

# MÚLTIPLAS FRONTEIRAS E COMUNITARISMOS SUPRANACIONAIS

## *MULTIPLE BORDERS AND COMMUNITARIANISM SUPRANATIONAL*

**Benjamin Abdala Junior<sup>1</sup>**  
(USP/CNPq)

**RESUMO:** Análise da situação atual caracteriza-se como de fronteiras múltiplas, seja em termos geográficos como entre áreas do conhecimento, e de como elas devam ser situadas em termos políticos. Em meio à assimetria dos fluxos culturais, torna-se imprescindível, com respaldo histórico-cultural, o estabelecimento de laços comunitários supranacionais, o que em termos práticos vem ocorrendo nas literaturas de língua portuguesa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura e política; Literatura e vida social; Fronteiras múltiplas; Comunitarismos supranacionais; Perspectivas iberoafroamericanas.

---

<sup>1</sup> USP/CNPq.

**ABSTRACT:** Analysis of the current situation is characterized as multiple frontiers, either geographically and between fields of knowledge, and how they should be located in political terms. Amid the asymmetry of cultural flows, it is essential, with historical and cultural support, the establishment of supranational community ties, which in practical terms is taking place in the literatures of portuguese language.

**KEYWORDS:** Literature and politics; Literature and social life; Multiple Borders; Supranational communitarianism; Iberian-african-american prospects.

Em intervenção num evento comemorativo dos cem anos da República portuguesa, realizado em 2010 na Universidade de Lisboa, destacamos que a grande mídia, antes do grande *crack* financeiro de 2008, naturalizou a imagem utópica do mundo das finanças: desregulamentação e flexibilidade como modelo para a economia, um desenho naturalmente extensivo às práticas sociais e culturais. De acordo com a reiterada agenda que pautava os meios de comunicação, desregulamentação se afinaria com liberdade e, esta, nas esferas socioeconômicas, com a competitividade, colocada, assim, como critério de eficiência e aspiração maior das empresas, do indivíduo e da democracia. O hiperindividualismo associado à condição da vida democrática, e, mais, a como uma das inclinações fundamentais do humanismo. Em decorrência do *crack*, a monologia desse modo de pensar a realidade teve de abrir-se: embora continue dominante, viu-se obrigado a se reciclar em novos matizes, num gesto análogo ao ocorrido quando do outro *crack* das finanças, o de 1929.

É próprio da literatura se voltar para aquilo que falta. Nesse sentido, há, pois, que renovar atitudes, em sentido prospectivo, para nos valer de um paralelismo com os anos de 1930, descartando agora o enredo de ambiência melancólica, que veio das frustrações que marcaram a Modernidade. Uma nova atitude implica ter a esperança

como princípio, presente, por exemplo, na canção “Coração de Estudante”, interpretada por Milton do Nascimento<sup>2</sup>, para uma referência aos tempos da redemocratização brasileira e aos recentes movimentos dos jovens egípcios: se “Já podaram seus momentos/ Desviaram seu destino/Seu sorriso de menino/ Tantas vezes se escondeu/mas renova-se a esperança/Nova aurora a cada dia/E há que se criar do broto/Pra que a vida nos dê flor e fruto”. A canção aponta para aquilo que é fundamental para a vida social; logo, também para o campo intelectual supranacional, com o qual dialogamos de forma mais direta: acreditar em nossa potencialidade subjetiva e objetivá-la em projetos.

No “coração de estudante” está essa potencialidade (desejo), que motiva as transformações, como apontou Ernst Bloch<sup>3</sup>. Um canto, entretanto, que não deixa de ser problemático, pois que “Em lágrimas e rios se define/a dialéctica da esperança: nas lágrimas que são o espanto e o frio,/nos rios, a torrente que não cansa”, dos versos de Carlos de Oliveira<sup>4</sup>, diante do sufoco do regime salazarista. Poesia de resistência, que se extravasou em força nos poetas africanos que participavam do processo de libertação nacional de seus países. No caderno *Poesia negra de expressão portuguesa*, organizado por Francisco José Tenreiro e Mário Pinto de Andrade, uma ação político-cultural associada à Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, o desejo se configura em imagens libertárias, como neste fragmento do poema “Aspiração”, Agostinho Neto: “... ainda/O meu Desejo/transformado em Força/inspirando as consciências desesperadas”<sup>5</sup>.

A atual situação política é outra, as hegemonias estabelecidas estão em crise, com legitimidades questionadas. Abriu-se um espaço político para reconfigurações de estratégias, repactualizações, em nível global. Para quem se situa no Brasil, no âmbito da cultura, o momento é de relevar blocos de nossa comunidade lingüístico-cultural, de forma correlata às estratégias de ordem econômica que vêm sendo desenvolvidas pelo país. Mais particularmente, importa estreitar relações com nosso bloco lingüístico-cultural e também,

numa laçada mais ampla, com os países ibero-americanos. O campo intelectual que nos aproxima, como se observa na emblemática coletânea poética acima mencionada (*Poesia negra de expressão portuguesa*), configura esse comunitarismo, que é o lócus de onde acessamos o mundo. Numa coletânea de “poesia negra”, os autores são negros, mestiços e brancos. Como pórtico poético da coletânea, há a transcrição de um poema do Nicolás Guillén, em espanhol, colocado com a mais alta voz da negritude hispanoamericana. E o poema fala de igualdade étnica e de mestiçagem. É uma ação do campo intelectual dos anos 50, que se vale do diálogo entre literaturas e culturas iberoafroamericanas.

As redes, na atualidade, são mais amplas, globais, e envolvem desde as esferas dos recortes do conhecimento até às da geopolítica. Configuram um mundo de fronteiras múltiplas e as questões identitárias devem ser vistas no plural<sup>6</sup>. Outras articulações supranacionais se configuram, ao lado daquelas que vieram de nossa formação histórica, como ocorrem igualmente nas relações econômicas. O comunitarismo lingüístico-cultural é nosso ponto de partida político e constitui, para nós, um “nó”, em termos de redes comunicacionais, de onde abrimos “janelas” igualmente múltiplas. Pelo comunitarismo cultural, podemos mostrar rostos diferenciados, em diálogo com outros. Num mundo em que o inglês tornou-se uma espécie de língua franca, é importante que também falemos em português como língua de cultura, numa associação mais particularizada com a língua espanhola.

Ter esperança implica a atualização de gestos prospectivos, tal como ocorreu no passado com a literatura social do período entre-guerras, voltando-nos aos anos 30, e que se projetou pelos anos da guerra-fria. A grande diferença de situação, quando se compara os dois *cracks*, é que em 1929 a intelectualidade acreditava que as coisas poderiam ser diferentes e agora essa manifestação do desejo se mostra mitigada, envolvida pelos modelos articulatórios do capitalismo financeiro, para quem viveríamos no melhor dos mundos – um eterno presente, da produção e competição. Mais do

que a força das idéias e da reflexão, continuam dominantes sistemas de modelizações afinados com um individualismo narcisista reverenciado pela mídia, que só destaca quem se coloca nas passarelas da sociedade do espetáculo.

Se perspectivas associadas ao capitalismo acompanharam a colonização, a hegemonia desse processo deslocou-se em grande medida da Europa, para sua vertente norte-americana, no período do pós-Segunda Guerra Mundial. Na colonização dos EUA e outros países pautados pelo puritanismo nórdico, foram dominantes formulações contrárias ao processo de misturas e o hibridismo cultural, que veio do contato entre culturas, foi escamoteado. No bloco dos países colonizados por Portugal e Espanha, ao contrário, a intelectualidade tem visto na diversidade étnica um fator de originalidade e criatividade. Adquirem novas nuances, assim, os modos de pensar a realidade afinados com configurações de pensamento (*forma mentis*), que haviam sido “aclimatadas” de acordo com as especificidades de cada país. Espelharam, os colonizados, cada um a sua maneira, um imaginário justificativo do processo de colonização.

As estratégias das elites iberoafroamericanas, ao contrário desse puritanismo excludente, tendem a exaltar a integração, sempre voltadas para branqueamento, em termos biológicos e culturais. Mascararam, assim, a estratificação social, como pode ser observado nos teóricos do Segundo Império brasileiro inclinados à mestiçagem, cuja elaboração mais completa vai ocorrer, posteriormente, na obra de Gilberto Freyre. São hábitos que não se circunscrevem a esse período, que é ponto de chegada de um percurso secular, que veio dos tempos das Descobertas. Nos primeiros contatos com os ameríndios na colonização portuguesa, como aparece em *Partes de África*, de Helder Macedo, que faz considerações sobre a carta de “achamento” do Brasil, de Pero Vaz de Caminha, este, diante da nudez dos índios, observa que se deve “vestir a inocência, ensinar esses homens e mulheres os rudimentos da fé cristã”. E declara “a essa gente não lhes falece outra cousa para ser toda cristã que

entenderem-nos”. Entendimento de fluxo único, sem reciprocidade. Ironicamente, diz o narrador de *Partes de África*, para a inculcação dos seus altos valores lá deixam, “desde logo, dois degredados – dois criminosos – foram incumbidos de iniciar essa piedosa tarefa, para o “acrescentamento de nossa santa fé”<sup>7</sup>.

A consciência crítica de Helder Macedo parte de seu lócus enunciativo: tem vivido entre fronteiras, e, ao mesmo tempo, estreitamente vinculado ao comunitarismo lingüístico-cultural da língua portuguesa. Observa relevos, contornos, contradições, no que poderia ser monologia discursiva. A preocupação de Caminha pela vestimenta, curiosamente, teve um corolário posterior, reverso, ironiza, quando da Inquisição: esta, ao contrário dos seguidores de Vieira, estava mais preocupada simbolicamente com o fato de os colonizadores tirarem suas vestimentas, afastando-se dos fundamentalismos religiosos da contra-reforma. Descobrir, nesse sentido, significa tirar as roupas para revelar a natureza humana, que constitui, aliás, uma das estratégias discursivas de Helder Macedo em sua narrativa, do ponto de vista simbólico. Curiosamente, voltando-nos à evidência do mundo misturado, Caminha parece se encantar com as “vergonhas” das índias, usando o trocadilho de que elas não tinham nenhuma vergonha de naturalmente as mostrar aos olhos dos portugueses. Este princípio da contradição já é um esboço de arte literária. Diz mais e de forma mais densa das contradições e da situação psicossocial dos futuros colonizadores, do que o relato meramente informativo, que estava a descoberto na “carta do achamento”.

Uma das assimetrias de poder simbólico colonial, sabemos, foi a classificação social a partir da idéia de raça – uma justificativa da dominação dos povos à escala mundial, uma construção mental que acabou por marcar as esferas científicas e que vem até nossos dias. Diferenças fenotípicas foram classificadas como biológicas, com a raça identificada com determinados territórios e constituindo princípio básico de classificação social. A idéia de raça foi colocada, assim, como conceito de legitimidade, com respaldo na ciência da

época. Na vida social, um critério para delimitação de lugares e papéis em relação ao poder e da divisão social do trabalho. Culturalmente, os traços fenotípicos e culturais dos dominados também foram colocados nessa situação de inferioridade. Essas discriminações também ocorreram no interior da Europa, com o deslocamento do poder da bacia mediterrânica para o Atlântico Norte, com correlata diferenciação fenotípica. Os mediterrâneos seriam uma espécie de europeus de segundo nível, rebaixamento creditado aos processos de mestiçagem dessa bacia cultural – um ponto de encontro entre Europa, África e Ásia.

Tais imbricações entre o científico e sociocultural persistem nos modos de articulação das ciências experimentais. É importante que a intelectualidade imbuída de sentido crítico verifique implicações socioculturais de um saber que chama a si a objetividade, aparentemente descartando subjetividades. O processo colonizador leva a hábitos, como a conhecida importação de modelos externos, sem criticidade, para os mais variados campos da cultura. Nos estudos linguísticos e literários são comuns as importações acríticas dessas fórmulas, como também ocorre no terreno científico, que preservam essas modelizações, perpetuando assimetrias que continuam a nos colonizar. Uma dessas atitudes, nas esferas culturais, que se repete ao curso da história entre os atores afinados com políticas coloniais (depois neocoloniais e imperiais), é o acesso à última novidade (identificação com a sociedade de consumo), que pode significar preservar poder simbólico, na sublocação do mesmo.

Evidentemente, somos europeizados e aprendemos também com a experiência do outro, sobretudo nas interativas redes de comunicação. Em termos de estudos comparados entre nossas literaturas, importa saber o que temos em comum, mas também de diferente. Um comparatismo prospectivo para nos conhecermos, inclusive nas matizações dos processos históricos que nos envolveram. Pensando numa literatura geral, aspiração romântica, não um universal europeu do sonho de um Goethe, mas um áspero concerto entre as literaturas de todas as regiões, onde se discuta o

que temos em comum e também de diferentes. Em nosso bloco da língua portuguesa, seria pesquisar o que existe de brasileiro num português e num africano, com suas diversidades, comutando essas posições, em relações de diálogo cultural. Para tanto, ante um comparatismo voltado para as circunstâncias históricas da colonização, torna-se necessário um outro, o da solidariedade, pautado pelo diálogo de culturas, onde se relevem as diferenças e o que elas têm em comum.

No comparatismo literário, ao se buscar o que temos de próprio e em comum, importa considerar a supranacionalidade nas redes estabelecidas. Gesto análogo deve ocorrer em relação às produções populares de cada país que circulam em repertórios supranacionais, quando mediatizados pelos campos intelectuais. Observe-se a incorporação do ritmo de um trem (comboio) fragmento de José Craveirinha:

E quando  
comboio de magaiza deitou fumo e arrancou  
nos êmbolos a voz de Mpano rezou:  
João-Tavasse-foi-nas-minas  
João-Tavasse-foi-nas-minas  
João-Tavasse-foi-nas-minas”<sup>8</sup>  
E o comparemos com um conhecido poema de Solano Trindade:  
“Trem sujo da Leopoldina  
correndo correndo  
tem gente com fome  
tem gente com fome  
tem gente com fome  
Piiiiiii.”<sup>9</sup>

O objeto moderno (trem), degradado quanto ao uso, transporta o magaiza (mineiro contratado<sup>10</sup>) de Moçambique para as minas da África do Sul ou a população carente dos subúrbios brasileiros. E o lúdico popular dessa forma de representação faz



ecoar na consciência do destinatário sons da miséria comum das populações do Índico e do Atlântico. As aparentes espontaneidades dessas construções poéticas acabam por realçar a agressividade dos agentes alienadores, presente na mobilidade do próprio meio de transporte, seja no fluxo assimétrico (margens/centro) para a África do Sul, ou dos subúrbios às fábricas do Rio de Janeiro. Do ponto de vista literário, os poemas de José Craveirinha e de Solano Trindade pautam-se pela oralidade, sendo de destacar que eles, como qualquer texto literário, devem ser considerados em suas respectivas situações comunicativas, que envolvem o código literário e as demais séries culturais, além das condições de suas recepções.

Tais formas de articulação têm sentido político. Internaliza-se no objeto a voz que vai questioná-lo. Manifesta-se nos êmbolos que alimentam a locomotiva simbólica do poema de José Craveirinha. Os dois poemas valem-se de repertórios literários populares em língua portuguesa, modelos articulatórios que se aclimatam, assim, nas tensões/conflitos do processo colonial e as implicações sociopolíticas a ele associadas.

Ao curso do tempo e dos espaços geopolíticos, são configurados hábitos, formas de pensamento/ação, que ultrapassam as circunstâncias históricas que os motivaram e persistem nas esferas da vida cultural. E, enquanto modelos articuladores, ultrapassam o recorte do conhecimento que lhe deu origem, das esferas econômicas para a vida cultural. Nesse sentido, já se discutiu bastante os hábitos que vêm dos tempos coloniais de importação de modelos estrangeiros de forma acrítica, descartando as formas de conhecimento desenvolvidas no próprio país. Vem dessas fronteiras a divisão que tem marcado a ação e o pensamento dos atores intelectuais brasileiros, que se vêm com os pés assentados ambigualmente em dois territórios: um no centro de prestígio, no exterior, e o outro, provavelmente de uma perna manca, que o situa com adesão afetiva ao solo do país de origem. Joaquim Nabuco já destacava que é característica de qualquer brasileiro, com alguma formação na cultura erudita, essa divisão entre Europa e Brasil.<sup>11</sup>

Isso porque, para ele, a cultura do Velho Mundo continha, acumuladas, a memória da trajetória humana e era, por isso, critério e repertório para as referências que marcavam e sensibilizavam o imaginário dos intelectuais brasileiros. O Novo Mundo, como uma criança, sem memória cultural e de história recente (desconsidera-se aqui a história de índios e africanos), era dependente desses modelos. Restava-lhe a afetividade – uma emoção de natureza, creditada à origem: o sentimento. Nestas suas palavras, explicita-se o seu eurocentrismo: o sentimento é, em nós, brasileiro e, a imaginação, européia.

Essa divisão Europa/Brasil marca a condição ambígua de nossa intelectualidade, dividida entre esses dois pólos de atração, valorizando – é verdade – os monumentos culturais europeus. À jovem nação, sempre atrasada, cabia entrar no compasso do mundo, ajustando-se aos padrões e níveis de desenvolvimento da civilização européia. Não deixa de ser curiosa essa posição de nossa intelectualidade, imbuída ao mesmo tempo de um sentimento de exílio: quando Nabuco vai à Europa, sente a ausência da pátria; quando está no país, sente a ausência do mundo. Essa dupla ausência implica, na verdade, a presença das duas fronteiras, que fazem parte da maneira de ser do intelectual brasileiro. A presença da outra fronteira traz marcas de resistência a um modelo de identidade unitária, fato politicamente questionável numa situação de afirmação histórica de nossa diferença, como acontecia na segunda metade do século XIX. Entretanto, nestes inícios do século XXI, onde não apenas a intelectualidade mas o parte da população trabalhadora circula por vários países, radicando-se nas periferias dos grandes centros do processo globalizador, essa perspectiva multiidentitária não deixa de contribuir para a reflexão. Há para essa população nômade (e para a intelectualidade que pensa nessa direção) uma maneira de sentir a realidade que guarda similaridades com de Joaquim Nabuco, resguardadas diferenças históricas e sociais: o sentimento de que falta alguma coisa, só capaz de ser preenchida, eliminando-se essa sensação de ausência, quando o indivíduo (o brasileiro culto) se

coloca como cidadão de vários países (ou blocos, como a Europa de Nabuco). Mais: essa perspectiva de fronteiras múltiplas, onde o intelectual se desenraíza de sua terra de origem sem se enraizar na terra dos outros, coexistindo com grupos sociais migrantes de outras culturas, favorece a aquisição de hábitos críticos, desde que descarte inclinações assimilacionistas. Através desses contatos e ausências, próprios de uma população nômade, em constante circulação e deslocamentos, evidenciam-se mais facilmente o sentido plural da identidade: mais como um constante vir-a-ser, com um porto de chegada no horizonte.

Joaquim Nabuco ao defender o fundamento europeu da civilização brasileira, criticando o romantismo dos que imaginavam poder alcançar uma espécie de “núcleo autêntico” da nossa identidade. O indianismo fazia parte da ideologia nacional do Segundo Império e veio da Europa. Em contraposição a esse olhar, Sérgio Buarque de Holanda divisou o hábito da “cordialidade”<sup>12</sup>, centralizado no patriarcalismo rural brasileiro. É decorrência dessa perspectiva a procura de um reconhecimento no *grande mundo* europeu. A aceitação dessa condição subalterna é igualmente observada na tendência, dominante até os anos de 1950, de a intelectualidade brasileira aceitar a exaltação de nossa sentimentalidade, por oposição à razão que seria própria dos países colonizadores europeus (França, em especial), tal como a colocou Nabuco. À espontaneidade (vale dizer, um sentimento correlato a nossa natureza física, algo dado, sem maior elaboração da civilização) opor-se-ia a maturidade do pensamento reflexivo europeu. Estaria nessa condição de natureza nossa singularidade nacional.

Nosso grande ficcionista dos finais do século XIX foi Machado de Assis, que tão bem caracterizou a sociedade colonizada da corte brasileira. Seu diálogo é com o campo intelectual europeu. São abundantes em seus textos as comparações entre as situações vivenciadas por suas personagens e as das que são atrizes de obras de arte identificadas com as culturas européias, que, como padrões, permanecem em seus horizontes de referência. Já na literatura social

iniciada nos anos de 1930, essas referências já são brasileiras, podendo inverter o direcionamento como no final do romance *Gabriela, cravo e canela*, de Jorge Amado<sup>13</sup>. Um marinheiro sueco, sem dinheiro para pagar a bebida para o árabe Nacib, proprietário do bar, oferece-lhe um broche que ele aceita para presentear sua amada Gabriela. E faz a comparação, invertendo o sentido do fluxo cultural: a sereia dourada do broche seria a Iemanjá de Estocolmo e suas linhas curvas se identificavam com as linhas do corpo de Gabriela. Exemplo eloqüente dessa perspectiva é Guimarães Rosa, cujos narradores, a exemplo de Riobaldo<sup>14</sup>, introjetam em suas falas agrestes um “matutear” por onde perpassa toda a cultura erudita do escritor. Inclinações correlatas em diálogo, mas diferente das culturas européias, aparecerá nas personagens dos musseques luandenses da obra de José Luandino Vieira<sup>15</sup> e nas mitologias do homem do campo de Moçambique, em Mia Couto. Na obra de Mia Couto, há ecos do realismo mágico latinoamericano (agenciamentos culturais entre Américas, África diaspórica e Europa). É desse último a seguinte epígrafe, que situa-se no saber dos *griots*, para os quais as palavras revelam sempre uma mensagem:

Se dizia daquela terra que era sonâmbula. Porque enquanto os homens dormiam, a terra se movia espaços e tempos afora. Quando despertavam, os habitantes olhavam o novo rosto da paisagem e sabiam que, naquela noite, eles tinham sido visitados pela fantasia do sonho. *Crença dos habitantes de Matimatá*<sup>16</sup>.

Numa laçada mais ampla, pelo comunitarismo étnico do negro, podemos destacar Leopold Senghor, que foi um dos grandes poetas da negritude. Numa linha de pensamento análoga e mais de quarenta anos depois de Joaquim Nabuco, Senghor dirá, na perspectiva do movimento da negritude (ligado às reivindicações dos negros de todo o mundo), que o sentimento é negro e a razão é branca. Na verdade, formulações discursivas desse teor acabam por privilegiar e mitificar a perspectiva européia e circunscrever a identidade – no

primeiro caso (Nabuco), a nacional brasileira e, no segundo (Senghor), de ordem étnica – ao não construído, a natureza contraposta à civilização. Um desenho articulatório similar ao de Joaquim Nabuco. É por isso que os movimentos centrados na modernidade não aceitam esses atributos de matizes neocoloniais e irão defender a existência no solo crioulo de valores civilizacionais, construídos com caracterização própria. É a perspectiva antropofágica brasileira e a do calibanismo caribenho. O nome da personagem Caliban, da peça *A tempestade*, de Shakespeare, é anagrama de canibal, palavra por sua vez relacionada com os caraíbas, os primitivos habitantes do caribe. Simbolicamente, nossas culturas (calibânicas) devoram as culturas européias (de Próspero, o colonizador europeu), arrancando delas pedaços que coexistirão, contraditoriamente e em fricções, com os de origens ameríndias e africanas.

Joaquim Nabuco nos circunscreve a uma condição subalterna e continua a ter ecos que chegam até nossos dias. Uma limitação histórica, própria de quem se relacionou estreitamente com alguns dos principais atores do campo intelectual dos finais do século XIX, como Renan. É necessário, pois, contextualizar a situação desses intelectuais brasileiros, que contribuíram para a construção de nossa própria imagem, em tempos heróicos de formação de nosso estado nacional. Quando, por exemplo, Nabuco realça o verde da paisagem brasileira ao retornar de uma viagem à Europa, esta é uma forma de se buscar a nossa sentimentalidade, de acordo com uma forma de a intelectualidade pensar o Brasil, questionada a partir das décadas de 20 e 30. Esse hábito, em formas variantes, persiste (sobrevivência da forma), em processos de comutação, substituindo-se atores e locais, diante de fluxos neocoloniais e imperiais.

Contrafluxos a essas formulações hegemônicas podem ser encontradas nas literaturas sociais iniciadas no período entre-guerras. Na particularidade brasileira e diante do campo intelectual de nosso bloco comunitário, pode ser referida a obra de Graciliano Ramos. Em seu romance *São Bernardo*<sup>17</sup>, a cidade e o campo aparecem

casados simbolicamente através das personagens Paulo Honório e Madalena. Não conseguem um trânsito harmônico entre si, mas fricções. Há contradições nessa junção rural e urbano: se Paulo Honório pode ser entendido como um novo empresário, o empresário burguês que se afasta do modo de produção capitalista patriarcal, ele não deixa de manter a ideologia senhorial, não se adequando aos tempos modernos e a seus valores mais democráticos, que o levariam a aceitar os valores da mulher culta, intelectual e socialista, por opção política. Esse desencontro – a não consideração da diferença – é a tragédia pessoal de Paulo Honório, mas poderia ser vivida por outros atores do “capitalismo selvagem”<sup>18</sup> brasileiro, em qualquer parte do país.

É curiosa a estratégia narrativa usada por Graciliano Ramos para construir *São Bernardo*, visto concentrar-se na perspectiva de um narrador inculto e retrógrado, inabilitado, portanto, para escrever um romance. É a partir desse ângulo restrito, estranho ao âmbito de um intelectual cosmopolita, que ele vai procurar apresentar uma imagem nova do campo. Trata-se de uma opção consciente, por não se submeter à linguagem cristalizada nas academias citadinas, o que lhe permite afastar-se do senso comum da cultura letrada das elites intelectuais urbanas. A inovação veio da interpenetração dos registros populares e culto da linguagem, descartando a estereotipia do formalismo lingüístico dos bacharéis, um registro vazio execrado pelo escritor.

A representação de linguagem e cultura de personagens regionais traduz, com mais visibilidade, sobretudo pelo contraste, o processo de inserção híbrida do brasileiro no modo de produção capitalista. As mudanças que daí decorrem podem ser vislumbradas nas diferenças que se vão estabelecendo no *modus vivendi*, na cultura, na linguagem. A técnica de composição do romance, inversamente ao que se espera de um romance regionalista, não é linear como nas histórias populares, oriundas da tradição oral. Vale-se Graciliano, ao contrário, de sofisticadas articulações próprias da tradição erudita, como a do romance embutido no romance, a fragmentação

e a superposição de planos, os fluxos de consciência, o discurso indireto livre.

Situado no cruzamento entre o mundo rural e o urbano, Paulo Honório é um narrador híbrido, em vários níveis. Troca a obsessão de ampliar a fazenda São Bernardo pela escrita do romance *São Bernardo*, espaço de efetiva transmissão da experiência. O confronto, diante do espelho, entre o Paulo Honório empresário e o Paulo Honório escritor, que ao rememorar pode criticar o outro, provoca o aparecimento de novas imagens, a exemplo da distorção fundamental para a revelação; ou das dessimetrias que favorecem o distanciamento necessário ao auto-conhecimento. As mãos que modelavam a matéria do romance acabaram na verdade dando forma a si mesmas, em configurações não previstas no projeto inicial de Paulo Honório, revelando o que havia de *cabeludo* e *monstruoso* na experiência que ele, enquanto fazendeiro, pretende transmitir. Em imagens sobrepostas, as mesmas mãos que destroem enquanto constroem a propriedade, são as que restauram a humanidade perdida, quando se voltam para o novo traçado simbólico de uma realidade que teima em fugir ao controle imaginário da personagem.

Graciliano articula-se com o campo intelectual que comunitariamente levaria aos escritores chamados de neo-realistas em Portugal e aos países africanos, cuja intelectualidade tomava consciência da situação política de seus países. Ele próprio foi marcado pelas estratégias literárias de um Eça de Queirós, mas não só: em sua ficção está a tradição literária brasileira, inclusive Machado de Assis. Depois foi a vez de os escritores portugueses serem marcados por sua literatura: descobriram um Eça aclimatado socialmente, revolucionário, a par do reformista que encontravam na leitura direta desse clássico da literatura portuguesa. Em Cabo Verde, essa circulação supranacional chega à obra de Manuel Lopes, que procurava “fincar o pé” em sua terra, apesar da tragédia das secas, em termos de representação literária<sup>19</sup>. Do regional, chegou, assim, ao nacional e ao supranacional, pelo viés comunitário.

Estamos longe do eurocentrismo positivista dos estudos das “fontes”, mas os cânones continuam a vir dos países da Europa Ocidental. São as literaturas “maiores” e as outras, ao sul da Europa e do mundo colonizado, as “menores”. Em literatura comparada, esse primeiro modelo de estudo correspondeu à hegemonia teórica francesa, substituída pela norte-americana em meados do século XX, onde os recortes nacionais foram vistos em suas interações supranacionais. Como indica Cláudio Guillén, afirma-se, então, o momento da supranacionalidade, para além das fronteiras nacionais<sup>20</sup>. Desloca-se a hegemonia, em termos de literatura comparada, para a outra margem do Atlântico Norte. As hegemonias nunca são totalizantes. Se nessas teorizações da década de 50 aparecem formalismos e descon siderações político-sociais, surgirão, nas décadas finais do século, novas perspectivas para os estudos comparados, imbuídos de sentidos políticos, presentes nas obras de Fredrick Jameson e de Edward W. Said. São as contradições dentro do mesmo sistema, que envolvem a imagem de vida democrática, legitimidade presente nos discursos oficiais norte-americanos.

Edward W. Said desenvolveu a tese, na perspectiva de sua crítica política, de que a cultura integra a ação colonizadora, um espaço de tensões/conflitos. O próprio conceito de Oriente foi cunhado para justificar o domínio imperial dos “outros”, sempre inferiores<sup>21</sup>. Um desenho análogo ao dos africanos, para justificar a escravidão. Para Said, a análise dessas tensões entre o império e as colônias envolve tratar cultura e imperialismo numa relação de interdependência. E é com esse horizonte, que é importante estudar a *forma mentis* desse processo. Em termos de intersubjetividade, o desenho que envolve relações de dominação, no plano interno dos blocos hegemônicos e das regiões subalternas, corresponde aos gestos coloniais, que continuam a marcar a vida subjetiva e cultural desses povos, seus universos simbólicos.

Novas hegemonias (muitas vezes atuando em bloco com as hegemonias anteriores) continuam a reproduzir o traço comum de



outros dominadores da história mundial: o etnocentrismo. Articulam-se conjuntamente nesse processo de mundialização: o capitalismo, a colonização com suas assimetrias e seu etnocentrismo. Nesse processo, em sentido amplo, o outro mostrava-se sempre em estado de natureza, como foi referido. A partir do século XVIII, afirmou-se a idéia de progresso e, no século seguinte, o de evolucionismo que permitiria o acesso do “primitivo” ao mundo da cultura, desde que olhasse para o espelho europeu. Formas de dominação mais sutis do que aquela que vinha mais diretamente da força bruta dos domínios espaciais. E a defesa de uma universalidade abstrata sobre um domínio mundial concreto.

Foi assim que desde os tempos coloniais o eurocentrismo procurou estabelecer a inteligibilidade e, principalmente, a legitimidade necessárias às práticas de dominação, justamente porque inferiorizavam, tanto em discursos científicos quanto leigos, os espaços, povos e culturas das colônias e apontavam a sua necessidade de evolução em amplos sentidos. Hoje, essa inclinação persiste nos olhares, práticas e representações que permitem a continuidade da dominação e manutenção de determinadas hegemonias e hierarquizações, mesmo que de forma sutil, ininteligível, naturalizada ou compartilhada por todos. Um amplo sistema de modelização, em dimensão planetária. Na Europa e nos EUA, há numerosas comunidades marginalizadas como os irlandeses, ciganos, negros, latino-americanos, judeus, muçulmanos, os habitantes das periferias, gays, lésbicas etc. Foi nesse contexto situacional que apareceram as obras de Fredrick Jameson, Edward W. Said, Homi K. Bhabha e Stuart Hall, entre outros.

O eurocentrismo – como se vê - corresponde hoje à ocidentalização, que não tem precisão geográfica, mas tem suas bases. Envolve toda uma série de repertórios secularmente acumulados, de onde vêm as reflexões e práticas espalhadas pelo mundo. Evidentemente, convém repetir, aprendemos com a experiência do outro. Afinal, somos todos misturados. As identidades são sempre plurais, já indicamos. Não obstante, uma certa hibridização que

conflui para uma espécie de plasticização indefinidora de fronteiras, que, na verdade, são configuradas e múltiplas, pode ser estratégia similar à da mestiçagem das elites brasileiras: mesclagens tendentes a formulações eurocêntricas. Somos múltiplos e, na verdade, uma visão crítica das implicações políticas desses caracteres (nível individual, nacional, social), verificará que eles se atritam e não deixam de se estabelecer hegemonias ou dominâncias. Assim são os hábitos<sup>22</sup>, que em suas linhas articulatórias impregnam os atores sociais, mesmo em situações políticas que poderiam contraditá-los. Observe-se, nesse sentido, o romance *Mayombe*, de Pepetela, escrito em plena guerrilha das lutas de libertação nacional de Angola. O sentido crítico do narrador destaca linhas de articulação de hábitos, que impregnam suas personagens, deixando à mostra as reais motivações dos guerrilheiros, mitificados pelos discursos oficiais. Citemos uma personagem feminina, que de um ângulo periférico analisa a situação que experimenta:

Isso é que me enraivece. Queremos transformar o mundo e somos incapazes de nos transformar a nós próprios. Queremos ser livres, fazer a nossa vontade, e a todo momento arranjamos desculpas para reprimir nossos desejos. E o pior é que nos convencemos com as nossas próprias desculpas, deixamos de ser lúcidos. Só covardia. É medo de nos enfrentarmos, é um medo que nos ficou dos tempos em que temíamos a Deus, ou o pai ou o professor, é sempre o mesmo agente repressivo. Somos uns alienados. O escravo era totalmente alienado. Nós somos piores, porque nos alienamos a nós próprios. Há correntes que já se quebraram mas continuamos a transportá-las conosco, por medo de as deitarmos fora e depois nos sentirmos nus.<sup>23</sup>

Vieram de nossa formação hábitos alienados e as formas culturais, tal como as formas políticas, sociais e econômicas, resistem. Há nelas, de um lado, uma experiência acumulada; e, de outro, implicações ideológicas que tendem a justificar hegemonias. Constituem desenhos ou linhas que resistem e determinam a formação de caracteres, com papéis sociais marcados. O grande

problema, do ponto de vista político, é que tais impregnações fazem parte do cotidiano e configuram as expectativas de cada ator, dirigente ou dirigido. Tais gestos alienantes serão mais enfáticos na obra posterior, de Pepetela, quando ironizará a nova sociedade urbana de Angola.

Das identidades individuais às coletivas, podemos observar - em acréscimo ao conceito de Benedict Andersen de que o estado-nação é uma comunidade imaginada<sup>24</sup> -, que essa comunidade só vem da articulação socioeconômica dessa comunidade, com seu sistema de poder. É, assim, o estado-nação moderno, formado na Europa paralelamente à dominação colonial. Colocou-se politicamente em causa nesse processo Europa/colônias – ontem, como hoje - a administração das diferenças e suas implicações político-sociais. Portugal, com baixa densidade populacional, teve de entrar num corpo-a-corpo com os povos das colônias e o Brasil foi colonizado, tendo como principais agentes os crioulos (mestiços) brasileiros, ativos também na colonização de Angola até o século XIX. Nos EUA, houve um transplante mais efetivo da população européia e o estabelecimento de um estado dos “brancos”, originalmente puritanos, que se recusaram à mistura. Conseqüência: extermínio dos ameríndios e o *apartheid* dos ex-escravos. Só a partir da segunda metade do século XX, essas populações das margens começaram a fazer valer seus direitos de cidadania. E ganharam peso político-social e cultural, mais recentemente, pela presença ativa da grande população de migrantes, que vieram de outras margens. A discussão sobre a mestiçagem, escamoteada pelas elites norte-americanas, ganhou as universidades e já é matéria de sua indústria cultural.

O eurocentrismo fixou a história unilinear de que a Europa teria suas origens na Grécia/Roma clássicas. Desconsiderou o fato de que as culturas européias tiveram como base os saberes da bacia mediterrânea, onde muitos povos foram fundamentais na circulação econômica e cultural. Entre eles, muito antes de gregos e romanos,

os egípcios, de população negra. Foi na península ibérica que se constituíram os primeiros estados modernos, depois suplantados pelos do Atlântico Norte. Na atualidade, considerar a comunidade supranacional iberoafroamericana implica um certo sentido de antieurocentrismo, para com os países centrais, e certamente aponta para um comparatismo literário-cultural sul-sul (em sentido largo), com implicações políticas, tal como o do leste-oeste, que aparece nos estudos de Homi Bhabha<sup>25</sup>, entre outros.

Os estudos pautados pelo eurocentrismo desconsideram a potencialidade subjetiva do outro, visto sempre como objeto e não como sujeito capaz de produzir (e não apenas reproduzir especularmente) o conhecimento. Defendem uma falsa neutralidade epistêmica, desconsiderando a potencialidade de quem produz conhecimento na periferia, a não ser daqueles que mantêm hábitos de colonizados. Pode-se falar de um mito da objetividade e da cientificidade que esconde o lócus enunciativo de quem fala, tomado em suas dimensões individuais e sociais. Na verdade, essa desconsideração está associada à história do eurocentrismo que vem do processo colonial e que, de várias formas, acaba por exteriorizar ou encobrir uma maneira de pensar o mundo marcado pela discriminação.

Não se trata na atualidade, por outro lado, de comutar maniqueisticamente esse processo, invertendo a polaridade, tornando o dominado como dominante. No caso que se observa nos EUA, numa sociedade marcada pelo puritanismo dos brancos e o conseqüente *apartheid*, de tornar o que era inferior como superior. A xenofobia, em termos de política identitária, pode conduzir à balcanização à escala mundial, tendo como corolário a recolocação essencialista de princípios raciais. Uma nova face, subalterna, do mesmo princípio articulador que vem do discurso hegemônico que pretende negar. Observe-se este registro autocrítico de Rui Knopfli, que teve uma trajetória sociopolítica inversa à de José Craveirinha:

Europeu, me dizem.  
Eivam-me de literatura e doutrina  
européias  
e eu europeu me chamam

Não sei se o que escrevo tem a raiz de algum  
pensamento europeu.  
É provável... Não. É certo,  
mas africano sou.<sup>26</sup>

Em termos de hábitos, perspectivas de alguma forma associadas ao mito eurocêntrico (não apenas à presença das culturas européias), estão em toda parte, de forma evidente ou implícita, realizando uma classificação de culturas e espaços. Os grandes clássicos são europeus e, como ocorre na perspectiva tradicionalista, nossos autores sempre copiaram o que vem da Europa; falamos de Oriente Médio, a partir do olho europeu etc. E a mídia inculca que os “insurgentes” (não são “revolucionários”), que não aceitam regras ditas civilizadas, são os outros, que são intrusos em sua própria terra, como outrora os índios nos EUA, diante dos puritanos ingleses. Em nosso cotidiano, continua o olhar colonial, naturalizado: nós constituímos nações, eles, os outros, as tribos; temos nossa cultura, o folclore é deles; nós temos nossa arte, eles se restringem ao artesanato. Observe-se que essa forma de pensar envolve não apenas centro e periferia, mas as relações regionais e também sociais, em qualquer espaço.

Logo, impregnações ideológicas do processo de colonização estão no cotidiano que atualiza estruturalmente determinados mecanismos de pensamento e ação. Reproduzem repertórios de um processo de colonização mais amplo, que se manifesta em termos de desenhos assimilacionistas de formas de pensamento e de ação, entre países, bloco de países, regiões, situações sociais. Os desenhos são configurados para discriminalizar e valorizar unilateralmente os espaços hegemônicos, dentro e fora do país, preservando a

assimetria dos fluxos econômicos e culturais. Cultura e capitalismo caminham juntos, tal como cultura e imperialismo.

Para finalizar estas notas críticas, convém sublinhar que elas foram desenvolvidas a partir da consideração de duas tendências do poder imperial e das assimetrias dos fluxos culturais que provocam: uma, de administração da diferença e, outra, de autoritarismo explícito; entre esses pólos, como na política em geral, há infinitudes de situações. Tendências hegemônicas afins das desenvolvidas por Barack Obama apontam para o estabelecimento de nova legitimidade. Hegemonia pressupõe efeito consensual de legitimidade. Concessões são necessárias para mantê-la, sobretudo neste momento de repactualizações. Afirmam-se, não obstante as reações da direita xenófoba, desejos mais sutis de conexões inclinadas a misturas e à transculturação, por parte dessa nova hegemonia que se desenha, mas tendentes a propósitos de dominação e de hierarquização. Entretanto, já que as coisas são misturadas, a inclinação da globalização para a pretendida homogeneização tem criado bases para a ascensão das diferenças, o que não deixa de turvar o olhar eurocêntrico, pois que culturas em contato pressupõem pedaços de culturas em fricção. A hegemonia não é plena, mas porosa.

Não se trata de se discutir a qualidade e a relevância dos saberes de origem européia, mas simplesmente a pretensão de que os mesmos tendem a ser sempre universais e superiores em relação aos saberes criados pelos grupos humanos espalhados pelo planeta. Afirmam-se com esse horizonte, no campo da literatura comparada, a crítica política, como o fez Edward W. Said, que problematiza as diferenças, e como pretendemos, através de blocos comunitários, como forma de se contrapor à assimetria dos fluxos culturais. Do texto literário às demais séries culturais, valorizando assim o modo (subjetivo) de conhecimento da realidade que provém da literatura<sup>27</sup>, onde se manifestam as dimensões do desejo (potencialidade subjetiva), em nível não apenas individual, mas também das aspirações dos grupos sociais.

## Referências

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.
- ANDERSEN, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Trad.: Lólio. L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1986.
- AMADO, Jorge. **Gabriela, cravo e canela**. 45. ed. São Paulo: Martins, 1972.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad.: M. Ávila, E. L. L. Reis, G. R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. V. 1. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ - Contraponto, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad.: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel / Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. 25 ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 1993.
- COUTO, Mía. **Terra sonâmbula**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- CRAVEIRINHA, José. **Karingana ua karingana**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- GUILLÉN, Claudio. **Introducción a La literatura comparada (Ayer y hoy)**. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.
- KNOPFLI, Rui. **O país dos outros**. Lourenço Marques: Ed. do Autor, 1959.
- LOPES, Manuel. **Os flagelados do vento leste**. São Paulo: Editora Ática, 1979.
- MACEDO, Helder. **Partes de África**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. 13. ed. Rio de Janeiro, Topbooks, 1999.
- NASCIMENTO, Milton; TISO, Wagner. **Coração de estudante**. Música e letra, 1983.
- OLIVEIRA, Carlos. **Obras de Carlos de Oliveira**. Lisboa: Editorial

Caminho, 1992.

PEPETELA. **Mayombe**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

RAMOS, Graciliano. **São Bernardo**. 27. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1977.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão. Veredas**. 7. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad.: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TENREIRO, Francisco José; ANDRADE, Mário Pinto de. **Poesia negra de expressão portuguesa**. Ed facsimilar. Pref. Manuel Ferreira. Linda-a-Velha: África Ed., 1982.

TRINDADE, Solano. “Tem gente com fome”. In: **Cantares do meu povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

VIEIRA, José Luandino. **Nós, os do Makulusu**. São Paulo: Editora Ática, 1991.

## Notas

<sup>2</sup> *Coração de estudante*. Música e letra de Milton Nascimento e Wagner Tiso, 1983.

<sup>3</sup> *O princípio esperança*. V. 1. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ-Contraponto, 2005.

<sup>4</sup> “Canto”. In: *Obras de Carlos de Oliveira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1992. p. 130-131.

<sup>5</sup> *Poesia negra de expressão portuguesa*. Ed facsimilar. Pref. Manuel Ferreira. Linda-a-Velha: África Ed., 1982. p. 60.

<sup>6</sup> Cf. Abdala Junior, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

<sup>7</sup> Lisboa: Editorial Presença, 1991. p. 164.

<sup>8</sup> “Mamana Saquina”. In: *Karingana na karingana*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 90.

<sup>9</sup> “Tem gente com fome”. In: *Cantares do meu povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 34.

<sup>10</sup> No período colonial, os moçambicanos constituíram mão-de-obra para o império britânico. O governo português era pago por esse “aluguel”.

<sup>11</sup> Nabuco, Joaquim. *Minha formação*. 13.ed. Rio de Janeiro, Topbooks, 1999.

<sup>12</sup> *Raízes do Brasil*. 25 ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 1993. A cordialidade, em Sérgio Buarque de Holanda, não significa civilidade, mas manifestações de fundo emotivo.

<sup>13</sup> 45 ed. São Paulo: Martins, 1972.

<sup>14</sup> *Grande sertão. Veredas*. 7. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

<sup>15</sup> Cf. *Nós, os do Makulusu*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

<sup>16</sup> *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 5.



<sup>17</sup> São Bernardo. 27. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1977.

<sup>18</sup> Conceito de Florestan Fernandes (*Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972).

<sup>19</sup> *Os flagelados do vento leste*. São Paulo: Editora Ática, 1979.

<sup>20</sup> *Introducción a La literatura comparada (Ayer y hoy)*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

<sup>21</sup> Cf. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad.: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>22</sup> Associamos o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu, ao de modelo de articulação que vem da práxis (o homem com ser ontocriativo). Para Bourdieu o “*habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (de um sujeito transcendental da tradição idealista) o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural -, mas sim o de um agente em ação: tratava-se de chamar a atenção para o ‘primado da razão prática’ de que falava Fichte, retornando ao idealismo, como Marx sugeria nas *Teses sobre Feuerbach*, o ‘lado activo’ do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do reflexo, tinha abandonado (*O poder simbólico*. Trad.: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel / Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 61.

<sup>23</sup> São Paulo: Ática, 1982. p. 208.

<sup>24</sup> *Nação e consciência nacional*. Trad. Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1986.

<sup>25</sup> *O local da cultura*. Trad.: M. Ávila, E. L. L. Reis, G. R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

<sup>26</sup> “Naturalidade”. In: *O país dos outros*. Lourenço Marques: Ed. do Autor, 1959. p.15.

<sup>27</sup> “(...) os problemas específicos levantados pela interpretação literária e cultural de hoje apresentam analogias sugestivas com os problemas metodológicos de outras ciências sociais (entendendo-se que, para o marxismo, a análise literária e cultural é uma ciência social). JAMESON, Fredrick. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad.: Valter Lélis Siqueira e Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Editora Ática, 1992. p. 303.