.

### 3. Da polarização significativa: o silêncio

Antes, afirmamos que o silêncio perturbava Óscar e é relevante essa dita, pois o menino-totem, Alexandre, ergue-se entre dois polos significativos: seu pai, um incontido verborrágico-tagarela, e Acácio, um personagem condizente ao silêncio contemplativo possibilitador de reações sociais e que não permite a mudez (entendida como antônimo e polo contrário de silêncio). Enquanto o silêncio serve de prelúdio às revelações do imaginário, seu antônimo conduz — inexoravelmente — à falência reacional e à erosão íntima. Enquanto o silêncio constrói passagens, o mutismo obsta. Enquanto o silêncio gera possibilidades, o mutismo as aborta. Chevalier e Gheerbrant (2000: 834) afirmam que “Deus chega à alma que faz reinar em si o silêncio, torna mudo aquele que se dissipa em tagarelice e não penetra naquele que se fecha e se bloqueia no mutismo”. Pense-se mutismo e tagarelice como uníssonos, os dois conjugados na constituição do senso-comum, nas análises no calor da hora, nas não percepções dos desejos alheios e na não sensibilidade para que se perceba a colmatação do Outro em relação a mim. Ao continuar esse raciocínio, vai-se encontrar Alexandre anulado por um pai desdesejante dentro de uma perspectiva bachelariana de sedimentação do sonho. O sonho de Óscar para seu filho é o seu próprio sonho deslocado no tempo, já falido em seu arquétipo e imóvel dentro dos sentidos de silêncio: não se tornará devaneio dentro da possibilidade positiva. Óscar não domina sua incontidência palavrória, sua tagarelice constitutiva; seu objetivo é sempre falar e não importa onde, o espaço é irrelevante; não consegue escapar à verborragia inestancável, o que o torna mudo, socioespacialmente ineficaz.

É isso que o leva nos momentos de tensão narrativa a bradar ativamente à culpa da Monarquia e que o torna, por exemplo, tão paradoxal em suas posições políticas, ao mesmo tempo antimonárquico e anti-qualquer-ação contra o sistema monárquico, conforme ilustra o seguinte trecho:

Óscar Semedo apareceu em casa brandindo um jornal de Portugal que chegou no navio. Vinha suado, meio rouco, se via já tinha debatido o caso antes.

— Querem saber? O Senhor tenente João Carlos de Saldanha Oliveira e Daun, conde de Almoester, descendente do Marquês de Pombal e ne-

to do Duque de Saldanha, estão a ouvir os títulos? Morreu. E como? Numa emboscada feita pelos Humbles la no Sul. Um pelotão de Dragões que ele comandava foi apanhado na emboscada. Acabaram as munições, os Humbles passaram ao assalto. Catorze mortos encontrados e oito feridos, o resto desaparecido. O senhor conde deu a alma ao criador.

— O pai deve estar contente, era um conde — disse Alexandre...

— Tu, cala-te, cretino! Era um português. Mesmo neto desse bandido Duque de Saldanha. Claro que vêm grandes parangonas porque era um conde. Quantos morrem todos os dias e ninguém fala deles? (Petela, 1984: 19).

É isso que o diferencia pontualmente de Acácio, seu amigo, que aos poucos se afasta dele justamente pela inabilidade verbal que apresenta e pela sedução que as palavras desabilitadas de sentidos exercem sobre si (Óscar). O fragmento que segue sintetiza bem a relação de Óscar e do barbeiro com as palavras:

O filho de Sô Agripino de Souza era um mulato alto que chefiava as caravanas do pai. Este continuou:

— Tenho o armazém cheio de borracha. Vou aceitar o preço.

— Vá masé à merda! — disse Sô Queirós

— Também posso ir. Mas não para a falência como você.

— O Agripino pode fazer isso — disse Sô Lopes, suando cada vez mais. — Não compra borracha aos quimbares, tem suas próprias caravanas. Mesmo com metade do preço ganha uma fortuna. Mas nós?

— O problema é vosso. Cada um sabe dos seus assuntos. Vou agora mesmo despachar a mercadoria.

— Pode ser que a crise passe — disse Sô Lopes, movimentando com dificuldade o corpanzil na cadeira. — Daqui a meses já os preços subiram.

— A culpa é da monarquia! Gritou Óscar Semedo.

— E vê-los ranger os dentes, os açambarcadores — disse Acácio, piscando o olho para Alexandre.

Sô Agripino saiu da taberna, com seu ar arrogante. Os outros ficaram a olhar para as costas dele, mudos.

— Filho da puta! — disse Sô Queirós.

— Ó Queirós, você não tem muito que se queixar — disse Sô Lopes

— sempre comprou pouca borracha.

— Porque os cafres sempre preferiram as vossas lojas. Mas mesmo assim as minhas duas lojas estão cheias de bolas.

— Se todos recusarem a vender, eles terão de subir o preço — disse Óscar Semedo.

[...]

E o padrinho de Alexandre abandonou a taberna, chamando Óscar Semedo para o acompanhar. Já na porta, Semedo se virou para dentro e gritou:

— Já vos disse: a culpa é da Monarquia.

— Da Monarquia uma porra! Respondeu Sô Lopes. — É por isso que as colônias penais estão cheias.

— Estão cheias, sim — disse Acácio. — Mas não de republicanos.

O gorducho olhou-o com raiva, mas não respondeu. Sô Lopes foi degredado por fazer um desfalque numa firma do Porto. O Sô Almeida que pouco falava, sempre a chupar as bochechas ressequidas, arriscou timidamente:

— Estou cheio de dívidas. Estava tentar a poupar para organizar minha própria caravana. Assim tou mesmo lixado. Vou ter de aceitar o preço.

— Mas ó senhor Almeida... — disse Sô Lopes.

— Os ratos abandonam o barco um a um, com o rabo do primeiro na boca do segundo — disse Acácio, divertido (Pepetela, 1984: 26).

Nota-se bem, no excerto, a vulnerabilidade das posições políticas do pai de Alexandre, posicionamentos pueris dentro do senso comum que impera no contexto da tagarelice que, consoante Chevalier e Gheerbrant (2000), é geradora de uma mudez, não de um silêncio. Palavras soltas e ineficazes e inapropriadas para a reavaliação da atuação social — o que se necessita naquele instante — conduzem a um ostracismo repetidor dos arquétipos desenhados pela genética colonial e, conseqüentemente, à mudez histórica a que estão relegados os que a elas orbitam. Como contraponto, surge o barbeiro Acácio (a

quem Alexandre está atrelado ritualisticamente, porque se identifica com o seu silêncio), que traz em suas intervenções verbais o resultado da reflexão silenciosa, abridora e gestadora de possibilidades; as palavras dele intervêm porque o conteúdo de sua percepção não imerge, como é a percepção dos demais, na palavra, mas sim emerge dela, de tal modo que o fixado aparece já não apenas como uma realidade, mas como a realidade” (Cassirer, 1972). Isso quer dizer que Acácio, em seu silêncio contemplativo — que mais tarde, depois de sua morte que “não era morte pra branco, só os negros morriam na porrada” (Pepetela, 1984: 82), Alexandre transformará em um silêncio totêmico, —, vai fazer com que desapareça a tensão entre o signo banal e “designado” de que fala Cassirer (1972), com que haja uma relação existencial entre a linguagem mais ou menos constituída e o constituído-já-concreto da linguagem, apresentando uma relação de identidade entre a ideia e a imagem, entre o nome e o objeto.

Então, é possível, aqui, também, trazer Jim Sharpe (1992) e associar-se às suas ideias sobre o que faz a literatura e o papel que ela exerce: abrir possibilidades de leitura antes não emersas do palavrório oficial. Esse silêncio de Acácio é o não abortamento da condição de possível sonhador de Alexandre, uma condição que seu pai não oferece a partir da própria existência, mas que está aí latente em seu amigo silencioso e significativo, porque só “Alexandre Semedo escutava Acácio. O barbeiro não falava para este mundo, parecia um tribuno se dirigindo às flores da acácia. De pé, velho e pequeno, o braço direito dirigido para a árvore, falava com uma voz que não era a dele. Os outros não o ouviam ou fingiam” (Pepetela, 1984: 53).

A visível desconexão entre as palavras de Acácio e a improdutividade de sentido dos atores do senso comum são o retrato do deslocamento condicionado à mudez imposta pelo Estado português aos colonos, a mais evidente consequência da imposição (através do poder) de uma identidade (lusitana). Enquanto os colonos se deixam calar, entretidos na tagarelice catártica da sociedade que compõem, a constituição de Alexandre, que não passa unicamente por aí, está, em verdade, em Acácio.

Um dos grandes conflitos existentes na obra é o da relação de Óscar e Acácio. Desde sua percepção, Óscar vê o acercamento do filho ao anarquista percebendo, embora não deflagre, sua fugidia relação consigo e, então, o pai

de Alexandre começa a usá-lo como instrumento para que o barbeiro se sinta tocado. É bom dizer que a imagem de Acácio é a de um homem magro, claudicante e a denunciar uma debilidade física que, em verdade, é contrária do que realmente é ou do que representa em sua plenitude habitante da palavra: uma solidez de significado. Em uma das cenas mais violentas da narrativa, depois do falecimento do padrinho de Alexandre, que deixou a loja para o menino como herança, Óscar Semedo leva o filho para uma comemoração no bar do Lima, e aí vem à tona todo o sofrimento do colono, toda a impossibilidade de existência em terra alheia e dos sonhos abreviados dos quais venho falando:

Óscar Semedo soube da herança do filho, depois de enterrarem o velho Queirós. O notário convocou-os e informou, Alexandre Semedo ficava com a loja da Peça, sendo o pai o gestor dos bens até a maioridade.

— Temos de festejar isso — disse Óscar Semedo para o filho. — Vamos até o Lima.

Foram caminhando a pé e o pai dizia, agora é que vai ser, vamos fazer um negócio com essa loja, é um bom capital inicial, acabaram as vacas magras. Sempre quis mandar-me para o Bié ou outro sítio desses, mas não havia dinheiro para fazer nada, agora já temos a loja, podemos vendê-la e entrar em coisas mais sérias. Chegaram à taberna do Lima, estavam lá os clientes habituais.

— Vinho pra toda gente — gritou Óscar Semedo da porta. O meu filho herdou a loja do velho Queirós e isso rega-se.

Os clientes vieram cumprimentá-los. Exceto Acácio, sentado na sua mesa de canto, que só fez um aceno de mão para Alexandre.

— O velho Queirós afinal era um gajo porreiro — disse Óscar Semedo. — Não se esqueceu do afilhado.

Sô Lima foi servindo o vinho. Semedo capturou logo dois copos da mão dele e bebeu-os sofregamente.

— Vejam lá o sacana daquele velho brincalhão! Agora sou empregado do meu filho...

Os outros riram, até mesmo Acácio.

— Hoje podes beber o vinho que quiseres — disse o pai para Alexandre. — Nem te posso proibir, já não tenho autoridade. Sô Lima, sirva aqui o meu patrão e traga mais um copo para o empregado.

O dono da taberna cumpriu apressadamente, todo ele em sorrisos. Óscar Semedo nem deu tempo ao copo de pousar na mesa e engoliu todo o líquido.

— Traga mais, estou com a garganta seca com essa notícia.

Vendo que o filho não tinha tocado no copo dele e o empurrava-o em sua direção, disse:

— Não bebes, patrão? Anda lá, bebe isso. Hoje é dia de festa.

Alexandre provou o vinho a medo. Em casa estava proibido, só lhe deixavam em raros almoços de cozido à portuguesa. E sempre misturado com água. Isso é veneno para as crianças dizia o pai dele.

Sô Lima voltou a pôr um copo cheio na frente de Óscar Semedo e ele calou, olhando para o copo. O raio daquele velho! Agora estava a perceber a confiança que Queirós depositava nele. A loja passava para a gestão de Alexandre, quando fosse maior. Quer dizer que não a posso vender. Os olhos se turvaram, os planos caíram por terra, continuava amarrado à loja. Por isso o velho a deu em testamento ao filho e não a ele. Porque sabia que a venderia logo para entrar em outros negócios. O vinho subiu à cabeça naquele calor da taberna.

— Quanto me vais pagar, heim, patrão? — perguntou já com voz pastosa. — Aumentas-me o ordenado? Estou a precisar patrão, pra te pagar os estudos.

Os outros riam, cada vez a achar mais graça. Alexandre Semedo não. Estava intimidado, mas, sobretudo assustado. O pai tinha deixado de estar normal, para além da bebedeira. Ficou triste, irritado, já nem estava a brincar. Conhecia bem aquele baço dos olhos dele. Acácio também deixou de achar piada à conversa e olhava agora muito sério para Óscar Semedo.

— Não respondes? Vais-me aumentar o ordenado ou continuo com esse salário de miséria? — e lhe apertou o braço com força, exigindo resposta.

— O pai é que sabe.

A gargalhada foi quase geral. Faltou o riso irritante de Acácio.

— Eu é que sei? Tu é que és o patrão. Só faço o que ordenares. Onde é que se viste o empregado dizer ao patrão quanto deve ganhar? Foi isso que aprendeste na merda da escola?

Continuava a apertar o braço de Alexandre e lágrimas apareceram nos olhos do miúdo. Ninguém se percebia, estavam apenas divertidos com a cena.

— A loja está às moscas, não há dinheiro para comprar nada aos negros se eles decidirem a vir vender. Diz-me, patrão, que devemos fazer?

— O pai é que sabe.

— Pai uma merda! Empregado, moleque, não pai!

Levantou. Então os outros perceberam, já não era brincadeira. Obrigou o filho a levantar também, seguro pelo braço. A tensão ganhou o terreno do riso anterior, todos fitavam, agora, a cena, ansiosos.

— Nunca ouviste falar em luta de classes, patrão? São novas teoria que andam pela Europa. É os assalariados a baterem nos patrões. É a luta de classes.

E deu uma chapada na cara do filho.

— Deixe o miúdo, porra! — gritou Acácio.

Óscar Semedo não o ouviu e continuou a bater em Alexandre, mantendo-o sempre preso com a mão esquerda.

— Toma patrão, toma explorador! É a luta de classes!

O barbeiro foi o primeiro a intervir. Todo fraco como era, deu um enconção em Óscar Semedo e este caiu por cima de outra mesa, largando o filho. Os outros seguraram-no.

— Calma Semedo, calma — diziam os outros. — O miúdo não fez nada, você devia até estar contente.

— Que culpa tem o Alexandre que o Queirós lhe deixasse a loja? — disse Acácio, a tremer de nervos. — Ou está chateado por que não deixou a loja a si?

Os outros ajudaram Óscar Semedo a levantar, segurando até lhe passar a fúria. O trambolhão inesperado devia tê-lo aleijado, já não se debatia, pensou Alexandre, cada vez com mais medo. O pai haveria de se vingar do barbeiro e dele. Estava apenas adiada a pancadaria.

— É uma vergonha! — disse Acácio. — Até parece que está com inveja do filho, vejam só.

O barbeiro estava numa fúria, ninguém o tinha visto assim. E Óscar Semedo baixava a cabeça, sempre seguro por três clientes. Acácio se afastou com cara de nojo, veio a porta e falou:

— A culpa é da propriedade.

A frase ficou a tremular as flores de acácia da rua.

— A propriedade suja, emporcalha, torna os homens piores que bichos. A propriedade é o roubo, dizia Proudhon, é isso. Mas é mais. Basta a miragem da propriedade para um homem decente se tornar prepotente, um tirano (Pepetela, 51-53).

A citação é larga, contudo necessária, pois nesse excerto está a síntese do que é Óscar Semedo e sua relação com o espaço da narrativa. A bebida traz a lucidez e eleva-o a um degrau de “sanidade” racional, deparando o único momento dentro do decurso narrativo em que Óscar é desnudado para o leitor: é aí que aparece sua real estrutura, sempre velada, de frustrado, falador e fracassado. É aceitável a ideia de que Bachelard (1989) o enquadraria no rol dos sonhadores de chama, enquanto sonhador de uma objetivação simples e fugidia, antecedente e motivadora de enormes fantasias, no caso de Óscar, inconclusas. A chama do personagem é o álcool e sua vela, o vinho em seu excesso: quanto mais alcoolizado, mais lúcido ele se torna, percebendo a real condição de seu enclacramento histórico de colono, adquirindo diferentes tons a chama de seu devaneio e sedimentando-se a dureza existencial em uma vertigem avassaladora que vai culminar com a violência física. São os diferentes teores do álcool (cada vez mais acentuados pela ação repetida do beber e pelo rompimento constante do silêncio) que acompanham os diferentes teores da insignificação real das palavras e que as vai jogando repetidamente no berço da inapropriação reacional. São as distintas inflexões da voz que delatam a miséria a que está condicionado — agônica da existência porque o dialogismo univocal assim o caracteriza. São as diversas intensidades das imagens gestadas pela narração que denuncia um Óscar Semedo em total descontrole, que confunde o papel de pai com o de empregado e o de filho com o de patrão, inseguindo-se em uma carnavalização potencializada pela desarticulação da

linguagem (Bakhtin, 1993), quando pensamos na coerência da ebridade afetada pela embriaguez.

A grosseria e a violência blasfêmica se redimensionam, ganhando outros papéis que não os seus, perdendo “completamente seu sentido mágico e sua orientação prática” (Bakhtin, 1993: 15), caracterizando, então, uma atmosfera carnavalesca. Esse “sentido mágico” perdido, ao qual se refere Bakhtin, é a perda da significação, o esvaziamento da palavra. O signo ideológico torna-se a extensão do homem desabitado de pretensão e de sonho e não possibilita a contundência necessária para a sua reação. A palavra, em uma atmosfera carnavalizada, deixa de ser o que é e, tendo o homem desse espaço sua significação espelhada na palavra, passa a refletir o que ela significa, pois vem essa representatividade ideológica de uma série de fatores sócio-relacionais. A palavra, fenômeno puro de interação entre o Eu e o Outro, carrega em si a refração da ideologia, porque toda “refração ideológica do ser em processo de formação, seja qual for a natureza de seu material significante, é acompanhado de uma refração ideológica verbal, como fenômeno obrigatoriamente concomitante” (Bakhtin, 2004: 38).

No devaneio da embriaguez carnavalesca, o laranja da chama torna-se mais alaranjado no vinho e o tom azulado do fogo azul também o vinho que motiva a violência. A elevação do “nível da coragem” é estimulador do momentâneo fluxo de consciência. É com ele que se vai, desde um balcão de bar, empilhar imagens falidas, de um Estado falido que gesta sujeitos falidos, que se rearranjam de modo a satisfazer a necessidade-catártico-ébria de um bêbado de concretizar o que já não é possível e o que se tornou abstrato: o escapar de si e o não poder projetar em seu filho seus desejos íntimos de uma construção subjetiva. Não nos esqueçamos de que os planos de Óscar, como o de “ir para o Bié” ou “vender a loja” para que com ela se tenha um “capital inicial”, são desejos seus e não de Alexandre, que os escuta em silêncio, na mudez imposta pela autoridade paterna, extensão torta de poderes herdados da metrópole. Silêncio tão de medo como o que habitou na taberna quando os olhos baços de seu pai o ameaçavam. Nesse espaço intervalar, entre um copo de vinho e outro, que mal pousam na mesa, que Sô Lima serve a rir-se dos lucros, que todos bebem a rir-se de si, desenha-se aquilo que não é (ou nunca foi) possível na realidade de colono lusitano deslocado: um possível amor,

uma possível ternura e uma possível habitação da palavra — porque ela vem sempre vazia e desmembrada da ideia e do objeto, do desejo e do sonho, dado que, como observa Cassirer (1972), estar inquilino do signo nunca foi habitá-lo, e o signo habitado refrata, não reflete.

Então, paradoxalmente, o álcool é motivador de uma sobriedade-em-briagada e é o que deixa Óscar alumbrado, verticalizando seu devaneio sobre a existência, objeto complexo para um sonhador-frustrado. O que se percebe é que Óscar, ao ver o silêncio do filho, sua recusa em repetir o arquétipo que lhe apresenta, se ofende, porque isso é um quase-não-querer espelhar-se nele, passando a ter uma identificação antagônica. Todos bebem e riem, mas Acácio e Alexandre observam em silêncio a tagarelice prostituidora de sentido, ficam reclusos no cárcere privado da palavra. Para todos ali, exceto os dois silenciosos, a realidade passa a ser aceitável a partir da embriaguez e daí surge o retrato do colono português, degredado ou não, assassino ou republicano, fraudulento ou injustiçado, mas português.

#### **4. A reação do silêncio ou dos influxos do imaginário**

Ao passo que o coletivo se embebeda, o barbeiro, em um movimento inverso, concebe a reação e gesta a sua intervenção durante todo o processo da embriaguez coletiva. Ao senso comum custa a perceber que as palavras sem sentido de Óscar são realmente estéreis em seu sentido prático, conseqüentemente, incapazes de unir a ideia e a coisa, o desejo e o objeto, incapazes de fazer com que os silenciosos (não silenciados!) perpetuem o arquétipo carnavalizado de espaços fugazes, sedimentados mas efêmeros. O senso comum barulhento não consegue inserir-se no silêncio contemplativo em que estão mergulhados barbeiro e menino, no qual ambos habitam, permitindo a transcendência, uma vez que a “imensidão está em nós. Está ligada a uma espécie de expansão de ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas que retorna na solidão. Quando estamos imóveis, estamos algures; sonhamos num mundo imenso” (Bachelard, 1998: 190). Só Acácio e Alexandre conseguem jogar-se à imobilidade do silêncio para serem capazes de sonhar, ao contrário de Óscar e dos demais inquilinos instalados nas possibilidades das palavras, atores que só vivem na esterilidade do bradamento ineficaz e burlador que encontra eco na prática social coletivo-alienante e que de tão inerte gera comunicabilidade pe-

la violência física (da prática do colono em Angola, dos negros assimilados e mesmo dos filhos mulatos de Sô Agripino de Souza, assassinos do Acácio).

Ao completar treze anos, Óscar leva o filho a ajudá-lo na loja e nesse momento o menino deixa de estar na situação do silêncio contemplativo, em que tinha sido iniciado pelo barbeiro, e passa a gestar o próprio silêncio, totêmico. Alexandre que, como sua mãe, Dona Esmeralda, era branco de segunda (pois havia nascido na África), sofre na altura a mudança de seu estatuto social e, mesmo subjetivo, com a possibilidade de se mudar de nome e ter, então, um outro *status* social, porque a idade e a transição evidenciam bem sobre qual base cultural Alexandre se tinha formado. No caso do menino, não houve a mudança de nome, mas de silêncio: o ato de lançar-se em uma imensidão íntima não evidenciada por seu pai anteriormente, mas inspirada a partir de seu conhecimento. No começo tudo trazia a novidade, aos olhos do menino:

Aprendi os preços das mercadorias, aprendi a misturar água no vinho para vender aos negros, mesmo a fazer as contas no fim do dia. Não era difícil, tinha estudado uma boa quarta classe. Às vezes ficava encostado ao balcão a olhar para a rua, com a loja às moscas, sonhando com as brincadeiras dos meus amigos. Às quatro da tarde, o pai deixava-me ir brincar, mas já era pouco tempo (Pepetela, 1984: 57).

Vê-se que aí Alexandre está assumindo um papel que lhe pertencerá pelo resto de sua vida, testemunhando a totalidade da História em seu país porque terá a capacidade de calar-se ante as modificações profundas que ocorrerão e porque saberá a hora de agir. Mesmo sonhando com as brincadeiras de seus amigos, não verbaliza essa falta nem rompe o silêncio tedioso em brados estéreis, como faz seu pai em situações diversas. Alexandre vai erguer-se desde uma perspectiva altersubjetiva, controla seus desejos para que possa sonhar e evita o desperdício das palavras e de seus sentidos. Vive o tédio e, vivendo-o, constrói-se moldado à possibilidade do fazer-se em uma quietude totêmica.

Com essa *praxis*, Alexandre consegue permear a mudez de Óscar, o dia em que se “encheu de coragem” e perguntou a seu pai por que não contava sua vida em Portugal, obtendo, depois de um prolongado silêncio, esta resposta: “ — Tens razão. Temos todo o tempo agora para conversar” (Pepetela,

1984: 58). O filho atreveu-se a entrar em um espaço que não lhe pertencia — uma mudez oficial — ou ousou fazer com que seu pai recuperasse um pretérito intocado, mas que o fará tocar, querendo ou não, em situações desestabilizadoras. Alexandre é consciente da situação de seu pai: “Não era um mau pai, mas a velhice tinha-o tornado fechado. A velhice e a pobreza. Os sonhos nunca se realizavam e o último sonho dele tinha sido eu. Mas não lhe apetecia falar sobre este assunto e perguntou-me se já tinha ouvido falar nos gregos” (Pepetela, 1984: 58).

Com a frustração do último sonho — o seu filho —, Óscar Semedo resolve habitar um espaço que não o dele, pois este é e sempre foi — pela prostituição à qual invariavelmente lançou suas palavras — impossível de ser vivido, porém, o dos gregos, daqueles que tinham estado em algum lugar do mundo; não dos portugueses, não de si, não dos miguelistas, não dos republicanos, não de Acácio, não dos deslocados historicamente, mas dos gregos. E este é, no corpo da narrativa, o único momento em que Óscar vai habitar um silêncio de contemplação: observa a erosão do tempo no calendário, percebe sua insignificância, nota que as suas palavras têm pouco valor, despoja-se da pretensão de colonizador [que não é] e depois, habitante da condição íntima de pai, vai responder a seu filho com a propriedade da reflexão, como possibilitador de acesso a informações, não de um colono opressor que no lar reproduz o arquétipo da violência colonizadora sobre o qual se ergueu. Até seu desaparecimento da narrativa, Óscar continuou a falar dos gregos, redizendo sem saber — só por uma repetição arquetípica mesmo — palavras descondizentes à realidade: ora desconfiando dos negros que supunha roubarem, ora criticando a monarquia, mas sempre em vão, sempre com a boca a lançar impropérios ao passado, em um claro processo de inquietação imagética, gestadora da nação que se ergue múltipla em seus discursos, diversa em suas oposições constituidoras.

## **Bibliografia**

- BACHELARD, G. *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.  
— *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BAHKTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.  
— *Marxismo e filosofia da linguagem*. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BRUNSCHWIG, H. *A partilha da África negra*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BURKE, P. (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1991.
- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CONTE, D. “Pepetela Viva voz”. *Revista Porto e Vírgula*, n. 40 (nov.-jan. 2000-2001): 12-18.
- COQUERY-VIDROVITCH, C.; MONIOT, H. *África Negra de 1800 a nuestros días*. Barcelona: Editorial Labor, 1985
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- MELETINSKI, E. M. *Os arquétipos literários*. Cotia: Ateliê, 2002.
- OLIVER, R.; FAGE, J.D. *Breve História de África*. Rio de Janeiro: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas Afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PEPETELA. *Yaka*. São Paulo: Ática, 1984.
- SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. (org.) *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992. 39-62.
- SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

## **Nota curricular**

Daniel CONTE. Professor de Literatura no curso de Letras e no PPG em Processos e Manifestações Culturais da Universidade Feevale e doutor em Literatura Brasileira, Portuguesa e Luso-africana pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem suas investigações voltadas para as culturas brasileira, angolana e portuguesa.

## **Contato**

danielconte@feevale.br

## **“Do you speak English? Ou... 你會說普通話嗎?”: Como a difusão internacional do inglês e do mandarim pode revelar os distintos modelos de expansão dos Estados Unidos e da China**

Manaíra Aires Athayde

Universidade de Coimbra | Capes (Portugal, Brasil)

### **Resumo**

Neste início de século estamos a testemunhar uma insigne mudança no cenário internacional, em que as dimensões económicas do chamado mundo desenvolvido são cada vez mais suplantadas em parte significativa pelo mundo em desenvolvimento, potencializando o nascimento de uma conjuntura sem precedentes na história. O que nos interessa, então, mediante esse contexto, e a considerar a língua como agente fundamental da influência de meios culturais e ideológicos no comportamento e nos interesses de outros corpos políticos, é analisar os modos de difusão da língua inglesa e a recente projeção do mandarim enquanto aspectos indiciadores das políticas expansionistas dos Estados Unidos e da China, comparando os modelos de expansão desses dois países, os atuais protagonistas do panorama global, para questionar sobre possíveis ou latentes mudanças na conjuntura internacional.

**Palavras chave:** Idioma franco global — Inglês — Mandarim — Estados Unidos — China — Modelos expansionistas.

**“Do you speak English? Or... 你會說普通話嗎?”:**

### **How the International Diffusion of English and Mandarin can Reveal Different Models of Expansion of the United States and China**

#### **Abstract**

In this new century we are witnessing a notable change in the international scene, in which the economic dimensions of the called developed world are increasingly being supplanted, in a significant part, by the developing world, potentiating the birth of an unprecedented situation in history. Facing this context, and considering the language as the key agent of influence of cultural and ideological means in the behavior and interests of other political bodies, we focus the analysis of the ways of diffusion of English and the recent projection of Mandarin as indicators of the expansionist policies of the United States and China, current main characters of global scenario, comparing their models in order to reflect about possible or latent changes in the international situation.

**Key words:** World Language — English — Mandarin — United States — China — Expansionist Models.

Receção: 20-11-2013 | Admissão: 22-01-2014 | Publicação: 31-05-2015

ATHAYDE, Manaíra Aires. “Como a difusão internacional do inglês e do mandarim pode revelar os distintos modelos de expansão dos Estados Unidos e da China”. *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 119-149.

É Natal. Num instituto de ensino de língua inglesa em Portugal, comemora-se a época natalina com um lanche de fim de tarde, onde os alunos são convidados a participar de um jogo multimídia com perguntas a respeito da tradição de Natal em países de língua inglesa, sobretudo os Estados Unidos. Aparentemente, trata-se de uma brincadeira *inofensiva*, mas ao contrário do que parece, registra bem como a língua é uma porta de entrada (sorrateira) de aspectos culturais, sociais e políticos. Como afirma Marchart (2008: 11),

para os Estudos Culturais, a cultura torna-se problemática. O cultural perde a sua inocência. Chega-se a uma ruptura com a idéia corrente de que o cultural — seja na sua dimensão de alta cultura, seja de cultura popular — é algo inofensivo. O inverso é verdadeiro. Se vale a pena estudarmos a cultura, se é urgente fazê-lo, é porque a cultura é tudo menos inofensiva. No campo da cultura produzem-se e reproduzem-se identidades sociais e políticas.

No exemplo mencionado, justifica-se o jogo com a ressalva de que “atividades como essa motivam que se pratique a língua estudada e, sobretudo, incentivam a diversidade cultural, um dos pontos-chave que nos leva a querer aprender outros idiomas”, fundamenta Paula Almeida (portuguesa, 38 anos, assessora de um instituto de ensino de língua inglesa), uma dentre as vinte pessoas entrevistadas, entre novembro de 2012 e janeiro de 2013, de forma presencial, por videoconferência ou por escrita simultânea, em português ou em inglês, para realizar este trabalho.

Assim, argumentos como a “promoção da diversidade cultural” acabam sendo velados em discursos positivos e totalizantes que servem como um tampo para toda a complexa estrutura de hegemonia global, como detalharemos mais adiante. Poucas vezes nos questionamos por que *é preciso* aprender inglês. Sim, inglês, e não outra língua. São afirmações corriqueiras como “partimos do pressuposto de que toda gente fala inglês” que revelam o comportamento naturalizado, incorporado no cumprimento de atividades programáticas para se alcançar “sucesso na vida”, como afirma Marta Wingrowicz

(polaca, 29 anos, engenheira), a exprimir a importância do inglês para a vida profissional, confirmada por 90% daqueles que participaram na entrevista. Na faixa etária dos 25 aos 65 anos, esses entrevistados foram escolhidos pela nacionalidade — estando representados Alemanha, Angola, Brasil, Chile, China, Chipre, Dinamarca, Egito, Emirados Árabes, Eslovênia, Espanha, Estados Unidos, França, Inglaterra, Itália, Lituânia, México, Moçambique, Portugal, Síria e Suécia —, pela importância regional do país que representam ou por terem vivido em dois ou mais países e, naturalmente, terem vivenciado experiências com outros idiomas, bem como pela profissão e relação com o ensino de línguas ou a necessidade de línguas estrangeiras para o seu desempenho profissional.

Neste trabalho, que tem por foco suscitar conjecturas e instigar reflexões mais do que fixar afirmações concludentes, as entrevistas têm por escopo serem integradas às discussões de cunho teórico, não servindo propriamente como ilustração (corroborando ou desfazendo determinado argumento), mas contribuindo para a problematização de certos pontos de vista. Assim, a grelha de perguntas variou conforme a relação do entrevistado com o(s) respectivo(s) país(es) a que ele está ligado ou em razão da motivação profissional, embora tenham sido frequentes as seguintes questões: “Como você aprendeu inglês?”, “No seu país ou no(s) país(es) onde viveu a maior parte das pessoas fala inglês? Tanto jovens quanto pessoas mais velhas, acima dos 40 anos?”, “Você nota que há muitos institutos de línguas na sua cidade?”, “Já ouviu falar se existe no seu país uma crescente procura por estudos orientais e pelo aprendizado de mandarim, considerado uma das “línguas do futuro?”.

Todos os entrevistados foram confrontados com a pergunta “Qual a importância do inglês para a sua vida profissional?”, cujas respostas — com apenas duas exceções: o italiano Gennaro Corduas, 64 anos, produtor cultural, e o espanhol Anxo Santomil, 50 anos, produtor audiovisual — circunscreviam a projeção e os êxitos profissionais, e em alguns casos até revelaram como saber inglês acabou por ser determinante em aspectos da vida pessoal. Além disso, também foram unânimes as respostas de que a iniciação na língua inglesa havia sido nos primeiros anos do liceu; mesmo em países com deficiência na qualidade de ensino da rede pública — como o México e o Brasil, países da Améri-

ca Latina<sup>1</sup> aqui representados por entrevistados e onde o ensino de línguas estrangeiras na educação fundamental muitas vezes não possibilita a proficiência, tendo que se recorrer a escolas particulares especializadas ness e tipo de ensino —, a ideia de que “o inglês é indiscutivelmente a segunda língua que se deve aprender” (Christiane Soares, brasileira, 38 anos, aeromoça e tradutora) começa a ser difundida entre as crianças ainda nos primeiros anos de escolaridade, altura inclusive em que não se possui estrutura crítica para questionar o porquê do que se está a aprender. Muitos pais impelem as crianças a aprender inglês mais não seja porque desejam “um futuro de acessibilidades aos filhos” (Emília Oliveira, brasileira, 32 anos, professora de inglês; ensinou num instituto de línguas em Portugal entre 2009 e 2010 e reside na Suécia desde 2011).

No entanto, nos últimos anos o paradigma da língua inglesa como idioma franco global parece ganhar novas nuances, sobretudo nos países europeus, conforme ilustra o depoimento de Ana Filipa Landeiro (24 anos, professora de mandarim no Museu do Oriente em Lisboa) recolhido por Ribeiro e Mourão (2013: 65): “Há a convicção de que o inglês já não chega. No outro dia, um pai dizia-me que, sem saber chinês, o filho não ia poder ser, sequer, varredor de rua”.

É aqui que se centra a principal discussão deste trabalho. Afinal, estamos a testemunhar uma insigne mudança no cenário internacional que, apesar de ainda em primícias, já potencia, com as dimensões econômicas do

---

1. De acordo com o Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA), da Organização para a Cooperação Económica e Desenvolvimento, em 2009 na América Latina 48% dos alunos com 15 anos de idade e de famílias de classe média não tinham a literacia necessária para realizar tarefas básicas de leitura e de compreensão textual, enquanto entre os estudantes de baixa renda esse número passa para 62% (*cf. Education First*, 2011). A comparar com a realidade exposta através desses dados, vale conferir o estudo “Foreign Language Teaching in Latin America”, publicado em 1966 por Francisco Gómes de Matos e Leopoldo Wigdorsky, com um levantamento inédito na altura sobre os programas e métodos de ensino, materiais e formação de professores, sobretudo em inglês; nele relata-se a insuficiência do número de professores de língua na época e destaca-se a dificuldade de se obter materiais apropriados, além da falta de comunicação entre os docentes (por ausência de eventos interinstitucionais, de sindicatos do setor ou mesmo de abrangência das preocupações dos sindicatos de professores com os profissionais de ensino de línguas estrangeiras).

mundo desenvolvido a serem suplantadas em parte significativa pelo mundo em desenvolvimento<sup>2</sup>, o nascimento de uma nova organização mundial. Não defendemos essas mudanças com a euforia de historiadores como Martin Jacques (2012) e Parag Khanna (2009), até porque acreditamos que o grande trunfo do sistema reside em suas transformações, resultantes da dinâmica capacidade de incorporar, de criar adesão e de se reconfigurar com o desígnio de se manter e de se perpetuar. É preciso ter em mente que uma nova ordem não surge para afrouxar o modo de produção capitalista, antes para fortalecê-lo sob as suas inúmeras máscaras. Também é preciso ter em conta que a última ordem global estabelecida pelos Estados Unidos atingiu, numa amálgama liberal e imperialista, o cimo daquilo que abordaremos mais adiante, com a explicação do surgimento dos blocos hegemônicos, e que Gramsci (2010) apontou como mistura de coerção e consentimento. Conforme Ikenberry (2005: 7-8),

As suas regras e instituições [dos EUA] estão enraizadas na evolução das forças globais da democracia e do capitalismo, reforçando-se nelas. É expansiva, com um vasto e abrangente leque de participantes e de investidores. É capaz de gerar um enorme crescimento econômico e poder, simultaneamente, dar uma aparência de contenção — o que torna difícil um insucesso e facilita a adesão.

No entanto, essa visão que os Estados Unidos têm de si como um líder “legítimo, duradouro e infalível” (Ikenberry, 2005: 7) tem custado a própria posição norte-americana de dominância no globo. De fato, o que houve na primeira década deste século foi uma percepção generalizada de que os Estados Unidos precisavam, mediante os agravantes da conjuntura internacional,

---

2. As projeções de 2007 do *Goldman Sachs Global Economics Papers* (apud Jacques, 2012: 6-7) apontam que por volta de 2025 a economia chinesa será quase da mesma dimensão que a dos Estados Unidos e a indiana a quarta maior, a seguir ao Japão. Em 2050, projeta-se que a chinesa tenha o dobro da economia norte-americana, seguida de perto pela indiana, em terceiro lugar e quase a par com os Estados Unidos. Estas três serão seguidas por Brasil, México, Rússia e Indonésia.

de uma “forma de menor confronto e de maior consenso” (Jacques, 2012: 695) para exercerem a sua liderança global. Continuaram, assim, a conceber a sua dominância com os restauros de há duas décadas e fomentaram uma cegueira que, de mais em mais, tem combalido a potência. Em palavras de Jacques (2012: 695), os Estados Unidos

estão muito pouco preparados para uma vida em que não sejam globalmente dominantes. Sob a administração Bush, procuraram redefinir-se como a única superpotência mundial, capazes de aumentar os seus interesses através do unilateralismo e negando a necessidade de alianças: por outras palavras, longe de reconhecerem o seu relativo declínio e a realidade de uma diminuição do seu poder, retiraram precisamente a conclusão oposta e ficaram exultantes com a ideia de o seu poder ser ainda mais expandido, de que a América estava em ascensão, de que o mundo no século XXI poderia ser refeito à sua própria imagem.

Esta cegueira, aliás, fez com que os Estados Unidos prescindissem da importância que determinados países, até há tão pouco tempo abjurados ao Terceiro Mundo<sup>3</sup>, viriam a assumir na organização do globo. Nem mesmo os avanços realizados pela China no Leste Asiático foram vistos como pontos fulcrais para significativas mudanças, porque, ainda nessa “síndrome de Calibá”, os Estados Unidos têm olhado para a ascensão da China com a ideia de que ela acabará por ser um país ao estilo ocidental<sup>4</sup>. É isto o que tem “sustentado a

---

3. O termo com o desígnio de nomear o conjunto de países com baixo índice de desenvolvimento humano e desenvolvimento económico e tecnológico, em oposição às economias desenvolvidas, foi oficialmente adotado em 1955 na Conferência de Bandung, reunião de países asiáticos e africanos que se emanciparam da colonização europeia. No entanto, a expressão teve origem quando o demógrafo francês Alfred Sauvy, na altura da Guerra Fria, inspirado no Terceiro Estado da Revolução Francesa, propôs a ideia de um Terceiro Mundo, que então nem sendo capitalista nem socialista deveria fazer a revolução a nível global. Atualmente, “Terceiro Mundo” vem caindo em desuso com a preferência por termos como “países em desenvolvimento” ou “países emergentes”.

4. Quando nos referimos ao Ocidente neste artigo estamos a evocar um conjunto de países marcados por características sociais, culturais, tecnológicas da modernidade que construiu as sociedades na parte ocidental do globo pelo menos desde o século XVI. Não deixamos também

---

disposição norte-americana para cooperar com a China, abrir os seus mercados às exportações chinesas e concordar com a sua admissão como destacado membro da comunidade internacional” (Jacques, 2012: 18).

Contudo, embora discordemos do entusiasmo ofegante que circunda a alavancagem chinesa, temos que admitir que não é possível considerar como pensamento último, conforme propõe John Ikenberry (2005), que a ordem internacional criada pelos norte-americanos integrará e absorverá a China. Assumir essa postura seria, não obstante, adotar o “fim da história” de Francis Fukuyama (1992), que após a Guerra Fria suscitou o capitalismo e a democracia como o apogeu da “evolução da humanidade”, a partir do triunfo de um universalismo liberal ocidental sobre todos os demais sistemas e ideologias concorrentes. Nessa leitura, poderíamos dizer que a meta dos países de “Terceiro Mundo” seria alcançar padrões ocidentais, atingir a modernidade ao estilo do “alto desenvolvimento ocidental”. Os Estados Unidos têm passado pelo menos as últimas duas décadas apoiando-se nessa visão um tanto onanizadora.

Ainda é possível distender um outro discurso que tem ganhado cada vez maior projeção, assente na ideia de que a globalização é para todos os países do planeta uma espécie de *teia* inescapável, como defende Peter Sloterdijk (2006), e que, inevitavelmente, o mundo todo vai se tornando cada vez mais ocidentalizado, estimulado sob a convergência e a homogeneidade: das cidades e os seus arranha-céus, vias rápidas, meios de comunicação e redes de transportes à adoção de mercados livres, importação de capital ocidental, pri-

---

de nos reportar às noções implicadas por Edward Said (1990), que num contexto político-cultural assinala por Oriente a forma como os europeus e norte-americanos marcaram as referências aos asiáticos e aos árabes. Segundo Said, o conceito de Oriente como criação do Ocidente seria uma forma de o próprio Ocidente explicar a si, já que em grande parte teria se construído, no processo de alteridade, na definição de si pelo que os outros não eram. Assim, surgiria o chamado orientalismo, fundamentado em obras ocidentais, principalmente no que tange à França, à Grã-Bretanha e aos Estados Unidos, sob o signo do exotismo, da inferioridade e da incapacidade que aqueles do Oriente teriam de falarem por si mesmos, resultando em estigmas elaborados através do olhar europeu e reverberados em produções de cunho artístico, literário, político e científico. Essa constelação de falsas premissas sobre o mundo oriental era importante, conforme demonstra Said, para um domínio euro-atlântico sobre o Oriente, mas se tornou destruidora de um discurso plausível sobre o mundo oriental, por sua vez marcado por uma sutil e persistente visão eurocêntrica, que mais tarde veio a ser distendida pelos Estados Unidos.

vatizações, regulação legal, regimes baseados no respeito pelos direitos humanos e pelas normas democráticas. Todos os processos de mudança e de concessão de elementos intercambiáveis estariam a visionar o cruzamento futuro de posturas globais até então dissentes.

Desse modo, países desenvolvidos ocidentais, em muitas medidas liderados pelos Estados Unidos e pelo Reino Unido, têm defendido que, de uma forma ou de outra, a ascensão da China é apenas de natureza econômica e que ela se tornará uma nação ocidental, ou ao menos ocidentalizada, sem causar mudanças patentes no sistema global ao se assumir como tão só mais um membro subordinado à comunidade internacional. Mas... por que deveríamos assumir que os efeitos de ascensão da China são, principalmente ou exclusivamente, de natureza econômica? É preciso ter em mente que os efeitos culturais e políticos têm, no mínimo, o mesmo alcance que o poder econômico, aliás, não é sequer possível desvinculá-los. Afinal, as forças econômicas são utilizadas para alargar objetivos políticos e culturais, ao passo que dialeticamente os próprios meios sistêmicos políticos e culturais se tornam entalpias para a economia crescente.

Também é preciso tecer considerações de que “a China é o produto de uma história e de uma cultura que pouco ou nada têm em comum com as do Ocidente. Apenas ignorando os efeitos da história e da cultura e reduzindo o mundo a uma questão de economia e tecnologia se torna possível concluir que a China se tornará ocidental” (Jacques, 2012: 19). É preciso anuir que a China já é o primeiro grande poder global fruto do secular processo de colonização e da organologia hierárquica que a Europa, há séculos, e os Estados Unidos, enquanto descendentes, reclamaram para si.

Não é nosso intuito neste artigo articular as várias conjecturas que nos últimos anos têm acalorado o debate acadêmico quanto a uma possível nova ordem mundial. O que vamos é, então, analisar e comparar o modelo de expansão dos Estados Unidos e o da China para questionar sobre possíveis ou latentes mudanças na conjuntura internacional. A difusão da língua inglesa e a recente projeção do mandarim serão, em nossa investigação, elementos indiciadores das dinâmicas expansionistas.

## 1. “O que quer / o que pode essa língua?”<sup>5</sup>

A língua é elemento-chave em nossa investigação porque ela está no núcleo do “poder suave”. Enquanto matéria-prima do discurso, é parte significativa da influência de meios culturais ou ideológicos no comportamento e nos interesses de outros corpos políticos. “*Soft Power* é uma forma perspicaz de distinguir os efeitos sutis da cultura, dos valores e das ideias de um povo no comportamento de outros povos”, descreve Joseph Nye (2004: 5). Afinal, a língua, depois de servir como porta de entrada, passa a ser uma espécie de termômetro da *casa*, da forma como um povo está em outros povos, ou, seguindo Nunes (*cf.* 2012),

O sistema de signos linguísticos, articulado em escrita e fala, possibilita a comunicação humana por meio de um todo organizado de diferenças. Esse todo organizado é, por sua vez, um sistema abstrato de distinções: abstrato porque os significantes linguísticos e mesmo os significados não existem na coisa em-si; e de distinções porque só sabemos que algo é uma coisa porque não é outra. A língua é constituída arbitrariamente por convenções sociais e, portanto, tem origem difusa e coletiva. Também se encontra ao nível da potencialidade, por ser uma faculdade que ultrapassa a execução efetiva no ato comunicativo, o que possibilita as transformações históricas da língua. Enquanto fato social, a língua não está em nós, mas entre nós, o que pode ser exemplificado com a diferença que existe entre aquilo que se diz e aquilo que se entende. Assim, a língua é mais do que uma forma de comunicação e, mais significativamente, é uma falha, pois gera o dissenso interpretativo. A língua configura o mundo, constrói o real. Aqui podemos recorrer ao auxílio de Wittgenstein, para quem o limite de nossa racionalidade é o limite do nosso alcance linguístico.

Essa capacidade de “configurar o mundo” e de “construir o real” é que nos permite aqui aplicar a teoria do sistema de disciplinas de Foucault (1999) à

---

5. Trecho da música “Língua”, de Caetano Veloso, no álbum *Velô*, de 1984.

língua, como o eixo central na consubstanciação da disciplina. A língua, enquanto pilastra-mestre que sustenta o sistema de disciplinas, está associada ao refinamento, à sofisticação dos instrumentos de controle e de dominação dos corpos políticos, sociais, culturais. Daí encarar a língua como um espaço em que esses corpos também se movem, na distensão do que Foucault chamou de “docilidade-utilidade”, onde os corpos analisáveis se tornam também corpos manipuláveis, que podem ser submetidos, utilizados, transformados. Em outras palavras, a disciplina dissocia o poder dos corpos e esse poder passa a ser incorporado aos espaços onde os corpos transitam, sendo um deles a língua. Assim, ela surge como um espaço que torna os corpos intercambiáveis, pois já não se trata mais de um espaço que se define pelo território, em sua unidade de dominação, ou pelo local, em sua unidade de residência. A língua individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações. É desse modo que ela permite a vigoração do poder subliminar, nas entrelinhas, no organograma da “anatomia política” distendida pela “microfísica do poder”. A ideia de que *é inofensivo* falar “t-shirt” ao invés de “camisa”, por exemplo, vem daí. Tal como tomar por metonímia o gentílico “norte-americano”, frequentemente designado por “americano”, cabendo assinalar, por exemplo, que todas as pessoas entrevistadas em português utilizaram o adjetivo pátrio “americano” para se referir ao “norte-americano”, que por sua vez não deixa de ser metonímico porque a América do Norte não é composta apenas pelos EUA.

O poder concentrado é repartido em outros pequenos poderes que são incorporados, naturalizados e que, então, tornam o discurso eficiente e permitem a sua rápida disseminação, à medida que o átrio discursivo não é mais aceite à base da violência, mas abrigado sob as camufladas idéias de liberdade de pensamento, de expressão e de escolha que o discurso vigente utiliza como égide. A fragmentação do discurso, ao contrário do que possa parecer *a priori*, é a forma mais eficaz de fortalecê-lo.

As forças contrárias na disposição dos corpos no modo de produção capitalista, que despontencializam os corpos à medida que lhes instigam energia, possuem a mesma lógica paradoxal que vamos encontrar também na formação da hegemonia cultural que os setores regentes logram exercer sobre os dominados. O poder dominante não reside simplesmente no controle de ins-

tituições armadas com ferramentas de repressão física, mas é alicerçado fundamentalmente pelo controle dos sistemas educacionais, das instituições religiosas e dos meios de comunicação, no referido sistema disciplinar de docilidade-utilidade. Os aparelhos socioculturais, desse modo, são despotencializados à medida que são fomentados.

Isto torna a infraestrutura indissociável da superestrutura<sup>6</sup>. Assim, de nada adiantaria se os Estados Unidos, por exemplo, tivessem a maior economia do mundo e todo o sistema econômico internacional sob a sua tutela, ou um dos maiores PIB por pessoa, ou um acentuado avanço tecnológico, ou um gigantesco aparato militar, se não despendessem pelo mundo aspectos socioculturais que servem de alabastro para a difusão do discurso e do poder soberanos. Fazem parte desse conjunto o mercado cinematográfico, de produção e de distribuição sem igual no mundo, o desenvolvimento urbano e as cidades que povoam o imaginário da humanidade, as multinacionais que desfrutam de uma presença global e que difundem a língua e os costumes norte-americanos, os marcos históricos nacionais que se tornaram referência da história universal, as universidades que captam estudantes prodígios em todo o mundo e, claro, o inglês como a língua franca global, o maior difusor de todos os recursos<sup>7</sup>.

Essa articulação entre fatores de infraestrutura e fatores de superestrutura, na leitura de Gramsci (2010), permite que os setores dominantes *eduquem* os dominados para que aceitem e naturalizem a sujeição, de forma a

---

6. Na leitura marxista, a infraestrutura é a base material da sociedade, que inclui forças de produção e relações sociais de produção, porquanto a superestrutura é todo o sistema que edifica e perpetua a ideologia, constituído por instituições socioculturais, valores, doutrinas e crenças de uma sociedade.

7. Desde os anos 1980 que a relação da Síria (que várias vezes apoiou o Egito e, na Guerra Fria, ficou do lado dos soviéticos) com os Estados Unidos tem sido de grandes atritos, inclusive ao ponto de o governo sírio decretar proibido o acesso da população a redes de serviço *online* norte-americanas, como o Google e o Facebook. Por outro lado, no entanto, “a partir dos dez anos é obrigatório aprender inglês na escola”, conta Ammar Haj Ahmad (sírio, 30 anos, ator e realizador.) No próprio Egito, que em vários momentos esteve à frente de forças no mundo árabe contrárias à política norte-americana, “a maior parte da população urbana sabe falar inglês”, revela Catarina Belo, (portuguesa, 38 anos, professora universitária que reside no Egito desde 2007). “Os estudantes egípcios aprendem inglês na escola secundária, no liceu”, completa.

inibir a potencialidade revolucionária. É em nome de uma noção de “pátria” ou de “nação” que o discurso vigente cria no povo o sentimento de identificação com as classes favorecidas, de comunhão em torno de uma unicidade patriota, então vocacionada contra um inimigo ou inimigos que está/estão sempre no exterior do território protegido. Há aqui a idéia preponderante de que existe naturalmente um destino nacional traçado, o que é justificado por uma sociedade concebida como um todo orgânico — um corpo dócil — desprovido de antagonismos sociais objetivos. É assim, então, que se forma um “bloco hegemônico”, que amalgama todas as classes sociais em torno de um projeto burguês.

Além disso, numa óptica gramscista, outra implicação da interação entre fatores de infraestrutura e fatores de superestrutura é a hegemonia sempre fluida, movimentando-se sobre constantes transformações para que, longe de esmorecer, possa se perpetuar. Nesses movimentos hegemônicos, o poder prevaiente articula e incorpora a completa interação entre coerção e consentimento, força e liderança, nos enviesamentos do que Joseph Nye (2004) chama de “poder duro” e de “poder suave”.

O “*hard power*” ou “poder duro” delineou os modelos de atuação das potências dominantes ao longo do século XX. Durante décadas, as medidas ratificativas de um poder hegemônico eram realizadas levando-se em consideração números e mais números, como, por exemplo, a contagem demográfica de um país, seu PIB e IDH e a quantidade de armamentos armazenada. No entanto, num mundo onde a ascensão dos *media* como o “quarto poder” (ou o primeiro?) redefiniu o espaço da opinião pública e onde o enfraquecimento do apoio a missões bélicas, sobretudo depois da Guerra do Iraque na década de 2000, faz com que os campos de batalha se encontrem cada vez mais na luta para atrair ou movimentar capitais especulativos ou invisíveis, surge com crucial importância o “*soft power*” ou “poder suave”, que depende, sobretudo, do fluxo de informações — a informação se tornou a grande *arma* — e do posicionamento do país na comunidade internacional, crédito este sustentado pela sua forma de atuação.

Por isso, acreditamos que os grandes debates sobre os valores que assomam este século estão e estarão ainda mais enraizados na cultura, eixo que define, juntamente com as singularidades históricas, os valores subjacentes de

uma sociedade. Salvas as devidas proporções, podemos dizer que a cultura, com a emergência de países culturalmente tão distintos entre si, está para o século XXI assim como a ideologia esteve para o século XX. É essa perspectiva que nos permite desdobrar a concepção de poder suave para além de aspectos culturais, valorativos e ideológicos na instauração e manutenção do predomínio global de uma potência. O que propomos é que a “suavidade” está ligada à “docilidade”, no processo subliminar de moldes das forças na formação das subjetividades individuais e das memórias coletivas<sup>8</sup>, para torná-las profícuas ao discurso e ao sistema vigorantes sem que se exija do *protagonista* explicitidade de conduta e coação (fisicamente) violenta. Não obstante, essa engrenagem permite manter todo o bloco hegemônico e, no cimo, representa o ápice do refinamento da sociedade panóptica (*cf.*: Foucault, 1999). Mais do que a “vista desigual”, cuja mais-valia está em nunca saber quando (e se) efetivamente se está a ser vigiado, temos agora fluxos indelévels de informações, sobretudo privadas, que são concedidas naturalmente a canais totalmente abertos à vigilância, em diligência alegoricamente disfarçada nos aparelhos socioculturais.

Portanto, assinalamos uma leitura em que o “poder suave” surge no âmago do “bloco hegemônico” para atender às novas conjunturas criadas pelo próprio movimento tectônico dos setores que perpetuam a hegemonia. A aplicação estratégica dessa forma de poder remodela, no câmbio das relações internacionais do fim do século XX e dessa primeira década do século XXI, o “sistema de disciplinas”. Veremos adiante como essas concepções<sup>9</sup> se articulam tangencialmente nas distintas estratégias de expansão da China e dos Estados Unidos — e como essas táticas podem ser aferidas por meio da língua.

## 2. China, chinamente

A China é o maior expoente da atualidade na articulação do poder suave em meio à conjuntura internacional. A forma como tem se movido no globo in-

---

8. Edward Said (2003: 9) aponta como “rubricas falsamente unificadoras que inventam identidades coletivas”, tais como “America”, “The West” e “Islam”, espécies de leituras que foram sendo manufaturadas no “choque de civilizações”.

9. Portanto, originais no “poder suave” de Joseph Nye, na descrição do “bloco hegemônico” proposta por Gramsci e no “sistema de disciplinas” apresentado por Foucault.

dia uma espécie de *jogo* com o modo de estar subliminal, que tem permeado boa parte das relações internacionais. Em outras palavras, os chineses estão a jogar com os próprios moldes ocidentais de conceber o mundo, o que não significa que eles *ensem* ocidentalmente. É referência disso, por exemplo, a entrada da China no mercado africano, como comenta Nuno Gomes (46 anos, biólogo e empresário no ramo de tratamento de águas, atuando em Angola desde 2005) em entrevista para este trabalho:

Os chineses fomentam o comércio internacional com material da China. Em Angola, onde os chineses passaram a ter presença significativa a partir dos anos 1990 com a troca de petróleo por trabalho, eles ganham um concurso para a construção de uma estrada e oferecem, gratuitamente, a construção de um hospital ou de uma escola, mas todo o material é trazido da China e, portanto, toda a futura manutenção terá que ser feita com produto chinês, caso ainda se queira o hospital ou a escola de pé. E assim entram no mercado de uma forma muito inteligente, sem se impor.

Sem se impor, a China vai se impondo. É preciso olhar para a história da China e perceber que a política de expansão chinesa nunca foi feita pela dominação nos moldes do imperialismo ocidental. Aliás, a doutrina militar chinesa vigente desde 400 a.C. concentra-se antes em procurar isolar e enfraquecer o inimigo do que em combatê-lo efetivamente, já que a força violenta deveria ser, com efeito, o último recurso e o seu uso efetivo é um sinal de fraqueza, e não de força superior. Veja-se a forma como a China articula, por exemplo, as suas táticas geopolíticas na Europa, ainda nas palavras de Nuno Gomes:

Os chineses possuem uma inteligência estratégica que está longe daquela que nós, ocidentais, temos. Há dois pontos importantes para se entender isto. Primeiro, eles compram empresas estrangeiras e deixam as estruturas de produção nos países de origem, como fizeram com a Volvo e com a GM. No entanto, as peças vêm todas da China e são montadas na Suécia ou na Inglaterra, por exemplo, para sair com o ca-

rimbo europeu. Os chineses estão cientes de que a China ainda está muito associada a produtos de má qualidade e que se comesçassem a mudar todas as linhas de produção para a China essas grandes empresas desapareceriam.

Ao contrário da política de gestão de imagem internacional dos países ocidentais, os chineses parecem não *maquilhar* as suas deficiências, mas lidar com elas, incorporá-las ao estratagema de expansão. Além disso, tem sido intenção marcante no discurso chinês de referência internacional diferenciar a sua gestão expansionista da do Ocidente. Eis parte do discurso que o embaixador chinês na África do Sul — terceiro maior parceiro comercial da China<sup>10</sup> —, Li Yuanzheng (*apud* Alden, 2007: 19), realizou em 2007, sugerindo aos africanos que

Zheng He [navegador chinês do século XV] levou chá, porcelana, seda e tecnologia para os lugares que visitou [em África]. Não ocupou um centímetro de terra estrangeira, nem levou um único escravo. O que levou para o mundo foi paz e civilização. Isto reflete completamente a boa-fé do povo chinês antigo no fortalecimento das trocas entre países relevantes e o seu povo. Esta cultura de paz e amor enraizou-se profundamente nas mentes e corações dos chineses de todas as gerações.

Nesse contexto, é importante também perceber que a mentalidade chinesa opera com escalas temporais diferentes à mente política ocidental. O que parece ser muito tempo para culturas ocidentais não é, para os chineses e seus cinco mil anos de unidade histórica, por vezes mais do que um curto espaço de tempo que impossibilita olhar para acontecimentos históricos com conclusões analíticas derradeiras. Os chineses, com uma natureza cultural enraizada no exercício da paciência — e que aos olhos ocidentais é até mesmo visto como resignação — ajustam os cronótopos temporais a partir da espera.

A saber, por exemplo, o que William A. Callahan (2004) chama de “diáspora chinesa”. Ao contrário de se conceber a expansão da China sob a

---

10. Dado da Embaixada Chinesa na África do Sul. Disponível em <<http://www.chinese-embassy.org.za/eng/>>. Acesso a 09/01/2013>.

“conduta territorial” ou a “metáfora da conquista” ou mesmo por meio do “modelo de conversão”<sup>11</sup> — três olhares que, à nossa perspectiva, ocidentalizam o processo de expansão chinês —, na diáspora chinesa observamos que a imigração de inúmeros chineses para várias partes do globo não afeta a unidade, movida pela forte ligação da imagem de identidade comum. As concepções de raça e de nação na China são muito diferentes das do mundo ocidental: os chineses não se veem como um Estado-nação, a título das formações nacionais do Ocidente, mas como um Estado-civilização, cuja maior missão é educar os chineses dentro de um singular sistema de coletividade, onde aprendem que são precisos sacrifícios (no sentido mais lato de “*sacro ofício*”) individuais para que haja significativos avanços coletivos.

É por isso que os chineses, ao contrário da maior parte dos povos ocidentais, acreditam na força conjunta do Estado, vendo-o como o protetor dessa unidade. Esse Estado-civilização, por sua vez, mantém o “bloco hegemônico” não por que tudo o que está de fora do “território protegido” é uma ameaça à unidade, mas por que tudo o que está de fora da cultura vernácula precisa ser *educado* por uma civilização milenar. Aliás, esse é o princípio fundamental da formação étnica chinesa, que incluiu a miscigenação, a absorção, a assimilação e a efetiva eliminação de diversas raças ao longo de milênios, resultando no chamado “chinês han”, que hoje representa mais de 90% da população chinesa (*cf.* Jacques, 2012: 21). Isto explica, por exemplo, por que os chineses se fecham em “guetos” e poucos são os que aprendem a língua nacional do país em que estão ou se envolvem intrinsecamente com a cultura local. De modo que, em um mundo em exponents globalização, parece abstruso o argumento de que a maior parte de aspectos da cultura chinesa é

---

11. Na leitura da “conduta territorial”, a Grande Muralha representa o desejo do povo chinês de manter os *bárbaros* no exterior. Essa visão apela para um sentimento defensivo, fechado sobre si próprio, de sinicidade. Já na “metáfora da conquista”, lê-se a dinâmica expansionista do império chinês a partir da anexação de novos territórios, procurando conquistar, dominar e civilizar os *bárbaros* nas suas fronteiras e favorecendo a expansão do império, sobretudo pelo aumento populacional. Trata-se de uma interpretação mais próxima do imperialismo conhecido no Ocidente. No “modelo de conversão”, temos a crença dos chineses na sua superioridade civilizacional e o desejo de converter os outros à sua cultura. O ponto-chave aqui não é a conquista nem a recuperação, mas antes a definição e a expansão das características da civilização chinesa.

mantida porque determinadas demandas de ocidentalização são afastadas pelo Estado Chinês. Se é bem verdade que medidas existem<sup>12</sup>, se fosse exclusivamente uma questão de as diretrizes estatais não corresponderem às atuais inscrições culturais da população, quando muitos chineses se deslocassem para outros países — na maior parte das vezes para trabalhar para o próprio governo (no comércio, por exemplo, as lojas chinesas no estrangeiro são concessões mantidas pelo Estado) —, rapidamente se ocidentalizariam..

A mão de obra chinesa se mistura com a mão de obra africana nas construções, no comércio, mas na vida comunitária, não. Os chineses formam guetos, um país dentro de outro país e um ou outro é que aprende a língua do país em que estão para poder comunicar em nome do grupo (João Corrêa de Sá, português, 26 anos, engenheiro civil residente em Moçambique desde 2012).

Os chineses vivem em guetos, são muito separados da cultura local, não falam inglês e nem dão a entender que querem se “misturar”. E os americanos também não demonstram interesse em aprender mandarim ou outra língua oriental. Há décadas que o ensino de língua estrangeira não é obrigatório nos Estados Unidos (Viviane Franco, brasileira, 37 anos, especialista em gestão e mercado de arte; viveu nos Estados Unidos entre 2007 e 2010).

Diante dessa insularidade linguística, o mandarim não parece ter na dinâmica expansionista chinesa a ativa função desempenhada pelo inglês no processo de

---

12. Como, por exemplo, as restrições que a China colocou desde 2006 aos programas televisivos importados da Coreia, assim como fizeram outros países asiáticos, dentre eles Taiwan, que impôs quotas às suas rádios para controlar o número de vezes que músicas coreanas são transmitidas. Estas são medidas para cingir a expansão do movimento de ocidentalização que a Coreia vem promovendo largamente na Ásia, a chamada “vaga *hallyu*”, uma política voltada para as culturas de massa, como prova o sucesso de *Gangnam Style* em todo o mundo. Além do ritmo musical de Psy, o K-Pop, chama a atenção a comercialização de cosméticos que prometem “ocidentalizar” os traços orientais e até mesmo a construção de um bairro em Seul aos moldes de Hollywood (cf: Fialho, 2013).

expansão norte-americano. Mas, então, por que ouvimos cada vez mais que o mandarim é a “língua do futuro”? À primeira vista, podíamos pensar que, por ser um idioma com princípios muito diferentes das línguas ocidentais, seria profícuo ao poder emergente adotar uma língua já universalizada. No entanto, se formos analisar com acuidade, chegaremos à conclusão de que a grande promoção do mandarim não é realizada pelos chineses, mas por países ocidentais ao reflexo dos modos de expansão globais que conhecem. A resposta, portanto, não está exatamente na China, mas no próprio mundo ocidental.

Antes de mais, é preciso entender que a ordem mundial instituída pelos norte-americanos modificou as características de ascensão de uma língua franca global. Antes, todas as línguas que desfrutaram dessa posição, como o latim na Idade Média e o francês que perdurou do Iluminismo até meados do século XX, representavam a “língua da cultura”, a norma da “sociedade instruída”. O inglês, porém, já não emergiu desse paradigma, instaurando um outro, então atrelado à idéia de utilidade e de praticidade (características marcantes da sociedade norte-americana) possíveis na adoção de uma língua internacionalizada a servir a um projeto global de diplomacia e de intercâmbio, fundamentado sobretudo em interesses econômicos transnacionais. Afinal, tutelar a língua franca global concede inúmeras vantagens comerciais e diplomáticas, mais não seja pela abertura de novos mercados consumidores.

Atendendo a essa lógica instaurada pela ordem mundial ianque, portanto, vamos primeiro tentar compreender o atual panorama de concessões distendidas ao inglês para, então, explicar os desdobramentos desse cenário nas modalidades subjacentes do mandarim enquanto possível língua global.

### **3. Panorama**

Na Europa de Leste, aqui representada por entrevistados da Eslovênia, da Lituânia e da Polônia, observamos que a língua franca está disposta sobretudo como uma “língua de relação vinculativa profissional”, instituída por economias que sobrevivem fundamentalmente de contínuas relações de trabalho com o estrangeiro. A mão de obra não é tipicamente emigrante, mas prontificada às exigências do mercado internacional:

Muitas pessoas se deslocam para a fronteira próxima à Áustria porque os salários são bem melhores, mas a maioria ainda volta ao fim do dia, depois do trabalho, para a sua cidade na Eslovênia. Eu não penso que aprendemos línguas estrangeiras para emigrar, aprendemos para a nossa melhoria profissional dentro do nosso próprio país. Como somos um pouco mais de dois milhões de habitantes, estamos realmente dispostos a aprender pelo menos inglês para podermos falar com outras pessoas, conseguirmos empregos melhores... Eu não conseguiria fazer o meu trabalho sem saber inglês. Agora, inclusive, temos tido curso de alemão no trabalho, porque é importante para a empresa também (Anja Višnikar, eslovena, 24 anos, engenheira de produção; trabalha na multinacional IT Company, voltada para tecnologia de informação).

Desse modo, nesses países que estiveram cravados entre a dissipação soviética e as perspectivas da ordem global em seguida instaurada, o inglês é a língua “tão importante na vida profissional como a língua nativa” (Justinas Vainilavičius, lituano, 24 anos, jornalista), assim como o seria outro idioma que estivesse na posição atual de língua franca. Países europeus que são considerados o ápice do desenvolvimento social, como a Suécia e a Dinamarca, também parecem encarar o idioma franco global com essa perspectiva de instrumentalização.

Num outro registo, os países árabes, aqui representados por Egito, Síria e Emirados Árabes, manifestam relação com a língua mundial sobretudo como uma “língua de contato intercultural”, uma vez que, pólos de atração, passaram a abrigar ao longo de suas distintas histórias muitas culturas estrangeiras em seus territórios. Essa “língua de contato intercultural”, não obstante, é entronizada nos países africanos de colonização portuguesa de tal maneira que o idioma franco atual passa a ser encarado como uma “língua de cultura espelhar”: países como Angola e Moçambique, com dificuldades em estruturar uma identidade nacional — inclusive pela diversidade étnica que esteve no cerne de décadas de guerra civil —, acabam utilizando os padrões culturais norte-americanos como espelho para uma possível construção identitária homogeneizadora. “Não é a maior parte das pessoas que fala inglês. Muitas vezes o inglês está presente em nosso cotidiano através de palavras, gí-

rias... As pessoas imitam o jeito americano de ser. Ouvem muita música americana, vêem muitos filmes americanos, chega mesmo a aborrecer”, conta Amosse Mucavele (moçambicano, 25 anos, editor). Aqui há uma explícita questão cultural que transpassa à adoção de uma segunda língua e, atenta a isto, a China criou o “Plano de Talentos Africano”<sup>13</sup> e tem aumentado a sua influência nesses países “financiando cada vez mais bolsas para estudantes africanos irem estudar em universidades chinesas” (Delmar Gonçalves, moçambicano, 43 anos, bibliotecário e escritor).

Nos países da América Latina com pujante crescimento econômico, como o Brasil e o México, representados em nosso inquérito, também existe uma relação de alteridade com a cultura norte-americana. Contudo, diferente dos parâmetros africanos, uma forte coluna vertebral de formação da identidade nacional faz com que tenham uma propensão maior para reelaborar as absorções culturais. “Os mexicanos, apesar da proximidade com os Estados Unidos, não querem ser americanos, gostam da cultura que têm, do povo que são. Querem é melhorar de vida, ter melhores oportunidades de emprego... É por isso que muitos tentam ir para os Estados Unidos, mesmo que não saibam falar inglês, o que é o caso da maioria” (Nuno Brito, português, 31 anos, investigador; reside no México desde 2011).

Segundo a *Education First* (2011), que criou o Índice de Proficiência em Inglês (EF EPI) e é a instituição responsável pelo maior estudo global na área, a baixa qualidade da educação pública em toda a América Latina — muitas vezes associada ao acesso desigual à educação — é uma das principais razões para o desempenho pouco satisfatório da região no ensino da língua inglesa. Na avaliação de 54 países, divulgada em 2011, com dados recolhidos de 1.700.000 adultos que completaram testes de inglês gratuitos durante um período de três anos (2009-2011), a Argentina aparece como o único país la-

---

13. Conforme anuncia o jornal *Epoch Times*, o Partido Comunista comunicou em julho de 2013 a implantação do “Plano de Talentos Africano”, que visa em três anos a formação em universidades chinesas de cerca de trinta mil africanos e o oferecimento de dezoito mil bolsas de estudo patrocinadas pelo governo, num programa que inclui ainda uma linha de crédito de 20 bilhões de dólares para os países africanos investirem em infraestrutura, indústria e agricultura. Disponível em <[https://www.epochtimes.com.br/regime-chines-corteja-africa-com-institu-tos-confucio-e-bolsas-de-estudo/#.Uxi7XPI\\_uSo](https://www.epochtimes.com.br/regime-chines-corteja-africa-com-institu-tos-confucio-e-bolsas-de-estudo/#.Uxi7XPI_uSo)>. Acesso a 09/01/2013.

tino-americano com proficiência moderada em inglês, de estrato cor de rosa, ocupando o 20º lugar; na estratificação seguinte, de indicação verde, o México ocupa a 38ª colocação nesse *ranking*, antecedido por países como Costa Rica, Peru e Uruguai, e o Brasil está na 46ª posição, classificado com cor amarela (a última faixa da pesquisa na América Latina), junto com o Chile, a Venezuela, o Equador, a Guatemala, a Colômbia e o Panamá.

No entanto, à medida que países emergentes como o Brasil e o México vão ganhando novas dimensões socioeconômicas, tornam-se cada vez mais confiantes de si e passam também a ser vistos como potenciais culturas de consumo para mercados estrangeiros. A ver os institutos de línguas (muitos, inclusive, de raiz multinacional) que se alastram em cidades do mundo em desenvolvimento e que associam o aprendizado de inglês a um “futuro próspero” ou mesmo a um “futuro garantido”. E não surpreende nada se a oferta começar a recair insistentemente sobre as “línguas do futuro”, na ressonância social do agendamento midiático. “Outro dia eu estava numa região suburbana próxima à Cidade do México, num sítio chamado Naucalpan de Juarez, e vi dois institutos a anunciarem que abriram turmas de mandarim e russo. Aquilo me chamou a atenção porque se tratava de uma zona muito pobre”, revela Nuno Brito. No Brasil, além de a “oferta de institutos de línguas ter crescido largamente na última década assim como o mercado de traduções” (Secles Souza, brasileiro, 30 anos, tradutor e empresário; coordena uma empresa de tradução, fundada em 2010 no Rio de Janeiro), a difusão do inglês é uma das principais metas atuais dos projetos de educação do Governo Federal, com a abertura de cursos gratuitos e a crescente concessão de bolsas de estudos no estrangeiro<sup>14</sup>.

É ainda preciso dizer que, em suma, podemos observar enquanto aspecto cultural frequente em países da América Latina — sobretudo naqueles que estão em posição de alavanque regional, como os já citados Brasil e México, mas também a Argentina, o Chile ou o Peru (por questões de constituição cultural mais do que por insurgência econômica) — que a língua franca glo-

---

14. Ministério da Educação do Governo Federal. Disponível em <<http://www.capes.gov.br>>. Acesso a 09/01/2013.

bal por vezes é socialmente encarada como uma “língua *status*”, representando ascensão cultural que, por sua vez, indica ascensão econômica ou mesmo identifica o estrato social a que se pertence — sobretudo tendo em vista que dominar línguas estrangeiras geralmente ainda requer investimento educacional de alto custo nessas sociedades.

Esses países estão a viver agora o processo de massificação da língua inglesa que a Europa conheceu nos anos 1990 e, por isso, ainda que haja cada vez mais interesse, a representatividade da busca por outros idiomas de potencial ascendência franca — como o mandarim — está muito aquém daquela que se vê hoje em países europeus. De mais em mais, para o mandarim chegar a índices significativos de adesão tem que enfrentar a concorrência não só com o inglês mas com as línguas reservadas àquele “lugar da cultura” de que falávamos, que nos países latino-americanos continua a ser associado a línguas européias como o francês e o alemão.

Quanto ao que se reserva à Alemanha, à França, à Itália e à Espanha, isto é, aos países que formam o núcleo de língua não inglesa da Europa Ocidental, a população mais velha<sup>15</sup> continua renitente aos estrangeirismos e à massificação do aprendizado de outras línguas, no prolongamento da visão ufanista da língua vernácula como a grande agregadora da unidade nacional (ou regional, no caso da Espanha), embora o inglês já seja bastante popular entre os mais jovens. Esses países — com exceção da Alemanha —, somados a outros que também atravessam uma profunda crise econômica na Europa, representam um cenário curioso que tem vindo a promover as línguas de patente ascendência global. Ora, como a crise atinge sobretudo a juventude desses países, chegando mesmo a índices de 40% da mão de obra jovem ativa nos casos de Portugal e de Espanha (*cf.* Ribeiro e Mourão, 2013: 65), e como são sobretudo os jovens que dominam o idioma franco, a qualificação profissional através do aprendizado de línguas torna-se um grande alvo midiático nas especulações sobre possíveis maneiras (individuais, claro) de se sair da crise.

---

15. Dos entrevistados para este trabalho, os dois únicos que não dominam a língua inglesa e que sustentam um discurso de anatemização do inglês são de nacionalidade italiana e espanhola e têm mais de 50 anos.

Afinal, conforme recolhem Ribeiro e Mourão (2013: 65), o discurso dos *media* de que “ser fluente em inglês já não diferencia um candidato dos outros” completa-se, então, com o de que a mais-valia para “arranjar emprego em qualquer parte do mundo é aprender idiomas de países que estão em ascensão econômica”. E como é de se esperar na lógica midiática, o mandarim está no topo da lista: “Saiba como aprender chinês pode ajudá-lo a encontrar emprego”<sup>16</sup> se tornou uma das pautas mais recorrentes nos últimos tempos. “As pessoas têm se apercebido da importância crescente de alguns países na economia internacional e isto tem reflexo, nos últimos anos, no aumento da procura de cursos de russo, árabe e mandarim, que mostram bem de onde vem o poderio econômico”, lemos na reportagem de capa “Que língua devo aprender?” da revista *Visão*, de janeiro de 2013. “Outro dia li numa reportagem algo sobre as “línguas do futuro”. Mandarim, árabe e acho que o russo eram apontados como línguas importantes para quem quiser se destacar no mercado”, afirma o engenheiro italiano Gennaro Corduas (italiano, 64 anos, engenheiro).

As pessoas que entrevistamos e que trabalharam em empresas chinesas ou árabes disseram nunca terem sido coagidas a aprender outra língua, a considerar que na seleção de emprego tinham que dominar apenas o inglês:

Nunca ouvi dizer que precisássemos aprender quaisquer outras línguas além do inglês. Aliás, o teste mais complicado nas provas de seleção da Emirates [Airlines] é o do inglês. De resto, nunca ouvi falar mesmo... (Christiane Soares, brasileira, 38 anos, aeromoça/hospedeira de bordo e tradutora; residiu um ano nos Estados Unidos e quatro anos nos Emirados Árabes);

---

16. Título de um artigo do jornal online *Económico*, da Sapo.pt. Repare-se em que o termo utilizado para designar a língua é “chinês”, provavelmente porque muitos não saberiam o que é “mandarim” e o artigo poderia, assim, perder potenciais leitores. Além disso, o designativo “chinês” também aguça associações diretas à memória coletiva, tais como “China — crescimento — emprego”. Disponível em <[http://economico.sapo.pt/noticias/saiba-como-aprender-chines-pode-ajudalo-a-encontrar-emprego\\_141104.html](http://economico.sapo.pt/noticias/saiba-como-aprender-chines-pode-ajudalo-a-encontrar-emprego_141104.html)>. Acesso a 08/01/2013.

[trabalhei] numa multinacional chinesa, a Huawei, em Dubai [Emirados Árabes], durante quatro anos e nunca exigiram que fosse preciso aprender mandarim ou árabe. O inglês era a língua falada na empresa, e muitos chineses inclusive falavam português, devido às muitas relações comerciais com o Brasil (Rodrigo Diel, brasileiro, 39 anos, especialista em tecnologia de informação; residiu quatro anos nos Emirados Árabes).

Em Portugal, um dos países mais assolados pela crise econômica europeia<sup>17</sup>, inúmeros artigos têm sido publicados com “fórmulas de conduta” para se alcançar conquistas profissionais nesses “novos tempos”. Note-se que “Manual para procurar emprego no estrangeiro” (*Visão*, nº 1028, 15 a 21 de novembro de 2012) e “Que língua devo aprender? (Para arranjar emprego em qualquer parte do mundo)” (*Visão*, nº 1035, 03 a 09 de janeiro de 2013) aparecem como reportagens de capa de uma das maiores revistas de circulação nacional num intervalo de menos de dois meses entre as edições. E, claro, lá está sempre a China como o mais novo *el dorado*.

“Hoje, devemos pensar muito cedo no amanhã deles, e o chinês abre perspectivas de carreira, seja na China, seja em empresas chinesas na Europa. Portugal não nos dá as oportunidades que merecemos”, justifica Sandra Pedroso, 43 anos, mãe de Marta, 9 anos, outra aluna de Mandarim, no Museu do Oriente. “Existe a noção de que a China é uma espécie de novo Estados Unidos, uma terra de sonho”, conclui a professora Ana Filipa (Ribeiro e Mourão, 2013: 66).

---

17. “Com a crise, o número de alunos nos institutos de língua inglesa cresceu. Muitas pessoas querem ir embora de Portugal e, sem saber inglês, fica ainda mais difícil encontrar trabalho em outros países”, afirma Paula Almeida (portuguesa, 38 anos), assessora de um instituto de ensino de inglês. “A maior parte dos meus alunos em Portugal era de jovens adultos, que queriam ter mais possibilidades na carreira falando um outro idioma. Chamava a atenção também a quantidade de alunos desempregados, que investiam na língua para aumentar suas chances de encontrar um emprego”, enfatiza Emilia Oliveira (brasileira, 32 anos), que já deu aulas de inglês entre 2009 e 2010 num instituto de ensino de línguas em Portugal.

Todavia, além de a quantidade de pessoas empregadas em decorrência do estreitamento da relação da China com países europeus não justificar esse *boom*, o que se parece ignorar é que, com mais de 1,3 bilhão de habitantes, um sétimo da população mundial, a China dispõe de mão de obra o suficiente para arcar com todos os seus planos estratégicos. “A mão de obra humana é a grande riqueza chinesa”, sublinha o empresário e biólogo português Nuno Gomes, em entrevista para este artigo. Além disso, a China, em vez de investir exaustivamente na especialização de profissionais no estrangeiro (embora o número tenha vindo a crescer, ainda é muito inferior às capacidades de injeção econômicas chinesas), concentra esforços para que a qualificação da maioria possível seja interna, pois assim se consegue controlar os meios de qualificação de mão de obra ao ritmo e às necessidades de crescimento do país. Ao longo da história, os princípios de ação chineses sempre foram mais voltados para o interior do que para o exterior, articulando a atuação externa como consequência de uma sustida atuação interna.

Aliás, essas relações entre gestão interna e política externa foi um dos principais pontos de discussão no 18º Congresso do Partido Comunista, realizado em Pequim em novembro de 2012. Na matéria “China debate expansão de ‘poder suave’ pela cultura” (Maisonnave, 2012), publicada na *Folha de S. Paulo* a respeito do congresso<sup>18</sup>, lemos que tem sido constante a crítica de que “a China tem um déficit cultural” que revela o “fracasso em ter uma presença cultural forte no mundo”, o que levou a vice-ministra da Cultura, Zhao Shaohua, a dizer, em entrevista coletiva durante o Congresso: “Isso nos exige libertar nossas mentes e procurar novas formas de intercâmbio cultural, para que as pessoas no mundo saibam que a cultura chinesa tem mais de 5.000 anos”.

A matéria da *Folha de S. Paulo* alega ainda que há cada vez mais pressão para que existam “Madonnas chinesas”, porque um dos grandes questiona-

---

18. Inclusive o artigo é acompanhado por um logótipo onde aparece uma esfera cuja metade esquerda é azul e circunscreve a frase “Eleições americanas” e a outra é vermelha e tem por escrito “Transição chinesa”, simbolizando a cobertura que o meio de comunicação fazia daqueles dois eventos, considerados os mais importantes a nível internacional naquela altura a ponto de, então, até um logótipo ser para tanto criado. O logótipo, por sua vez, constrói pertinentes referências ao recorrer a um mundo repartido em dois sob as cores mencionadas.

mentos que a mídia internacional tem feito sobre a China é “por que o país não consegue produzir um fenômeno como o do sul-coreano Psy, sucesso mundial com a música *Gangnam Style*, que debocha dos novos-ricos do país asiático”; como uma das mais plausíveis respostas surge que “o esforço da China está concentrado principalmente em organizações estatais” e essas, por sua vez, “estão sempre atentas em mostrar a antiga civilização da China e o atual desenvolvimento econômico e não podem promover sátiras como *Gangnam Style* pelo canal oficial de comunicação. Produtos culturais sem entretenimento raramente se tornam populares no exterior”, como aponta o analista Peng Kan em artigo publicado na agência oficial Xinhua. Essa leitura que trata como um problema a imagem promovida (“sem entretenimento”) da antiga civilização da China em detrimento de um possível Psy-Gangnam-Style embaixador oficial da cultura chinesa indicia que o poder suave que se espera que seja adotado pela China é à imagem e semelhança daquele que os países desenvolvidos ocidentais, encabeçados pelos Estados Unidos, têm vindo a desenvolver.

#### 4. “E onde queres cowboy, eu sou chinês”<sup>19</sup>

O que defendemos aqui, no entanto, é que o “poder suave” da China pouco tem a ver com aquele fomentado pelos norte-americanos. No caso chinês, o poder suave não é abalizado pela difusão cultural (já agora, de “entretenimento”), potencialmente a partir do idioma, mas por táticas sutis, “dóceis” de arraigamento de rizomas econômicos, base da estrutura social, em outros países<sup>20</sup>. Não é por isso, todavia, que vamos conceber a forma de ascensão da China como sendo exclusivamente econômica, conforme falamos de início. A difusão da cultura e da língua chinesas será consequência do processo de

---

19. Trecho da música “O Quereres”, de Caetano Veloso, no álbum *Velô*, de 1984.

20. Um exemplo é a estratégia de expansão de Institutos Confúcius pelo mundo, que apesar de adotar a insígnia dos institutos estatais difusores de língua vernácula em outros países, como acontece com o *British Council* do Reino Unido, o *Goethe-Institut* da Alemanha ou o *Instituto Camões* português, é acompanhado de vários planos de crédito estratégicos para estreitar as relações econômicas em determinada região, como já mostramos com o caso do “Plano de Talentos Africano”. Vale salientar que o número de Institutos Confúcius passou de 316 em 2008 para 815 em 2011 (*People’s Daily*, 2013), representando desde 2004 uma abertura de 398 novas unidades (Maisonave, 2012).

expansão econômica, e não um dos fatores indicialmente expansionistas, como no caso norte-americano.

As *suaves* estratégias chinesas parecem ter pouco a ver com o modo como os Estados Unidos alongaram os seus tentáculos pelo mundo<sup>21</sup>, achega que inclusive constatamos se bem repararmos nas entrevistas que fizemos para este trabalho. Aliás, é preciso olhar para a história dos Estados Unidos e perceber que eles foram fundados no zelo missionário de um credo evangelista e universalista, que pregava que o seu propósito espiritual era iluminar o resto do mundo. Esse destino manifesto foi incorporado numa constituição que, juntamente com a ideologia expansionista que data dos primeiros colonos, a destruição dos ameríndios e o desejo incansável de se expandir para o Oeste (*cf.*: Melandri, 2006), nos ajuda a compreender o comportamento dos Estados Unidos como superpotência global.

É aqui onde entram as considerações sobre as diferenças históricas entre os padrões de comportamento de potências ocidentais e os dos chineses. Os primeiros procuraram desde o século XV projetar o seu poder até as mais afastadas partes do mundo, a partir do poderio marítimo e da conquista dos oceanos. A China, em contrapartida, não têm tradição em expansão, para além do incremento do território, e as suas missões não eram coloniais nem exploratórias em suas intenções, mas destinadas a aumentar a influência e prestígio da autoridade chinesa naquele que era o seu mundo conhecido; em outras palavras, os chineses não tinham interesse em explorar locais desconhecidos, mas antes em dar a conhecer aos povos do mundo conhecido a presença, a grandeza e a superioridade do império chinês.

---

21. As músicas e os filmes norte-americanos, repercutidos massivamente pelo mundo, são o grande trunfo indubitável do poder suave dos Estados Unidos. No Brasil dos anos 1970, por exemplo, as músicas em inglês tomaram conta do mercado fonográfico, muito em razão das trilhas sonoras das telenovelas (cujos direitos autorais eram depois vendidos para o estrangeiro), e vários cantores brasileiros passaram a adotar pseudônimos e a cantar em inglês. Duas décadas depois, outro grande êxito passou a ser o impacto linguístico conseguido com a popularização da Internet. Por um lado há o emprego de nomenclaturas em inglês de peças eletrônicas e de programas; por outro, há a adoção na linguagem cibernética de letras do alfabeto inglês que haviam sido abolidas do alfabeto português. Escrever “beijokas” com K com K, por exemplo, não revela uma preocupação com a economia dos caracteres, mas sim a introdução de um elemento de novidade importado do inglês.

Esses distintos modelos expansionistas também não poderiam deixar de incidir sobre os modos de difusão do inglês e do mandarim, que enquanto línguas e formas culturais não podiam ser mais diferentes: uma é alfabética, a outra pictográfica; uma é o produto derradeiro de um crescimento gradativo e acumulativo de fala e de escrita, a outra é o veículo que abarca ao mesmo tempo muitas línguas distintas entre si mas articuladas em composição de fala e de escrita (daí existir o mandarim chinês simplificado e o mandarim chinês tradicional); o inglês cresceu através da expansão e da conquista marítima, o mandarim através de um processo gradual de alargamento territorial.

Assim, a natureza e longevidade da civilização chinesa, a par com a sua enorme população, demonstram que a China, em relação ao seu lugar no mundo, teve ao longo de toda a sua história atitudes bastante distintas da Europa e dos Estados Unidos, que juntos formaram durante séculos a imagem única de uma face global. À semelhança dessas nações ocidentais, a China sempre constituiu a si própria na crença de ser universal, um exemplo para os outros. Mas os chineses, em vez de serem expansionistas como muitos países europeus ocidentais em busca do universalismo, acreditavam que eram simplesmente superiores a tudo e que estavam acima de todos os outros povos (a ver, por exemplo, a manutenção do seu sistema tributário, onde os agregados pagam impostos e taxas por pertença territorial mas não são culturalmente anexados, ao contrário do sistema vestefaliano ocidental). Desse modo, enquanto os europeus passaram a proteger aqueles que se fixaram em suas colônias, como somados aos seus, os chineses viram aqueles que desertaram da unidade como que saltando da civilização e, portanto, não merecedores de qualquer proteção:

A China não aspira a governar o mundo porque crê já estar no centro do mundo, sendo este o seu papel e posições naturais. E esta atitude irá provavelmente ser reforçada à medida que vai se tornando uma importante potência global. Em consequência, poderá mostrar-se menos abertamente agressiva de que tem sido o Ocidente, mas isso não significa que seja menos assertiva, ou menos determinada em impor a sua vontade e deixar a sua marca. Mas tenderá a fazê-lo de modo diferente, através da firme crença na sua inerente superioridade e na hierarquia de relações que necessária e naturalmente daí resulta (Jacques, 2012: 667).

Uma possível conjuntura mundial marcada por esses termos que apresentamos, portanto, poderá levar os países que encabeçam a atual ordem global a repensarem os seus lugares no mundo e as relações transnacionais que estabelecem há séculos. Embora a dinâmica da produção capitalista sistematize concentricamente todos os processos, a ascensão da China traz indeléveis mudanças conformadas à transponibilidade que caracteriza o próprio sistema — não são transformações de base, mas decerto mudanças profundas na superestrutura. De mais em mais, uma nova ordem liderada pela China traria significativas modificações porque não atingiria somente a visão espectral das sociedades ocidentais sobre o Oriente, mas seria impactante por atingir sobretudo a matriz, o espelho próprio que o mundo ocidental fez de si.

### **Bibliografia**

- ALDEN, Chris. *China in Africa*. Londres: Zed Books, 2007.
- CALLAHAN, William A. *Contingent States — Greater China and Transnacional Relations*. Minneapolis: University of Minnesota, 2004.
- FIALHO, Filipe. “O turismo ‘Gangnam style’”. *Visão*. Nº 1037 (jan. 2013): 60-61.
- “Foreign ans Chinese Delegates Flock to First Confucius Institute Conference”. *People’s Daily Online*, 2013. Disponível em <<http://english.people-daily.com.cn/>>. Acesso a 09 de janeiro de 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir — nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 20ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Trad. Maria Goes. Lisboa: Ed. Gradiva, 1992.
- GRAMSCI, Antonio. *Antonio Gramsci — textos reunidos*. Trad. Paolo Nosell. Org. Attilio Monasta. Recife: Fundação Joaquim Nabuco — Ed. Massangana, 2010.
- IKENBERRY, G. John. *Liberal Order and Imperial Ambition*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- JACQUES, Martin. *Quando a China mandar no mundo*. Trad. Pedro Vidal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

- KHANNA, Parag. *O Segundo Mundo*. Trad. Clóvis Marques. Lisboa: Editorial Presença, 2009.
- MAISONNAVE, Fabiano. “China debate expansão de ‘poder suave’ pela cultura”. *Folha de S. Paulo online*. 12 de novembro de 2012. Acesso a 08/01/2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/1184099-china-debate-expansao-de-poder-suave-pela-cultura.shtml>>.
- MARCHART, Oliver. “Estudos culturais: uma perspectiva política”. Trad. Catarina Martins. *Cultural Studies*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2008.
- MELANDRI, Pierre. *História dos Estados Unidos desde 1865*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2006.
- NYE, Joseph. *Soft Power — the Means to Success in World Politics*. Nova Iorque: PublicAffairs, 2004.
- NUNES, Aloísio. *Teorias da comunicação — um panorama crítico e comparativo*. Maceió: Edufal, 2012.
- RELATÓRIO EF EPI, Índice de Proficiência em Inglês. “Classificação na América Latina no EF EPI”. *Education First*, 2011. Disponível em <<http://www.ef.com.br/epi/archive/v2/south-america/>>. Acesso a 12 de janeiro de 2013.
- RIBEIRO, Luís e MOURÃO, Thiago. “Que língua devo aprender? (Para arranjar emprego em qualquer parte do mundo)”. *Visão*. Nº 1035 (jan. 2013): 62-69.
- SAID, Edward. *Orientalismo — o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- “Orientalism 25 years later”. *Orientalism*. Nova Iorque: Abbeville Publishing, 2003.
- SANTOS, Paulo M. “Manual para procurar emprego no estrangeiro: guia para emigrar, o que precisa saber para trabalhar no estrangeiro”. *Visão*. Nº 1028 (nov. 2012): 52-62.
- SLOTERDIJK, Peter. *Palácio de Cristal — para uma teoria filosófica da globalização*. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.

### **Nota curricular**

Manáira Aires ATHAYDE. Doutoranda nos Estudos Avançados em Materialidades da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal) e investigadora bolsreira da Capes (Brasil). É membro do *Centro de Literatura Portuguesa* e integra a comissão editorial da *Revista MatLit*. Tem publicado artigos e ensaios em diversas revistas em Portugal, Espanha e Brasil (*Colóquio/Letras*, *Granta*, *Estudios Portugueses y Brasileños*, *Abralic*, *Revista do Cesp/UFMG*, entre outras).

### **Contacto**

mana\_aires@hotmail.com



## “Ayyu é fala e é amor também”: língua guarani e diversidade de significados\*

Carlos Maroto Guerola

Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

### Resumo

Com o fim de problematizar a violência epistêmica da *invenção* colonial de línguas e regimes metadiscursivos, assim como o silenciamento dos discursos indígenas em relação às suas línguas e práticas de linguagem, o presente artigo aborda a diversidade linguística em termos de diversidade de práticas sociais e de significados, apontando para os significados que a língua e a linguagem têm para os Guarani, mais especificamente, para os dois termos da língua guarani mais próximos desses conceitos *nhẽẽ* e *ayyu*. Para tanto, são colocados em interlocução discursos etnológicos a respeito da narrativa fundacional guarani da linguagem humana, do caráter divino, humanizador e criador da linguagem, da sua centralidade na religião guarani e da sua relação com a religião e a epistemologia enquanto elementos decisivos para a articulação do *tekoa* (lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani) e do *nhande* (eu coletivo da comunidade). Esses discursos são articulados às reflexões a esse respeito oferecidas em entrevista semiestruturada pelo professor Adão Antunes, *xeramói* da comunidade guarani do Morro dos Cavalos (Palhoça, Santa Catarina, Brasil). Essa articulação discursiva constitui um insumo para a *desinvenção* das línguas conforme construídas pela tradição linguística ocidental, assim como para o descentramento em direção às perspectivas guarani sobre a língua(gem), tradicionalmente silenciadas.

**Palavras chave:** Língua guarani — Mbya ayyu — Mbya nhẽ'ẽ — Linguística colonial — (Des)invenção das línguas — Regimes metadiscursivos — Etnologia guarani — Morro dos Cavalos.

### “Ayyu Means Speech But It Means Love Too”: Guarani Language and Meaning Diversity

#### Abstract

Aiming to denounce the epistemic violence of the colonial *invention* of languages and meta-discursive regimes, as well as the silencing of indigenous discourses about their languages and language practices, this paper deals with language diversity in terms of diversity of meanings and social practices by researching the meanings language has for Guarani people, more specifically those of the Guarani words closest to those concepts, i.e. *nhẽẽ* and *ayyu*. For that purpose, a dialogue is fostered among diverse ethnologic discourses about the Guarani narrative on the foundation of human language, the divine nature of language and its centrality in Guarani religion, and on the connection between language, epistemology and religion as core elements for the organization of the *tekoa* (place where the way of being Guarani is possible) and the *Nhande* (collective “me” of the community). Those discourses are articulated with the reflections on these topics offered in a semi-structured interview by teacher Adão Antunes, *xeramói* of the Guarani community of Morro dos Cavalos (Palhoça, Santa Catarina, Brazil). These reflections emphasize the role Guarani language plays in the organization of the *tekoa*, the risk that the loss of the local social practices constituting Guarani language pose to the survival of its meanings, the close link existing for the Guarani between language, religion, love and collectivism, and the way in which the neglect of local social practices of Guarani language unbinds the community, dissociating collectivism and isolating subjects in the “miserable life of hunger, sadness and slum” of that who “quits the union [and] cuts himself off everything”. This discursive articulation contributes to the *disinvention* of languages as constructed by Western linguistic tradition, and it also approaches Guarani perspectives on language, still silenced.

**Key words:** Guarani Language — Mbya Ayyu — Mbya Nhẽ'ẽ — Colonial Linguistics — Language (Dis-)Invention — Metadiscursive Regimes — Guarani Ethnology — Morro dos Cavalos.

\* Projeto financiado através de bolsa de mestrado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Governo brasileiro entre julho de 2010 e julho de 2012.

Receção: 19-03-2014 | Admissão: 13-05-2014 | Publicação: 31-05-2015

GUEROLA, Carlos Maroto. “Ayyu é fala e é amor também: língua guarani e diversidade de significados”. *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. 109 (2014): 151-170.

## 1. Linguística colonial e diversidade: a (re)invenção das línguas

Num posicionamento crítico em relação à tradição dos saberes e práticas vinculados à ciência e academia linguísticas, a partir do qual problematizam a sua interligação com o colonialismo, Makoni e Pennycook (2006) defendem que as línguas são construções sociais *inventadas* como parte dos projetos nacionalistas cristãos/coloniais mundo afora. As línguas como conceitos, como unidades discretas, como instituições contáveis (Makoni e Pennycook, 2006) passíveis de serem enumeradas e analisadas, foram inventadas junto às metalinguagens linguísticas ou regimes metadiscursivos (Bauman e Briggs *apud* Makoni e Pennycook, 2006) materializadas em instrumentos textuais como gramáticas e dicionários.

Makoni e Pennycook (2006) argumentam que os regimes metadiscursivos textualizados nesses instrumentos — *regimes* por consistirem em sistemas fechados de regras e normas *certas*, e *metadiscursivos* por constituírem discursos sobre o discurso — se baseiam em suposições linguísticas e culturais ocidentais e não descrevem nenhuma realidade material existente no mundo: descrevem apenas ficções convenientes (Makoni e Pennycook, 2006) a serviço do apagamento da diferença (Souza, 2006). Esse apagamento está relacionado ao uso, por parte dos agentes linguísticos coloniais, de categorias familiares — provenientes principalmente dos estudos gramaticais sobre as línguas greco-latinas — para encarcerar ou sequestrar (Greenblatt *apud* Souza, 2006) realidades linguísticas e culturais de todo alheias e *diferentes*. Ele está relacionado, paralelamente, ao fato dos instrumentos linguísticos produzidos por esses agentes terem construído — e ainda hoje construírem — a mesma imagem, completamente parcial, das diversas realidades de fala existentes no mundo (Errington, 2008).

A criação de sistemas de escrita ou ortografias para as línguas ditas *ágrafas* constituiu o ponto inicial do trabalho colonial de apagamento de diferenças via mesmas representações parciais da diversidade de práticas e fenômenos da linguagem ao redor do mundo, servindo como trampolim para a posterior escrita de gramáticas, dicionários, textos instrucionais, etc. (Errington, 2008). Entretanto, o fim colonial originário da criação desses sistemas de escrita não era outro que a tradução da Bíblia. Eternos aliados dos projetos colonialistas, os missionários foram os agentes coloniais que produziram o

maior volume de conhecimento sobre regimes metadiscursivos e línguas inventadas no mundo. Esses missionários foram, no Brasil, fundamentalmente, católicos membros da Companhia de Jesus, até o século XVIII, e evangélicos membros do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), ao longo do século XX (Souza, 2006).

Para Souza (2006), gramáticas, dicionários, listas de palavras e outras descrições linguísticas as mais variadas têm exercido um papel ambíguo como ferramentas tanto da *preservação e valorização* das línguas indígenas quanto da sua simultânea eliminação. Através do registro escrito das línguas indígenas e do tornar os seus falantes letrados nelas, a criação de regimes metadiscursivos foi representada como um instrumento benevolente para preservar o conhecimento e a diferença indígena numa política aparente de igualdade e inclusão (Souza, 2006). Contudo, o papel evangelizador dos seus agentes revela uma rejeição fundamental dos conhecimentos e culturas indígenas como pagãs e carentes, ou seja, em necessidade de serem substituídas, convertidas e civilizadas, de tal modo que tanto os jesuítas quanto o SIL, enquanto reivindicavam a preservação do conhecimento indígena, contribuíam de fato para a sua destruição (Souza, 2006).

Destarte, os regimes metadiscursivos fazem parte de um processo de violência epistêmica infligida aos falantes na medida em que se inventavam as suas línguas, num processo que, conforme Makoni e Pennycook (2006: 23), tem tido consequências “particularmente insidiosas” para os povos indígenas. Segundo esses autores, as definições do que seja a língua têm consequências materiais nas pessoas, potenciais “efeitos colaterais” (Grace *apud* Makoni e Pennycook, 2006: 31) nos falantes. Assim, as descrições linguísticas não são relevantes apenas do ponto de vista estritamente *linguístico*, mas elas implicam uma intervenção na vida das pessoas, intervenção essa que pode ter efeitos adversos inesperados naquelas pessoas cujos interesses afirma-se estar promovendo ou salvaguardando (Makoni e Pennycook, 2006).

Makoni e Pennycook (2006) chegam a defender que, desde uma perspectiva da *invenção*, promover o uso ininterrupto das línguas indígenas constitui uma justificativa retroativa das estruturas coloniais. Entendidas como regimes metadiscursivos, as línguas, ao dependerem do conhecimento linguístico científico privilegiado dos especialistas, a partir de mitos como a

autonomia, a sistematicidade e a normatividade da língua, servem fundamentalmente à legitimação da regulação ou normatização vertical (Fabian *apud* Makoni e Pennycook, 2006) e, em definitivo, à legitimação e à reprodução da autoridade.

A violência epistêmica da invenção das línguas evidencia-se, paralelamente, no silenciamento das perspectivas indígenas sobre a linguagem. Errington (2008) aponta como esses silenciamentos foram construídos com base em ausências, buracos ou silêncios no registro textual — fatos excluídos, categorias supersimplificadas, histórias elididas, etc. — que auxiliaram projetos de dominação mais abrangentes. Já que muitos desses projetos de dominação continuam vigentes, muito pouco se ouve ainda em relação ao que os indígenas dizem a respeito de si, da sua cultura e das suas línguas e práticas de linguagem:

Hoje, se a gente valoriza muito a pesquisa é porque a gente perdeu muito no início da invasão europeia. A gente perdeu bastante porque as pessoas vinham e escreviam o que viam, mas não escreviam o que era de fato, não pesquisavam, não procuravam saber, e no início os mais velhos [...] não tinham costume de contar toda a verdade para as pessoas por causa da catequização que fizeram, eles eram proibidos a rezar, eles eram proibidos a fazer isso fazer aquilo porque era pecado, porque era coisa do demônio, ia para o inferno, essas coisas todas [...]. E aí quando uma pessoa chegava, entrevistava eles, que falavam qualquer coisa, eles já tinham até medo de falar porque tinham medo que fosse repreendido, que para as pessoas fosse errado, então eles mentiam [...] Hoje a gente viu que perdeu muito com isso porque deu toda essa revolução, até na parte linguística, que falam que é de tronco tupi, outros que é do tronco não sei que...[...] Foi o engano, mas agora já tem, já está registrado isso. Então para nós a pesquisa hoje é como se fosse uma arma [...] A gente está correndo atrás disso, pesquisando, tentando contar para os pesquisadores a verdade de como que era, de como que a gente acha que é, de como que aconteceu esse erro no passado. Aí a gente procura publicar, registrar, para di-

vulgar, também para que as pessoas que hoje olham até com preconceito para a gente vejam que não, na verdade não foi bem isso (Entrevista com Eunice Antunes, 07/11/2011)<sup>1</sup>.

A fala de Eunice Antunes, professora e cacique da comunidade guarani do Morro dos Cavalos, aponta para a relevância que os Guarani atribuem hoje à pesquisa (“hoje é como se fosse uma arma”), em decorrência das *perdas* derivadas da invasão europeia e do trabalho discursivo das pessoas que “vinham e escreviam o que viam, mas não escreviam o que era de fato”. A inadequação ou inexactidão desse trabalho discursivo têm como causa quer a falta de iniciativa dos de fora (“não procuravam saber”), quer o medo gerado nos indígenas em decorrência das proibições do processo de catequização missionário (“era pecado”). O receio dos indígenas levava-os a mentir, sob temor de as pessoas considerarem *errada* a sua verdade (“tinham medo que fosse repreendido”). Esse “engano” teve efeitos irreversíveis (“já está registrado isso”) também no que diz respeito à linguística das línguas indígenas (“até na parte linguística”). Hoje os Guarani tentam contrabalançar esses efeitos e reverter “esse erro no passado”, pois isso pode fazer com que as pessoas revejam os preconceitos auspiciados pelas versões parciais da realidade divulgadas pelos instrumentos textuais coloniais (“na verdade não foi bem isso”).

A fala apresentada a seguir, ainda da liderança Eunice Antunes, reitera como essas versões parciais sustentam a sua visibilidade nas ausências, buracos ou silêncios no registro textual das vozes e discursos indígenas:

---

1. Meus mais sinceros agradecimentos aos professores e lideranças guarani da comunidade do Morro dos Cavalos, particularmente a Marcos Morreira, Eunice Antunes e Adão Antunes, que autorizaram o uso dos seus nomes. Conforme explicitado no final desta seção, todos os dados etnográficos do presente artigo procedem da pesquisa que resultou na dissertação de mestrado *Às vezes tem pessoas que não querem nem ouvir, que não dão direito de falar pro indígena* (Guero-la, 2012). Para fins de fluidez da leitura e de tradução para um texto acadêmico dos efeitos produzidos originalmente pelos depoimentos orais, os trechos de entrevistas foram editados no que diz respeito à pontuação, redução de marcadores próprios das formas de enunciação orais e de sujeitos duplos, assim como à adaptação a convenções ortográficas.

Essa é a maior dificuldade nossa, porque além de ser tirada nossa terra, as coisas que a gente tem, ainda a gente não teve o direito de defesa, de contar, “não, a gente não é assim, a gente não quer isso”, e hoje ainda continua assim. É menos, agora a gente tá conseguindo falar, mas pouco ainda [...] falar a nossa questão, “não, a gente é assim, pare, olhe, a gente é dessa maneira mesmo”, a gente vai falar e às vezes tem pessoas que não querem nem ouvir, que não dão direito de falar para o indígena.[...] A gente se deparou com a mulher que é... [...] que foi dar aula [...] para nós, a questão dos direitos indígenas [...] chegou lá e começou a impor coisas para nós, e a gente falava “não, mas não é assim” [...] e ela “como é que vocês vão saber se vocês não sabem, se é muito tempo atrás, vão querer contar sobre a cultura de vocês?” Aí falei assim: “mas se a gente não pode contar a senhora muito menos então, que se nós somos o povo, ainda estamos aqui, se a gente não sabe contar, o que que você sabe contar sobre nós?” “Não, mas eu estudei”, “Aonde que estava escrito?”, “Ah, em tal livro”, porque a gente nunca teve escrita na vida, é a primeira vez que um grupo de Guarani está surgindo para criar... fazer uma faculdade, quem sabe daqui para frente nós vamos começar a escrever nossa história porque quem escreveu sobre nós não foi nós, foram os brancos (Entrevista com Eunice Antunes, 07/11/2011).

Nesta fala, Eunice reivindica um direito ainda não plenamente reconhecido aos Guarani (“o direito de defesa, de contar”), que aos poucos vai sendo conquistado, apesar da falta de disposição ao diálogo e à escuta daqueles “que não querem nem ouvir” e não dão “direito de falar para o indígena”. Como exemplo daqueles que não querem ouvir, Eunice descreve um evento acadêmico em que uma posição imbuída de autoridade (a de professor) estaria sendo defendida com base nos instrumentos textuais sobre os Guarani (“*eu estudei [...] em tal livro*”), apresentados como mais legítimos que o próprio conhecimento da comunidade (“como é que vocês vão saber *se vocês não sabem*, se é muito tempo atrás, *vão querer contar sobre a cultura de vocês?*”). Os Guarani não se reconhecem em muitos dos discursos desses instrumentos textuais a respeito do seu povo, da sua cultura e da sua língua, os quais não foram escritos por

eles (“quem escreveu sobre nós não foi nós, foram os brancos”). Ainda assim, esses instrumentos são comumente usados no intuito de impor aos indígenas relações de poder baseadas na desigual legitimidade atribuída a diferentes formas de conhecimento.

Construídas sem levarem em consideração as perspectivas da quase totalidade dos falantes<sup>2</sup>, as línguas indígenas, tal qual abordadas pela tradição linguística ocidental, constituem ficções convenientes com efeitos colaterais potencialmente negativos para as comunidades. É por isso que Makoni e Pennycook (2006) defendem que só o engajamento num processo de *desinvenção* e *reinvenção* de conceitos básicos da linguística, como a(s) língua(s), poderá amortecer a potencial negatividade desses efeitos colaterais. Simultaneamente, Canagarajah (2006) destaca a necessidade de caminhar em direção à reconstrução desses conceitos visibilizando os significados, discursos e teorias nativas sobre a linguagem, a fim de contribuir para uma concepção de língua e de linguagem cuja intervenção na vida das pessoas não tenha efeitos adversos.

Nessa linha, Pennycook (2010) defende uma abordagem de linguagem em termos não de regimes metadiscursivos e sim de práticas sociais, pois este enfoque possibilita o estudo da diversidade linguística não em termos de contagem de línguas e sim em termos de diversidade de práticas sociais e diversidade de significados. É por meio de práticas sociais locais, isto é, do encadeamento das atividades da vida social em locais específicos, que se constitui a linguagem. Nesse sentido, abordar a língua enfatizando o seu caráter local supõe o entendimento dos significados locais de linguagem, fundamentados em formas de pensar locais (Pennycook, 2010). Esse entendimento, por sua vez, supõe caminhar em direção ao reino do impensável na modernidade ocidental, isto é, em direção ao outro lado da linha — conforme formula Santos (2010: 49) — das formas de pensar fenômenos e cosmologias associadas à linguagem tradicionalmente silenciadas.

---

2. A invenção de línguas e regimes metadiscursivos através de instrumentos textuais coloniais ocorreu com a língua guarani de modo exemplar, conforme é possível conferir na historiografia das produções acadêmicas que têm descrito a língua guarani ao longo dos séculos (cf. Melià, 2010).

Dentro desse paradigma teórico, o presente artigo visa contribuir para a desinvenção e reinvenção das línguas apontando para os significados que a linguagem e, especialmente, a língua<sup>3</sup> têm para os Guarani, particularmente para os termos da língua guarani *nheẽ* e *ayvu*, os quais englobam aqueles conceitos. Assim, para dar conta desse objetivo, teço, na seção a seguir, discursos de diversos autores da literatura etnológica a respeito dos Guarani, cuja interlocução, a despeito das grandes diferenças teóricas, metodológicas e etnográficas entre os seus trabalhos, resulta significativa para fins desta pesquisa, uma vez que todos eles têm tido como uma das suas questões centrais de pesquisa a relação dos Guarani com a palavra e com a linguagem. A leitura que coloca esses autores em diálogo fortalece a discussão em relação à *des/reinvenção* da língua guarani que emerge nas seções de análise de dados e considerações finais que encerram o trabalho. Os dados etnográficos interpretados procedem da dissertação *Às vezes tem pessoas que não querem nem ouvir, que não dão direito de falar pro indígena* (Guerola, 2012)<sup>4</sup>, desenvolvida na aldeia guarani do Morro dos Cavalos (localizada na região da Enseada do Brito, no município de Palhoça, na Grande Florianópolis, Santa Catarina, Brasil), e tem como protagonista o professor e *xeramõi* (avô, liderança mais velha guarani) Adão Antunes.

## 2. A tradição guarani e o fundamento da linguagem humana

Na narrativa fundacional guarani da linguagem humana, *Ayvu Rapyta*, registrada por Cadogan (1997), Pai Nhamandu faz surgir dele mesmo, do próprio coração que o ilumina, através da sua própria divindade e da sua sabedoria

---

3. Para fins deste trabalho, *linguagem* é toda ação conjunta (Shotter *apud* Chouliaraki e Fairclough, 1999) de comunicação semiótica, isto é, por meio de representações. Já *língua* é entendida de forma análoga a discurso, enquanto produto sociohistórico dessa ação conjunta, constituído pelos elementos semióticos das práticas sociais (Chouliaraki e Fairclough, 1999) de cada grupo humano específico.

4. Guerola (2012) teve como objetivo contribuir para a reconstrução intercultural (Santos, 2010) dos direitos humanos linguísticos escolares da comunidade guarani do Morro dos Cavalos, investigando as práticas de linguagem que os seus membros reivindicam para a sua escolaridade, assim como a relação dessas práticas com o contexto educacional, político e econômico em que se inserem. Este artigo constitui um recorte desse trabalho.

criadora, em primeiro lugar, as chamas e a neblina, e, uma vez erguido, cria o *ayvu*, a linguagem humana, “antes de existir a terra [...] antes de se ter conhecimento das coisas” (Cadogan, 1997: 33). Posteriormente, prossegue a cosmogênese concebendo “o fundamento do amor”, *mborayu*, e depois de refletir sobre “a quem fazer partícipe das séries de palavras que compunham o hino sagrado”, Nhamandu cria os “companheiros da sua divindade”, os pais e mães das palavras-almas, *Nheẽ Ru* e *Nheẽ Xy* (Cadogan, 1997: 35).

*Nheẽ* significa fala, som, alma. *Ayvu* significa falar, emitir fala, e também amar, gostar de (Dooley, 1999). Ambos são termos, portanto, altamente polissêmicos:

Os termos *nheẽ*, *ayvu* e *ã* — traduzidos geralmente por “palavra” — significam também “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade, origem” e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados Guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra (Chamorro, 2008: 54).

Para os Guarani, as experiências do humano são experiências da linguagem. Simultaneamente, a linguagem tem para os Guarani caráter divino, pois é ela que lhes dá vida e os põe em relação com a divindade (Chamorro, 2008; Clastres, 1990). A relação da humanidade com a divindade através da linguagem não é, contudo, individualizada: é através da comunidade que os Guarani “afirmam e vivem a parte de divindade que contribui para constituirlos. Entre o Eu do indivíduo e o Eu dos deuses existe a tribo” (Clastres, 1990: 29). Da relação do indivíduo com a sua comunidade através da linguagem emerge uma possível distinção entre *nheẽ* e *ayvu*: Clastres (1990) relaciona a dimensão individual da palavra, voz e fala, *nheẽ*, com a dimensão coletiva da palavra, língua e linguagem, *ayvu*, concluindo que o *nheẽ*, princípio de individualização, fixa a pertença à comunidade daqueles que são reunidos pelo *ayvu*.

Se a religião guarani é, como afirmam autores como Schaden (1974) e Clastres (1990), a substância da coletividade guarani, e se ela está fundamentada na palavra (Chamorro, 2008), então a linguagem também constitui a

substância da sociedade guarani enquanto base do *nhande*, o nós, o eu coletivo. É por isso que religião e língua constituem significativos elementos de etnicidade para os Guarani (Litaiff, 1996), assim como elementos determinantes para a articulação dos *tekoa*, isto é, dos lugares “onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani” (Ladeira *apud* Litaiff, 1996: 49).

No entanto, a linguagem não só constitui a base da religião e da coletividade guarani enquanto agente articulador dos *tekoa*: ela também é um agente humanizador, criador e divinizador. Schaden (1974: 115), para quem *nhẽẽ* e *ayvu* são sinônimos, sugere que a palavra-alma, elemento que possibilita a comunicação entre divindade e humanidade, ao mesmo tempo em que participa “da natureza dos espíritos sobrenaturais”, tem como função primordial “conferir ao homem o dom da linguagem”. A palavra humaniza e diviniza, posto que é a verticalidade concedida por ela (a capacidade de “manter erguido o fluido do próprio dizer”, Pissolato *apud* Moraes, 2010: 116) que distingue o ser humano vivo dos outros seres, dos mortos ou daqueles “sem nome divinizador” (Chamorro, 2008: 56).

Simultaneamente, a linguagem possibilita a existência, pois é ela que cria o espírito das coisas: “Na medida em que se pronunciam as palavras, elas se transformam em coisas. A palavra cria” (Garlet *apud* Moraes, 2010: 114). Nessa perspectiva, cada palavra possui um espírito, e é por isso que os corpos, através da palavra que os nomeia, assumem certas propriedades. Segundo Moraes (2010: 117), “A etimologia das palavras remete à sua raiz, seu espírito, sua essência ou propriedade, a qual é transmitida aos seres e objetos que nomeia”, de tal modo que plantas, animais, minerais e fenômenos naturais existem e “são portadores de espírito porque há uma palavra no idioma mbya-guarani que os denomina, e que os remete a uma experiência criadora”.

Testa (2008: 293), por sua vez, relaciona os conceitos *ayvu* e *nhẽẽ* à epistemologia guarani, já que o conhecimento é, para os Guarani, mais do que um objeto a ser acumulado e transmitido, uma “possibilidade relacional de busca e comunicação” através do deslocamento entre parentes, outros seres humanos e outros seres não humanos. Esse deslocamento é efetivado tanto fisicamente quanto por meio de práticas de linguagem e, nele, é tão importante a disponibilização de conhecimentos para a sua contínua circulação como

também a restrição entre aqueles com capacidade de aproveitá-los (Testa, 2008). Essa característica explica, embora não exclusivamente, o receio que muitas lideranças guarani sentem por revelar o seu conhecimento (Litaiff, 1996; Moraes, 2010), especialmente entre os Mbya<sup>5</sup>, que mostram uma vontade férrea de manter em segredo o seu ser sagrado (Clastres, 1990). Esse sigilo decorre do próprio caráter sagrado da palavra, assim como dos efeitos, esperados e inesperados, que a palavra falada pode ter, tanto na pessoa que a emite quanto na pessoa que a recebe, conforme ilustra Testa (2008: 299): “Se dizem que a palavra pronunciada adequadamente pode entrar no outro e servir como remédio, também dizem que a palavra que se perde no meio do caminho entre interlocutores ou que toma um sentido ‘desviado’ pode trazer prejuízos, inclusive para aquele que a pronunciou”.

Neste sentido, vale apontar como a maioria dos professores da escola Itaty responderam de forma sucinta às minhas perguntas sobre os significados dos termos guarani *ayyu* e *nhẽẽ*. A brevidade nas respostas pode estar motivada nas diferenças quantitativas e qualitativas entre o conhecimento dos professores entrevistados a respeito desse assunto, no seu receio de abordar certos temas de índole religiosa e espiritual em entrevistas acadêmicas com pesquisadores universitários não indígenas e, inclusive, nas dificuldades para textualizar esses significados em língua portuguesa. Assim, enquanto as respostas de alguns professores justificaram a polissemia dos termos *ayyu* e *nhẽẽ* apenas com base em variedades diatópicas da língua guarani (por exemplo, diferenças entre o kaiowa e o mbya ou entre o mbya e o guarani paraguaio), outros explicitaram o seu receio em abordar essas questões, dado o caráter sagrado dos termos em questão:

---

5. Na literatura acadêmica sobre os Guarani, é comum a subdivisão em parcialidades, como Kaiowá, Nhandeva ou Xiripá e Mbya no Brasil, e outras no Paraguai e na Bolívia. A comunidade de que fala este trabalho é composta principalmente por membros das parcialidades Xiripá e Mbya. Contudo, apesar do reconhecimento das diferenças existentes entre os grupos, essas classificações resultam controversas entre antropólogos não-índios e os próprios Guarani, os quais nem sempre se identificam com elas. É por esse motivo que elas são parcialmente desconsideradas neste trabalho, e alguns termos como Mbya, Guarani, ou Mbya-Guarani são utilizados de forma equivalente.

Desde que eu conheci a minha própria língua, entender a minha própria religião, quando se fala *mbya nheẽ* se fala espírito do Guarani, porque *nheẽ* é alma, espírito, *nheẽ*, porque o *nheẽ* é uma fala muito sagrada [...] Quando se fala no *mbya nheẽ*, que é a palavra do Guarani [...] é muito sagrado isso, e às vezes eu tenho até medo de tocar no... de falar *mbya nheẽ*, sabe? Porque é muito sagrado para o Guarani e às vezes tem pessoas que falam à toa “ái tal que não sei... que *nheẽ* isso, isso...”. Eu tenho muito cuidado quando falo a palavra *nheẽ* (Entrevista com Marcos Morreira, 31/10/2011).

Em decorrência do caráter e poder sagrado da linguagem para os Guarani (e de certos termos especificamente, “*nheẽ* [...] é uma fala muito sagrada”), é necessário “muito cuidado” na hora de selecionar o que contar e a quem em relação a certos conhecimentos, particularmente aqueles de índole espiritual. Consciente desse cuidado, mas no intuito de reverter os “erros do passado” apontados na fala da sua filha Eunice incluída na seção anterior, Seu Adão aceitou responder de forma mais ampla às questões relacionadas aos significados dos termos guarani *nheẽ* e *ayvu*.

Levantados acima e postos em relação alguns discursos da etnologia a respeito dos significados que a linguagem e a língua têm para os Guarani, assim como a ligação que ambas têm com a espiritualidade e a religião desse povo, seguem o relato e a interpretação das reflexões a esse respeito sobre as quais o *xeramõi* e professor Adão Antunes discorreu em entrevista semiestruturada gravada em 1 de novembro de 2011 na escola Itaty.

### **3. “Eu te amo, eu me comunico com você”**

Presentes no Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil, e também em diversas regiões da Argentina, do Paraguai e da Bolívia, os índios guarani ocupam o litoral do atual estado brasileiro de Santa Catarina desde, no mínimo, o início do segundo milênio (Litaiff e Darella, 2000). Hoje estima-se a presença de 1.250 Guarani Xiripa e Mbya nesse estado, distribuídos em aproximadamente 20 aldeias no litoral e no interior do mesmo (Rosa, 2009). Apesar das melhoras nas suas condições de vida após as significativas mudanças jurídicas

advindas da promulgação da Constituição Federal de 1988, como a demarcação de algumas terras indígenas para as comunidades guarani da faixa litorânea do estado (a primeira terra indígena guarani em Santa Catarina sendo reconhecida no ano 2000), o presente ainda está longe do futuro que os Guarani imaginam para si. Por constituírem uma população minoritária etnicamente diferenciada, sofrem constantes pressões e tentativas de controle das suas dinâmicas sociais e territoriais (Ladeira, 2003), e “encontram-se ainda hoje em situações e contextos de pressão advindos da sociedade envolvente, seja nacional ou regional. Muitos vivem na miséria, além de desterrados” (Litaiff e Darella, 2000: 11).

Na aldeia guarani do Morro dos Cavalos habitam hoje aproximadamente 32 famílias, com uma população total em torno de 190 pessoas. O sustento econômico da comunidade depende principalmente da elaboração de artesanato e da sua venda em centros urbanos, do trabalho assalariado ou bolsas de estudo de alguns membros da comunidade e de programas governamentais de assistência social como distribuição de cestas básicas, programa Bolsa Família, benefício de previdência social, etc. Em decorrência da falta de soberania econômica derivada da violência econômica, física e simbólica a que se encontram submetidos, os Guarani do Morro dos Cavalos consideram a escola hoje uma ferramenta indispensável à sua sobrevivência econômica, assim como à sobrevivência de elementos fundamentais daquilo que é englobado no discurso indígena pelos abrangentes termos *tradição* e *cultura*, por vezes irmanados, conforme aponta a seguinte fala:

Aqui [...] não tem um rio próximo para eles estar pescando, caça, não tem como, agricultura, piorou [...] então para as crianças aqui do Morro dos Cavalos crescer aprendendo a tradição é difícil [...] eu acho que se não tivesse escola a cultura hoje ia se perder (Entrevista com Eunice Antunes, 07/11/2011).

Como medida para aliviar o processo de violência física e simbólica que, dentre outras dramáticas consequências, fez da escola um instrumento indispensável para a manutenção da tradição cultural guarani na aldeia, em

consonância com as palavras da professora Eunice, a Portaria Declaratória da Terra Indígena Morro dos Cavalos, publicada pelo Ministério da Justiça no Diário Oficial da União em abril de 2008, reconheceu aos Guarani 1.988 hectares de terra na região que hoje ocupam. Contudo, a homologação da Terra Indígena (TI) por parte do/a Presidente da República ainda não se efetivou, de modo que, até hoje, desses quase dois mil hectares, os Guarani do Morro dos Cavalos ocupam menos de uma dezena de hectares adjacente ao lado esquerdo da rodovia BR-101, sentido norte-sul. Esse confinamento tem gerado graves transtornos para a comunidade, como falta de espaço, riscos à integridade física e uma estonteante contaminação acústica, dentre muitos outros. Os conflitos entre indígenas e não indígenas na região são frequentes, principalmente devido ao embate em relação à duplicação da BR-101 no trecho que atravessa a TI. A mídia industrial de massas tem agido com veemência em favor dos grupos financeiros com interesses na região, conduzindo uma campanha agressiva e hostil contra os Guarani do Morro dos Cavalos, acusando-os de serem os causantes dos acidentes na rodovia, assim como de serem um obstáculo ao progresso e ao desenvolvimento da região, dentre outras acusações<sup>6</sup>.

Por constituírem, através das suas práticas sociais locais, uma organização econômica, social, política e cultural de raiz não europeia, sem hierarquias globalizadas e sem mercados, os Guarani são ainda vítimas de práticas injustas de dominação e exclusão, inseridos por força num mundo arquitetado pelos grupos que os silenciaram e que restringiram a sua capacidade de autonomia e sobrevivência. Questionado a respeito do valor da língua para os Guarani diante desse contexto de opressão, o professor Adão Antunes apontou a ligação entre a língua guarani e a organização social do *tekoa*, assim como os riscos da sua perda:

---

6. Cf., por exemplo, a série de três reportagens *Morro dos Cavalos: uma montanha de problemas em discussão*, emitidas pelo Jornal do Meio Dia da RIC TV Santa Catarina em outubro de 2013. <http://ricmais.com.br/sc/jornal-do-meio-dia/videos/mais-de-60-familias-devem-receber-indenizacao-para-obra-do-morro-dos-cavalos%2C-em-palhoca/>. Acesso em 18 de fevereiro de 2013.

Tem um valor que jamais se pode perder, que é a nossa comunicação, a nossa maneira de nos entender, para nós poder viver e ter o *tekoa* aqui dentro, porque se não, o dia que o povo guarani perder a língua vão viver como *jurua*<sup>7</sup>, não resta dúvida nenhuma, porque daí eles vão se entender como *jurua*.

Para a configuração do *tekoa*, local onde é possível viver como guarani, são essenciais as práticas sociais que constituem a língua em que os Guarani se comunicam e se entendem — “nossa maneira de nos entender, para nós poder viver e ter o *tekoa* aqui dentro”. Na visão do Seu Adão, quando os Guarani *perderem* a língua, eles começarão a se envolver em práticas sociais próprias da sociedade não indígena, alheias às dinâmicas do *tekoa* — “vão viver como *jurua*, não resta dúvida nenhuma”.

Os significados que a tradição dessa comunidade indígena atribui à linguagem e à palavra determinam as suas práticas de linguagem, orientando a sua organização sócio-política e as suas estratégias de resistência e sobrevivência. Neste sentido, a fala a seguir aponta como a diversidade linguística evidencia a sua essência poética e política quando problematizada em termos de diversidade de significados:

Porque vai perder todo o significado também, quando, vamos dizer, vocês lá cada palavra significa uma coisa só, e para nós, uma palavra, quando nós vamos puxando ela para entender essa palavra, ela é divina [...] o nome de cada coisa tem um significado religioso: *yy* é como se diz [...] aquela varinha mágica de fazer aparecer as coisas, aí quando Nhan-deru fez, começou a fazer as coisas, o *ayvu rapyta* mesmo, ele tinha *yy*, a varinha [...] *yy* começou, surgiu da água, *yy* é água, dali com a varinha *yy* ele criou *yy*, terra [...] e aí ele começou, aí foi que ele criou todo o universo, então para nós tem esse significado a palavra, e o dia que perdermos essa sabedoria, e perdermos essa história, essa lenda, e essa linguagem, nós vamos dizer “água”, que significa simplesmente água.

---

7. Designação guarani para não indígena.

O professor Adão mostra neste depoimento a relação poético-política entre os significados e as práticas sociais que organizam econômica, política e culturalmente o universo guarani. A perda da língua guarani, isto é, a perda das práticas sociais locais que a constituem, derivaria na perda dos significados guarani, do espírito vivo que cria o espírito das coisas (Moraes, 2010) e a elas atribui, através da palavra que as nomeia, propriedades e essências. A palavra *yy*, como mostra o professor Adão, é portadora do espírito e da história do seu caráter divino. Ela remete ao poder da linguagem como experiência criadora — “o *ayvu rapyta* mesmo” —, e evidencia a sua essência divina — “o nome de cada coisa ele tem um significado religioso”.

Em concordância com as observações de antropólogos como Litaiff (1996) ou Clastres (1990), que apontam a religião e a língua como principais elementos de etnicidade guarani e como substância da sua sociedade, as reflexões do professor Adão ressaltam a quinta-essencial ligação desses elementos com a coletividade guarani. A sua visão reitera a língua enquanto substância da sociedade guarani e a base do *nhande*, o nós, o eu coletivo. Nessa linha, a fala a seguir relaciona a *perda* da língua guarani com efeitos colaterais na comunidade em relação a uma das suas mais potentes armas de sobrevivência, a coletividade:

Eu acho que o dia que o Guarani perder completamente a linguagem dele, ele deixa de ser guarani, deixa mesmo, que eu já conheci pessoas que não falavam mais o guarani e se perderam, ele seguia a vida dele como *juru'a* segue, só que essa vida miserável, de fome, de tristeza, de favela, porque daí ele sai da união, e ele não se une mais, ele se desliga de tudo. E cada palavra para nós tem um significado muito grande. *Nhande*, o nome de todo Guarani é *nhande*. *Nhande* quer dizer nós, e como se diz nós, ele está unificando todos os nós. Agora, quando a pessoa se individualiza não diz mais nós, ele vai dizer eu.

O abandono das práticas sociais locais que constituem a língua guarani desliga a comunidade, desune a coletividade, individualiza os sujeitos, reduzindo-os a indivíduos desvinculados, desamparados no capitalismo ferreamente individualista, e os desarma na “vida miserável, de fome, de tristeza, de favela”

de quem “sai da união [e] se desliga de tudo”. *Nhande*, nós, se contrapõe, no seu silenciamento, ao gritante *eu* do individualismo capitalista em que se fragmentam os agentes envolvidos nas práticas sociais locais que constituem no Brasil a língua portuguesa.

A língua guarani, o *mbya ayvu*, coletiviza a individualidade das palavras-alma, dos *mbya nheẽ*, e, através da sua coletividade, as põe em relação com a divindade, munindo-as de união, de amor e de totalidade. É essa a síntese da fala a seguir, em que o professor Adão reconta a narrativa fundacional guarani da linguagem humana, *Ayvu Rapyta*:

A palavra *ayvu* também quer dizer amor, e *nheẽ* é o espírito, porque antigamente, diz a lenda, o mito, que Nhanderu criou o *nheẽ*, e esse *nheẽ* que falou [...] então aí que surgiu o *nheẽ*, a fala, o espírito que falava, enquanto Nhanderu não criou o espírito não existia a fala, a comunicação. Pela lenda antiga, o Nhanderu existia invisível, ele já era um espírito, mas ele não tinha com quem falar, e ele não falava, ele só agia, era um espírito que só agia, e resolveu ele próprio se materializar, e a primeira coisa que materializou foi o coração dele. Quando ele materializou o coração dele, surgiu uma luz no mundo que brilhou, tudo surgiu, o coração dele explodiu aquela luz, aquela explosão da luz do coração dele, e aí ele começou a criar a união das coisas, começou a unir todos, criaram o ser humano, criaram todas as coisas, e daí que ele criou toda uma união. O universo é como se fosse todos cada um dando o braço um para o outro, se abraçando com as mãos, então chamou de *ayvu*, *ayvu rapyta* [...] Aí ele começou a dar nome às coisas, ele tinha com quem se comunicar [...] era todos os seres que falavam, e ele começou a criar essa união, aí não era mais só *nheẽ*, era fala também, era uma união [...] porque, como é que existia a fala se não existia essa união? Como é que nós estaríamos falando se nós não estivesse se relacionando assim oralmente um com o outro, agora assim? Se estivesse sozinho, podia estar agindo e escrevendo, então seria simplesmente o *nheẽ*. Agora, quando se materializa e materializa as coisas, ele uniu, aí precisou da fala para se comunicar, então *nheẽ* era o espírito que agia e *ayvu* é o espírito de união, o espírito que se une, que se

relaciona, que se comunica. Então a cultura guarani tem essa: que a árvore, o animal, o ser humano, a água, o sol, a lua, tem que estar tudo ligado um com o outro, tem que estar se comunicando, e se não está se comunicando não existe o *ayvu*, vamos dizer a união, o amor. Então *ayvu* é fala e é amor também. Se eu disser para uma pessoa “eu te amo”, vou dizer *aroayvu*. *Aroayvu*, então, estou dizendo “eu te amo, eu me comunico com você”.

O professor Adão reconta a cosmogonia guarani do *Ayvu Rapyta* enfatizando a relação entre coletividade, amor e linguagem: as falas das individualidades, o espírito dos *nheẽ*, precisam da coletividade do *ayvu*, do amor e da união, para se comunicarem. A linguagem cria e une os espíritos dos elementos do universo, elementos que nomeia e relaciona através do espírito da união e da comunicação. Adão relaciona a comunicação com o amor através do *ayvu*, fundamento da linguagem humana e irmão do *mborayu*, o fundamento do amor (Cadogan, 1997), sublinhando a polissemia da palavra *ayvu* no guarani mbya contemporâneo.

Após a socialização das reflexões que Adão Antunes compartilhou comigo sobre os significados dos termos guarani *nheẽ* e *ayvu*, seguem as considerações finais deste trabalho, em que sintetizo o encadeamento argumentativo traçado ao longo do texto, apontando para os significados que a língua(gem) tem para os Guarani, para os Guarani do Morro dos Cavalos em particular e, especificamente, para este professor e liderança guarani.

#### **4. Significados guarani: amor, linguagem e coletividade**

Em decorrência da violência epistêmica à qual deve a legitimidade e a autoridade das suas abordagens tradicionais, a linguística precisa *desinventar* e reformular alguns dos seus conceitos básicos, como *a(s) língua(s)*, abrindo espaços aos significados locais, discursos e teorias nativas sobre a linguagem (Makoni e Pennycook, 2006; Canagarajah, 2006) tradicionalmente silenciados. Essa violência e silenciamento tornam necessárias igualmente a *desinvenção* e a *reinvenção* das línguas e da diversidade linguística em termos de diversidade de práticas sociais e de significados (Pennycook, 2010). Nesse sentido, este trabalho buscou apontar para os significados que a linguagem e, particular-

mente, a língua têm para os Guarani, mais especificamente para os significados dos termos guarani *nheẽ* e *ayvu*. A leitura entrelaçada da literatura etnológica levantada, a despeito das diferenças teórico-metodológicas entre as obras, fundamentou teoricamente a relação entre os Guarani, a palavra e a linguagem, favorecendo a *desreinvenção* da língua guarani alentada na seção de análise de dados.

Através da interlocução entre diferentes perspectivas teórico-metodológicas, buscou-se a emergência dos significados em relação à ação conjunta de comunicação semiótica e ao produto sociohistórico dessa ação nas e pelas comunidades guarani. Assim, a partir das referências levantadas, foram postas em relação a narrativa fundacional guarani da linguagem humana, a polissemia dos termos guarani *nheẽ* (dimensão individual da palavra, voz e fala) e *ayvu* (dimensão coletiva da palavra, língua e linguagem), a centralidade desses conceitos para a religião guarani e, portanto, o seu caráter divino, assim como o papel da linguagem como agente criador e humanizador. Foi feita menção igualmente ao papel determinante da palavra guarani para a articulação do *tekoa*, enquanto base do eu coletivo da comunidade, e, portanto, enquanto substância da sociedade guarani. Foi apontada, ainda, a relação entre *ayvu*, *nheẽ* e epistemologia por meio da consideração das noções guarani de geração e circulação de conhecimento, advertindo da cautela e cuidados guarani no quê se falar e a quem, principalmente em questões relacionadas à espiritualidade.

Esses discursos foram articulados com as reflexões do professor e *xeramõi* Adão Antunes, as quais apontaram para o valor da língua guarani na articulação social do *tekoa* e para o risco que a perda das práticas sociais locais que constituem a língua guarani implica para a sobrevivência dos seus significados. Elas enfatizaram, ainda, a estreita ligação que existe para os Guarani entre língua, religião e coletividade, apontando para o modo em que o abandono das práticas sociais locais que constituem a língua guarani desliga a comunidade guarani, desvinculando a coletividade e individualizando os sujeitos na “vida miserável, de fome, de tristeza, de favela” de quem “sai da união [e] se desliga de tudo”.

Nesse sentido, foi possível abstrair do discurso do professor Adão como a língua guarani, o *mbya ayvu*, coletiviza a individualidade das palavras-alma, *mbya nheẽ*, pondo-as em relação com a divindade e munindo-as de união,

amor e totalidade. Em consonância com a narrativa fundacional da linguagem humana guarani, as falas do professor destacam como o princípio da linguagem cria e une os espíritos dos elementos do universo através da sua nomeação e relacionamento em função do seu estreito vínculo com o fundamento do amor, *mborayu*.

Pela sua originalidade e espiritualidade, as concepções guarani sobre a linguagem apontadas neste artigo constituem-se em insumos indispensáveis para a *desinvenção* e *reinvenção* das línguas e para a sua abordagem em termos de diversidade de práticas e de significados. Elas contribuem, igualmente, para o descentramento em direção ao “outro lado da linha” (Santos, 2010: 49) em que as perspectivas tradicionalmente silenciadas dos Guarani aguardam ser devidamente escutadas.

## **Bibliografia**

- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. 3. ed. Asunción: Fundación León Cadogan — Ceaduc — Cepag, 1997.
- CANAGARAJAH, Suresh. “After Disinvention: Possibilities for Communication, Community and Competence”. In MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. (Eds.) *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006. 233-239.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra madura yvy araguyje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados: UFGD, 2008.
- CHOULIARAKI, Lilie; FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990.
- DOOLEY, Robert A. *Léxico guarani, dialeto mbya* [em linha]. SIL International, 1999. [Acesso em 17 mar. 2014]. Disponível em: <[http://www.geocities.ws/indiosbr\\_nicolai/dooley/gndc.html](http://www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/dooley/gndc.html)>.
- ERRINGTON, Joseph. *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

- GUEROLA, Carlos Maroto. *“Às vezes tem pessoas que não querem nem ouvir, que não dão direito de falar pro indígena”*: a reconstrução intercultural dos direitos humanos linguísticos na escola Itaty da aldeia guarani do Morro dos Cavalos. Dissertação de Mestrado em Linguística. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- LADEIRA, Maria Inês. “Guarani Mbya”. In *Povos indígenas no Brasil* [em linha], 2003. [Acesso em 17 mar. 2014]. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>>.
- LITAIFF, Aldo. *As Divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
- LITAIFF, Aldo; DARELLA, Maria Dorothea Post. “Os índios Guarani Mbya e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro”. *Anais da XXII Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2000.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. “Disinventing and Reconstituting Languages”. MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair (Eds.) *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006. 1-41.
- MELIÀ, Bartomeu. *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní*. Asunción: CEADUC / ISEHF, 2010.
- MORAES, Carlos Eduardo Neves de. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbya-Guarani nas Missões/RS, Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- PENNYCOOK, Alastair. *Language as a Local Practice*. Abingdom/Nova Iorque: Routledge, 2010.
- ROSA, Helena Alpini. *A trajetória histórica da escola na comunidade Guarani de Massiambu, Palhoça/SC: um campo de possibilidades*. Dissertação de Mestrado em História. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3. ed. São Paulo: E.P.U. — EDUSP, 1974.

- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. “Entering a Culture Quietly: Writing and Cultural Survival in Indigenous Education in Brazil”. In MAKONI, Sin-free; PENNYCOOK, Alastair (Eds.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006. 135-169.
- TESTA, Adriana Queiroz. “Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya”. *Educação e Pesquisa* [em linha]. v. 34, n. 2 (2008): 291-307. Acesso em 26 jun. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v34n2/06.pdf>>.

### **Nota curricular**

Carlos Maroto GUEROLA. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Linguística e Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina — UFSC (Brasil). Tradutor e intérprete pela Universidade de Granada e especialista em Estudos Brasileiros pela Universidade de Salamanca (Espanha). Docente colaborador no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica e no programa *University Studies Abroad Consortium* (USAC), ambos na UFSC, com atuação nas áreas de ensino/aprendizagem de línguas, linguística aplicada, política linguística e estudos do discurso.

### **Contacto**

cmguerola@gmail.com

## AGÁLIA • REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

### NORMAS DE EDIÇÃO E TÉCNICAS

#### 1. NORMAS DE EDIÇÃO

*Agália. Revista de Estudos na Cultura* publica estudos de caso, trabalhos procedimentais e teórico-metodológicos, recolhas e análises bibliográficas ou documentais, abordagens quantitativas e qualitativas, e qualquer trabalho de investigação localizado no alargado campo dos “Estudos na Cultura”. Neste espaço multidisciplinar estão referenciadas a totalidade das Ciências Sociais e Humanas e estão contemplados âmbitos de especialização tais como os estudos linguísticos e literários, a sociologia, a antropologia, a história, a geografia, a filosofia, as artes, as ciências da educação, a ciência política, o turismo, a economia, o direito, a comunicação ou a gestão e a planificação cultural.

A *Agália* é editada desde 1985 pela Associação Galega da Língua (AGAL) e acompanha os procedimentos e as normas de receção e avaliação de originais próprias do campo científico internacional (nomeadamente à avaliação por pares sob o sistema de “ocultação dupla”). Publicada duas vezes por ano (em junho e dezembro) tanto em versão eletrónica como impressa, a *Agália. Revista de Estudos na Cultura* pode editar, para além de números gerais, volumes monográficos coordenados por investigadores/as convidados/as.

Os artigos encaminhados para a *Agália. Revista de Estudos na Cultura* estarão escritos em (galego-)português, seguindo, preferentemente, o novo acordo ortográfico, e não terão uma extensão maior dos 50.000 caracteres incluindo espaços, notas de rodapé, a relação de referências citadas (a revista rege-se pelo estilo de citação bibliográfica da MLA), um resumo em inglês e outro em (galego-)português de entre

150 e 300 palavras, e uma série suficiente de palavras chave (quatro no mínimo) também nessas duas línguas. Os trabalhos serão originais (em virtude da Lei da Propriedade Intelectual do Reino da Espanha) e não estarão sendo submetidos a revisão em qualquer outra publicação científica. Junto com o seu contributo, o/a autor/a remeterá uma declaração de autoria e originalidade (acessível em <http://www.agalia.net/normas-de-edicao.html>).

Todos os trabalhos serão submetidos a um mínimo de duas avaliações por especialistas pelo sistema de “ocultação dupla”, pelo qual nenhuma referência ao nome do/a autor/a será recolhida no texto, além das citações de publicações próprias. É por isto que tanto a identificação do/a autor/a e da sua Instituição como o próprio trabalho serão enviados através do formulário disponível ao efeito na página da revista (<http://www.agalia.net/envio-de-trabalhos.html>), no qual serão indicados os endereços de contacto (postal e eletrónico) juntamente com uma breve nota curricular do/a investigador/a (entre 10 e 15 linhas em que figure informação sobre habilitações, ligações institucionais, principais publicações, âmbitos de especialidade, etc.). Por este mesmo meio é possível também sugerir eventuais revisores/as para o trabalho enviado.

Tanto aqueles trabalhos financiados por organismos públicos ou privados de investigação como os contributos resultantes de revisões de comunicações apresentadas em congressos (nacionais ou internacionais) indicarão esta condição em nota de rodapé situada no fim do título do artigo. No primeiro caso fará-se constar o nome e o código identificativo do projeto de investigação financiado de que resulta o artigo, as entidades financiadoras e o período em vigor do subsídio. No caso dos trabalhos vinculados a congressos, para além do título completo e do seu carácter nacional ou internacional, será referida a instituição organizadora e as datas e o local de celebração.

Todos os trabalhos submetidos a *Agália* serão redigidos de acordo com as “Normas Técnicas” acessíveis abaixo. Recomenda-se, neste sentido, a utilização do documento modelo disponibilizado ao efeito (em <http://www.agalia.net/normas-de-edicao.html>) e, igualmente, a consulta

da “Informação para revisores” que figura na página da *Agália. Revista de Estudos na Cultura* (<http://www.agalia.net/revisoresas.html>).

Aqueles trabalhos recebidos que forem avaliados positivamente serão submetidos as correções gramaticais, formais ou estilísticas necessárias e preceitivas para a sua publicação na *Agália*. Para além disto, de julgá-lo necessário e antes de serem encaminhadas as provas de imprensa, a redação da *Agália* pode enviar a cada investigador/a um Informe de Edição do trabalho aceite; neste informe são oportunamente indicadas todas as questões que os autores e autoras devem resolver antes da diagramação do seu texto.

Na revisão das provas de imprensa serão admitidas apenas correções tipográficas e ortográficas. Qualquer mudança de outro tipo no texto uma vez aprovado para a sua publicação (acréscimos ou eliminações) estará submetida ao juízo dos editores e não poderá afetar a diagramação da revista.

O facto de submeter trabalhos à *Agália* implica o acordo da parte dos autores e autoras tanto na inserção do seu artigo na revista (na sua versão digital e impressa) de acordo com estas Normas, como na disponibilização desse contributo quer através da própria página web da publicação (<http://www.agalia.net>) quer dos repositórios ou bases de dados em que estiver alojada a *Agália. Revista de Estudos na Cultura*.

### ***Recensões***

A *Agália* recebe também recensões de trabalhos científicos. Os textos críticos incluídos nesta secção estarão redigidos de acordo com as Normas Técnicas da revista, não poderão exceder os 10.000 caracteres e serão avaliados e aprovados previamente pelo Conselho de Redação desta publicação internacional. No início da primeira página da resenha deverá constar título, nome(s) do(s) autor(es) e dados editoriais da obra comentada (local, editora, ano de publicação, total de páginas e ISBN). Os textos serão enviados, juntamente com um breve currículo do(s) seu(s) autor(es), através do formulário disponível ao efeito na página da revista (<http://www.agalia.net/envio-de-trabalhos.html>).

## 2. NORMAS TÉCNICAS

**1) Textos:** Poderá usar-se qualquer versão dos processadores OPEN-OFFICE ou Microsoft WORD para os sistemas operativos MS-DOS/Windows ou Linux.

**2) Material gráfico:** A inclusão de material gráfico deve garantir a originalidade. No caso de serem incluídas referências, nos originais constará com toda a clareza a sua fonte e/ ou localização, inclusive com menção expressa da concessão da permissão de reprodução se for o caso. A sua identificação será feita imediatamente debaixo do material, em posição centralizada, letra minúscula e utilizando carregado para a tipologia e ordenação do material e redondo para o título, de acordo com o seguinte modelo:

**Tabela/ Gráfico/ Imagem 1.** Título do gráfico ou da imagem.

### **Fonte:**

O material gráfico digitalizado (que será publicado em escala de cinzentos na versão impressa da *Agália*) deverá adequar-se aos seguintes parâmetros:

- Desenhos, planos, mapas, gravuras, etc.: formato .TIFF, tendo em conta que o processo de digitalização (“scanning”) será feito em linha ou mapa de bits (nunca em escala de cinzentos), ao tamanho real da imagem (100%) e com uma resolução mínima de 1.200 pontos por polegada (p.p.p).
- Fotografias: formato .TIFF a cores ou escala de cinzentos (a preto e branco) conforme proceder, ao tamanho real da fotografia (100%) e com uma resolução mínima de 300 pontos por polegada (p.p.p.).
- Gráficos: Preferentemente numa página em Excel (arquivos .XLS) (já que os gráficos de Word apresentam frequentemente problemas de conversão aos programas profissionais de diagramação), ou no formato do Openoffice (.SXC).
- MUITO IMPORTANTE: Com independência de o material gráfico poder ir inserido no documento de texto, como orientação para a localização das imagens, cada uma das imagens ou gráficos deverá ser entregue como arquivo independente, sujeitando-se às especificações supracitadas.

**3) Composição do trabalho:** Recomenda-se a utilização do documento modelo disponibilizado no site de *Agália. Revista de Estudos na Cultura* (<http://www.agalia.net/normas-de-edicao.html>).

- Epígrafes: o título do artigo (Times, corpo 12) irá no cabeçalho em posição centralizada, com letra minúscula e tipo carregado; as epígrafes (Times, corpo 11) e subepígrafes (Times, corpo 10), oportunamente numeradas, serão dispostas no lugar correspondente na direita, em minúsculo e carregado.
- Resumo e palavras chave (Times, corpo 10): serão situados após o cabeçalho, primeiro a versão em (galego-)português e depois a versão inglesa, sem avanço de parágrafo na primeira linha, com espaçamento entre linhas simples, as epígrafes em carregado e o corpo do texto em caracteres redondos.
- Notas de rodapé (Times, corpo 8): serão compostas com a opção específica do processador de texto. Se seguir sinal de pontuação ao número de chamada, o sinal de pontuação irá depois do número da chamada e nunca antes: “exemplo<sup>1</sup>.” e não “exemplo.<sup>1</sup>”.
- Corpo do texto (Times, corpo 11): justificado e com espaçamento entre linhas de 1.5; o avanço de parágrafo da primeira linha será feito com a opção específica do menu formato ou desenho de parágrafo; nunca se usará tecla de espaçamento nem tabulação. A mesma indicação serve para as notas de rodapé.
- Citações (Times, corpo 11): serão transcritas de acordo com o original para as línguas românicas e o inglês e traduzidas em nota de rodapé para o idioma da revista nos restantes casos. Se tiverem mais de quatro linhas serão dispostas como parágrafo independente, sem aspas, com espaçamento entre linhas simples e a correspondente remissão bibliográfica no fim do trecho entre parênteses; serão compostas (também as tabelas ou quadros) com a opção específica do processador de textos, nunca com espaçamentos ou tabulação. Se a citação tiver menos de quatro linhas, será disposta no corpo do texto, entre aspas duplas (se houver necessidade de utilizar aspas dentro da citação, elas serão simples, ‘...’) e a correspondente remissão bibliográfica no fim da citação entre parênteses de acordo com o seguinte modelo: “(Autor/a, ano: página-página)”.

• Bibliografia: As entradas, ordenadas alfabeticamente após a epígrafe correspondente, serão colocadas de acordo com os seguintes modelos (norma ISO 690:2010; mais informação em <http://www.ua.pt/sbidm/biblioteca/ReadObject.aspx?obj=15944>):

Autor/a [Apelido(s), Nome]. *Título do Livro*. Edição [ed.]. Volume [Vol.]. Número de Volumes [vols.]. Cidade: Editora, Ano.

Autor/a [Apelido(s), Nome]. “Título do Artigo Científico Impresso”. *Nome da revista*. Volume. Número (Ano): página-página.

Autor/a [Apelido(s), Nome]. “Título do Artigo Científico ou do Capítulo do Livro”. *Título do Livro ou Coletânea*. Editor/a ou Coletor/a. Cidade: Editora, ano. página-página.

Autor/a [Apelido(s), Nome]. “Título do Artigo Científico Eletrónico”. *Nome da revista*. Volume. Número (Ano): Páginas. Base de dados. Data de acesso [dia de mês de ano] <URL>.





[www.agalia.net](http://www.agalia.net)

AGÁLIA. REVISTA DE ESTUDOS NA CULTURA

ISSN: 1130-3557

DEPÓSITO LEGAL: C-250-1985 (versão papel)

EDITA: Associação Galega da Língua (AGAL)

URL: <http://www.agalia.net>

ENDEREÇO-ELETRÔNICO: [revista@agalia.net](mailto:revista@agalia.net)

ENDEREÇO POSTAL:

Rua Santa Clara nº 21  
15704 Santiago de Compostela  
(Galiza)

Periodicidade Semestral  
(números em junho e dezembro)

