

H I S T Ó R I A

& U T O P I A S



ORGANIZAÇÃO
Ilana Blaj
John M. Monteiro

A N P U H

Associação Nacional de História

HISTÓRIA & UTOPIAS

*Textos apresentados no XVII Simpósio
Nacional de História*

Organização
John Manuel Monteiro
Ilana Blaj

A N P U H

Associação Nacional de História

1996

IMAGINÁRIOS DA EXCLUSÃO

Antônio Jorge Siqueira
Universidade Federal de Pernambuco

Há várias maneiras de se conceber e explicar a formação social brasileira. Como já lembrava Carlos Guilherme Mota, inúmeros são os explicadores do Brasil. Cada um a seu modo e a partir de seus ângulos de visões pensa e explica o Brasil. Poder-se-ia enumerar alguns tipos de explicações que se constituem eixos paradigmáticos ou razões explicativas/interpretativas do Brasil, seguindo a sugestão de S. Schwartzman: a razão classista, burocrática, o contraponto dos movimentos sociais e, finalmente, o paradigma oligárquico-patrimonialista.

Posto que estamos buscando desvendar a complexidade da realidade brasileira, torna-se evidente que em razão da própria complexidade ou realidade a ser apreendida exija-se talvez a adoção do conjunto de todos estes paradigmas, dependendo sobretudo do que se queira estudar, do momento e até da perspectiva que se adote. De qualquer modo, fica claro que cada uma destas razões tem o seu alcance. Mas o alcance de cada uma, isolado nelas mesmas, não daria conta do horizonte complexo e multifacetado da realidade brasileira, especialmente dos imaginários da cultura.

Para os fins deste trabalho pretendo me restringir à razão patrimonialista, sem com isto permanecer nos estreitos limites desta razão paradigmática. É que o patrimonialismo se apresenta suficientemente elucidativo das tramas do autoritarismo do poder, da captura do exercício da política, da instituição de uma ética que consagra a honra como valor social maior, e finalmente, submete o espaço público à arena da pilhagem dos interesses privados, fazendo deste espaço público prolongamento da propriedade, da família, das manobras aliancistas e de rapinagem política.

Entretanto, não se pretende esgotar substantivamente os imaginários da razão oligárquico-patrimonialista. Ao contrário, combinando-o com o paradigma dos movimentos sociais, vamos nos fixar em alguns elementos significativos desta razão patrimonialista a que denominaremos de emblemas

da razão oligárquica. No nosso entendimento eles são explicitadores da representação simbólica da exclusão social.

Para tanto, faremos uso de alguns materiais que, a nosso ver, pouco foram explorados tanto pela historiografia quanto pelas ciências sociais. É o caso da literatura regional e nacional, e das obras de memória, como é o presente estudo de Ulysses Lins de Albuquerque que recolheu na sua tríade *Um Sertanejo e o Sertão, Moxotó Brabo e Três Ribeiras*,¹ a partir da década de 20. Trata-se da memória de um quase cotidiano do patrimonialismo, na região do Moxotó pernambucano, em tudo generalizável para o Brasil, a partir de uma lógica que se gesta no ventre da razão oligárquica e do mandonismo local, classicamente dissecados por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Além deste gênero literário, estamos utilizando o romance *Vidas Secas* de Graciliano Ramos,² em tudo e por tudo universal nos seus pressupostos e desdobramentos. Universalidade e especificidade posto que a ficção graciliana afirma e configura a dramaticidade da condição da maioria da população brasileira, privada dos meios de sobrevivência e da dignidade humana que significam terra, moradia e, mormente, cidadania. Direitos estes tragados pela exclusão social protagonizada pelo herói Fabiano, Sinhá Vitória, dois filhos menores, um papagaio e uma cachorra com o popularíssimo nome de Baleia.

Graciliano e Ulysses têm entre si pontos comuns que consistem em terem sido eles atores políticos, no mesmo espaço regional além de, igualmente, terem sido homens ligados à Literatura. Entretanto, um e outro, guardam profundas diferenças, tanto naquilo que seriam suas práticas e convicções políticas, quanto o que o gênio literário de cada um produziu. Ulysses seria o referencial de uma memória e imaginário oligárquico-patrimoniais, referencial este de natureza despótico, intimista e prepotente, cujo melhor ângulo de visão foi o alpendre da sua fazenda sertaneja. Graciliano, ao contrário, em *Vidas Secas*, desenvolve uma ficção colada num imaginário explicitador da exclusão social do país, onde os seus personagens-heróis aparecem privados daquilo que mais importante protagoniza o ser humano: a necessidade de através da fala e de sua capacidade de sonhar interagir com os semelhantes para contar a sua história e ser gente. Trata-se de se subtrair à lógica produzida sob o estigma da exclusão. O cenário do romance — o leito seco dos rios — é o mesmo da exclusão social, comum às *Vidas Secas* e *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto.

1 Ulysses Lins Albuquerque, *Um sertanejo e o sertão. Moxotó brabo. Três ribeiras; reminiscências e episódios do cotidiano no interior de Pernambuco*, Belo Horizonte, 1989.

2 Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, 56ª ed., São Paulo, 1986.

O olhar do alpendre da fazenda

A casa

O primeiro emblema desta cotidianização oligárquico-patrimonial a ser trabalhado por nós, na tríade ulyssiana é a Casa. Em *Moxotó Brabo*, Ulysses viaja na memória das suas origens e vai buscá-las com emoção. “Essas e outras coisas, mil coisas interessantes que se passaram até o fins de 1897, quando meu pai transferiu residência para a vila, constituem um poético arquivo de reminiscências que eu guardo como um tesouro no fundo da alma, e que estou sempre a mirar, embevecido, através das lentes das evocações”.

Uma reminiscência da casa, povoada de pessoas ou, como ele próprio dirá, marcada pela alegria e pelo rumor da gente que nela morava. “E como que estou a ver, com os olhos deslumbrados da infância, a paisagem pitoresca que se fixou indelevelmente na retina: a casa grande, alegre e rumorosa; as casinhas dos moradores disseminadas por ali perto (...)” (*MB*, p. 175-176).³

É flagrante o clima de intimismo com que é evocada esta memória da casa e fazenda sertanejas e, por extensão, da propriedade. Mas ela pesa fundo no espaço da representação simbólica oligárquica. Ela consubstancia a história não apenas da conquista do espaço regional, como se identifica com o próprio ideal e sentimento de nacionalidade. “Não era sem certa emoção que, nas minhas andanças pelos sertões, passava por velhas fazendas, de casarões abandonados, em ruínas. Como que a meus olhos surgia uma página desconhecida da história da região, escrita com sangue suor e lágrimas pelos desbravadores das caatingas do Nordeste, e seus sucessores, nas lutas pelo domínio da extensão das suas datas e sesmarias, onde pouco a pouco iam se fincando os marcos da formação da nacionalidade” (*MB*, p. 163).

Observa-se que a postura de Ulysses, na busca da recuperação do passado ou de uma arqueologia do patrimonialismo, é eminentemente afetiva e antropocêntrica. Consente que lhe inundem os olhos e o coração aquilo tudo que o cerca. Este modo de se relacionar com o passado, lançando mão dos olhos e do coração, em vez da razão e do dado empírico, como fariam os positivistas, configura uma ética que foi percebida por Sérgio Buarque de Holanda com a teoria do “homem cordial”, expressão, aliás, de Ribeiro Couto. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, “(...) essa cordialidade estranha, por um lado, a todo formalismo e convencionalismo social, não abrange, por outro, apenas e obrigatoriamente, sentimentos positivos e de *concordia*. A inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do

3 Abreviações utilizadas no correr do texto: *SS* = *Um sertanejo e o sertão*; *MB* = *Moxotó brabo*; *TR* = *Três ribeiras*.

coração, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” e, mais adiante, conclui o autor: “o desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade” (pp. 209 e ss. Os grifos são do autor!).

Para Ulysses, a história e a cultura regionais do espaço semi-árido agregam, pois, em sua gênese maior, a fazenda com toda a gama de serviços dispensados pelos fazendeiros abastados aos seus dependentes: “muitas delas, realmente, podem ser consideradas históricas, dada a influência exercida pelos seus proprietários nos destinos das regiões em que se achavam localizadas, como que constituindo centros de convergência de todos os que vindo de perto ou de longe, recorriam ao patriarca, aos seus conselhos ou à sua ajuda” (MB, p. 163).

Esta memória sinaliza um outro emblema do patrimonialismo brasileiro que é um corolário da casa, ou seja: a família.

A política da parentela: família, agregados e amigos

Importa perceber como Ulysses resgata o cotidiano da privacidade e o sistema de poder político vivenciados nessas fazendas, no espaço do sertão. O autor, referindo-se à sua fazenda Pantaleão, no livro *Três Ribeiras*, evoca as pessoas, as relações familiares, suas diversões e sua condição social de agregados e patriarcas: “e, quando ali me encontro, desfilam pela minha imaginação as imagens esmaecidas dos meus avós e pais, tios (...) naquele casarão do qual só restam os torrões, amontoados ali e acolá; e como que me revejo, numa sombra esquiua, que se esgueira por entre a casa-grande e as diversas casinhas dos moradores, que se divertiam com as minhas travessuras — gente humilde, antigos escravos e seus descendentes; caboclos bons, leais, que ali mourejavam, no campo, como vaqueiros e trabalhando em seus roçados, criando as suas cabras, tudo na maior harmonia, sem nunca ter havido a menor divergência entre eles e os patrões” (TR, p. 260). Percebe-se que a *cordialidade* do intimismo familiar de que nos fala Sérgio Buarque de Holanda é o instrumento que amortece e anula todas as tensões e conflitos oriundos da desigualdade e da ausência de alteridade decorrentes da razão e da economia política do Príncipe que tipifica o patrimonialismo

A obra de Ulysses recupera, em primeiro plano, o que chamaríamos de política da casa, da propriedade e dos familiares. É o espaço político da privacidade, onde prevalece a intimidade dos *oiketai*: pai, mãe, filhos, parentes, escravos, agregados e amigos. A política posta em prática, neste espaço, é a política de família, consagrando interesses, sobretudo econômicos,

familiares e de amizades pessoais. O instrumento instituído desta política, historicamente verificável, é o favorecimento e o clientelismo.

Num segundo momento, evidencia-se a casa/fazenda como o espaço das políticas de alianças. É ela que consolida a definição e a identificação que, como já vimos, são os elementos basilares da liturgia que preconiza os de dentro e os de fora. A casa e a família se identificam pelo nome do chefe, do patriarca. É aí, neste espaço que se incorpora um elemento novo que se configura na aliança política, muitas vezes alicerçada nos laços do compadrio e dos casamentos. Para tanto prevalece um elemento fundante que institucionaliza, uma vez mais, a ética da honradez como garantia das alianças. A garantia da palavra passa a ser sinônimo de caráter. Ulysses recolheu a memória de vários coronéis sertanejos que são, segundo ele, arquétipos do caráter e da honradez, ou como ele próprio o afirmava: “autênticos homens de respeito”. Um deles era o chefe conservador da política municipal de sua Alagoa de Baixo, o famoso capitão Antônio Siqueira. A ele é atribuída uma afirmação antológica em se falando do apreço à honradez, especialmente da palavra: “Nosso Senhor deixou um grama de vergonha para a humanidade, e dele eu fiquei com três quartas partes” (MB, p. 235).

Num terceiro momento caberia dizer não ser por acaso que a memória mais viva do autor sobre o mandonismo oligárquico dos coronéis foi recolhida por ele na memória do espaço da sua casa, recinto da privacidade e intimidade familiares. “Nos dias de feira ou nas épocas de festa — de Natal e Dia de Reis —, bem assim aos domingos, se havia missa, Quinca Ingá vinha à vila. E aparecia sempre em casa de meu pai, onde se reuniam, em tertúlia, as pessoas mais importantes da terra — entre elas, como figura de proa, o coronel Chico Bernardo [Francisco Gomes da Silva] o homem mais rico do sertão (...) padrinho de minha mãe, ele era muito estimado em nossa casa” (SS, p. 13).

Em quarto lugar, nunca é demais insistir na importância que havia para as práticas políticas do patrimonialismo sertanejo contemplar com benesses e favores os familiares e amigos, dando continuidade, assim, às relações que se iniciavam neste espaço doméstico-afetivo-familiar. É a prática da domesticação política por excelência, traduzida em linguagem sertaneja por um dos chefes políticos do Moxotó, nos seguintes termos: “Em política, quando meus amigos caem, meus correligionários sobem” (SS, p. 104).

Aristóteles já havia recolhido a tradição histórica e poética de Hesíodo e de Homero, ao afirmar em *A Política* que o poder vivenciado no espaço interno da casa (déspotes) era o poder despótico. O chefe da casa e da família era detentor único e soberano do poder sobre a esposa, os filhos, os escravos, o boi e o arado. Caracterizava este espaço como regido pelo império das leis naturais e, portanto, das necessidades, a começar por aquelas de natureza biológica, como

a reprodução humana e, em seguida, as de natureza física. Não era mister, portanto, de um espaço (*politikos*) vivenciado na liberdade, na pluralidade e na transparência das ações democráticas como aquele da cidade (*polis*) e que fora criação eminentemente grega. O regime despótico era próprio da casa e prescindia da política.

Ora, a política da fazenda sertaneja se faria numa razão e economia da privacidade doméstica a que se referia Aristóteles. Nós o denominamos de despótico, posto que o Príncipe prescinde da alteridade. E temos sobradas razões para aceitar que o patrimonialismo brasileiro deitou raízes num imaginário escravocrata que permeou a formação social brasileira. Em que o patrimonialismo difere do despotismo que designa o modo como o poder se exerce monarquicamente? A rigor, não há diferença. No Brasil, o espaço privativo da casa e a autoridade dos donos se confundem. O que falam os estranhos à casa, quando se dirigem aos *oiketai* (familiares/domésticos)? Utiliza-se a expressão que, em algumas regiões do Brasil interiorano, sobrevive ainda: “*Oh de casa!*” Ao que se responde: “*Oh de fora!*” No entanto, não termina aí esta liturgia do devassamento da privacidade. À fala e abordagem do forasteiro, anunciando “*ser de paz*”, os de casa respondem: “*pode entrar!*” A lógica da hospitalidade, portanto, segue os parâmetros de “dentro” e de “fora” da casa. Mesmo os criminosos, uma vez homiziados, ninguém ousaria tocar-lhes; seria violar um espaço sagrado, na cultura e tradição patrimonial. Prevalece, neste espaço, a ética da identidade, inviolabilidade e o respeito à autoridade do dono, do senhor e proprietário.

A política do público e do privado

Reproduzindo as relações sociais da propriedade oligárquica, a política que a memória de Ulysses consagra é, coerentemente, a do poder oligárquico privatizante e patrimonialista. Como já mostramos anteriormente, o fazendeiro e o coronel proprietário são tudo, social, econômica e politicamente, no espaço da fazenda. Manter-se no poder, tirando vantagens, foi apanágio de nossos coronéis sertanejos, como Manoel Inácio que afirmava: “eu não tenho culpa que os governos mudem. Eu é que não mudo. Estou com o governo”. Ulysses recorda que o famoso coronel fazendeiro Antônio Siqueira, na qualidade de subdelegado nomeado para o distrito policial, era procurado na sua fazenda, de enorme extensão territorial, pela pessoas que necessitavam dos seus serviços públicos. E acrescenta o autor: “resolvia demandas, aconselhava, prendia e soltava, quase como um senhor de braço e cutelo (...)” (*MB*, p. 234).

Na qualidade de proprietários, em primeiro lugar, imprimiam sua vontade e lógica de poder. Assumiam privativa e individualmente o que corresponde às

funções públicas do Estado. Ainda do velho Napoleão Siqueira, o autor recolheu uma autêntica preciosidade política do patrimonialismo sertanejo, quando se referia à ação da Justiça, no município: “qual Justiça, qual nada! Quem vai a Juízo perde o juízo”. Claro, na lógica de uma política moldada pelo mandonismo, imaginar a Justiça como instância imune à força do poder local dos fazendeiros, é sonhar, ou, como afirmava o velho Pule, Senhor da fazenda Albuquerque Né, “é coisa de doido”.

Em segundo lugar, como desdobramento desta prática histórica de política tipo patrimonialista, aparece o seu corolário que é a violência. A prática da violência foi algo incorporado como natural pela própria lógica da conquista da propriedade, no período colonial. A presença “ausente” do Estado, representado inicialmente pela Coroa Lusitana, colaborou com a omissão para que se instaurasse a política do poder pessoal e privado com suas trágicas conseqüências, especialmente para a prevalência da razão burguesa e para o exercício da política. Brigava-se pela consolidação da posse da terra, contra os indígenas, brigava-se com os vizinhos por questões de demarcação de terras. Brigava-se, enfim, pelas próprias ambições de poder pessoal. Matava-se por qualquer desavença. E, naturalmente, isto rebatia na prática política. A política passava a ser um exercício de violência. Ulysses conta que, naqueles tempos, “o chefe político que não possuísse a seu serviço a guarda pretoriana de alguns valentões era considerado um chefe sem prestígio” (MB, p. 237).

A existência da violência nos sertões, especialmente no cotidiano da fazenda e, daí, no exercício da política passa a ser vista como coisa natural para a visão de mundo e dos valores dos sertanejos. O coronel Manuel Inácio, por exemplo, fazia afirmações antológicas, neste sentido, como narra Ulysses: “criminosos de toda parte afluem para o município, onde eram acolhidos por ele que, na sua original filosofia, dizia aos que o censuravam pela extrema generosidade com que dava guarida àqueles transviados da lei: meu filho os bons já são protegidos por natureza. Os maus é que precisam de proteção”. E, quando às vezes, lhe comunicavam que seus cabras estavam se matando uns aos outros — como sucedeu no sítio Serecé, próximo à vila, onde entravam de um vez quatro redes de defuntos —, ele dizia a gaguejar: “não tem nada não, é isso mesmo: as cobras é para se engolirem umas às outras” (SS, p. 14).

A crônica da fazenda sertaneja, na sua cotidianidade, levada a cabo por Ulysses Lins de Albuquerque, trazendo a lume a política com os inúmeros, lendários e inconfundíveis coronéis do Moxotó, com certeza não é um referencial da democratização do poder político a nível local e nacional. Muito ao contrário, o seu mérito consiste em ser uma crônica fidelíssima do poder autocrata dos chefes políticos, dos proprietários, dos fazendeiros, no seu apogeu e na sua decadência. Ninguém, melhor que ele, até hoje, fez a crônica

da prepotência, do mandonismo e do patrimonialismo sertanejos. Testemunhou neles, também, virtudes que poucos viram e que era mister registrar. Detalhista, minudente, intimista, perscrutador, apaixonado, o que sua memória recolheu destes velhos patriarcas e déspotas das fazendas sertanejas virou um relicário indispensável para quem quiser se aventurar nas sendas da arqueologia deste poder que nós, sertanejos, conhecemos tão bem.

Não sobrou ninguém ao olhar memorialista de Ulysses. Nenhum sítio, nenhuma fazenda do município da velha Alagoa de Baixo, atual Sertania. Não foi só a elite da fazenda ou da cidade. A comezinha cotidiana do seu mundo e do seu tempo deixou-se povoar de personagens humildes, pobres, escravos, pretos, pardos, moradores, forasteiros, santos e pecadores. Mas o seu melhor ângulo de visão, foi, sem dúvida, do alpendre da fazenda Pantaleão, na meninice, e da sua Conceição, posteriormente. Seu olhar foi intimista, panorâmico e apaixonado. Deixa a impressão que amava muito todas aquelas pessoas que incluiu na sua crônica. Também falou muito de coronéis. É verdade, também, que ninguém jamais falou com tanto carinho de coronéis, mostrando ser afáveis uns, ariscos outros; truculentos com frequência, bonachões às vezes; brabos como cascavéis, aqui e ali; conciliadores, ali e acolá. Ulysses, coronel, foi complacente com os coronéis e este é o preço que pagamos pela melhor crônica da memória oligarco-patrimonialista da cultura política nacional.

O direito da fala

Em *Vidas Secas*, há um diálogo entre o herói Fabiano e o soldado da força pública, precisamente no capítulo da *Cadeia* que vale a pena ser transcrito.

Nesse ponto um soldado amarelo aproximou-se e bateu familiarmente no ombro de Fabiano:

— *Como é, camarada? Vamos jogar um trinta e oito lá dentro?*

Fabiano atentou na farda com respeito e gaguejou, procurando as palavras de seu Tomás da bolandeira:

— *Isto é. Vamos e não vamos. Quer dizer. Enfim, contanto, etc. É conforme (p. 27).*

Ora, esta é uma situação caricatural mas muito emblemática da situação de exclusão que marca os despossuídos da maioria da população brasileira. Tratemos de caracterizar este fenômeno social e político da exclusão, sempre na perspectiva sugerida pela ficção graciliana.

A ideologia e a circularidade simbólica da seca

As oligarquias tiram proveito das estiagens prolongadas que se verificam na região Nordeste. Os despossuídos aceitam esta inclemência climática como um infortúnio inevitável e natural. Neste sentido, caberia lembrar que tanto o primeiro quanto o último capítulos de *Vidas Secas*, respectivamente, *Mudança* e *Fuga* fornecem não apenas a cronologia do enredo — início e fim — mas, quiçá, a dimensão e intensidade da tragédia humana que, na perspectiva do autor se repete, se perpetua, ao mesmo tempo que se recicla. Fenômeno a um só tempo cíclico e humano, natural e social, ele plasma o imaginário de dominantes e dominados na cultura regional, moldando uma circularidade simbólica que passa de filho para pai, de pai para avô, tal como percebe o autor, na urdidura de sua ficção: “Se a seca chegasse, não ficaria planta verde. Arrepiou-se. Chegaria, naturalmente. Sempre tinha sido assim, desde que ele se entendera. E antes de se entender, antes de nascer, sucedera o mesmo — anos bons misturados com anos ruins. A desgraça estava em caminho, talvez andasse perto” (p. 23). Na trama do romance, o final das *Vidas Secas* é o seu próprio recomeçar: fugir das secas, ao léu, na incerteza da busca, na esperança incerta da Vida. O início do romance, por sua vez, é a continuação de uma caminhada, de uma fuga: “os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos” (p. 9); nada impede que esta retirada seja o elo que liga um final a um começo, na visão dramática e pessimista do Graciliano: “Nascera com este destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? (...) Era sina. O pai vivera assim, o avô também” (p. 96). “Iriam para diante, alcançariam uma terra desconhecida” (p. 126).

As pré-condições da cidadania ou “situações-limite”

Num segundo momento, cabe considerar que estamos diante do que se poderia caracterizar como autêntica “*situação limite*” entre Vida e Morte, sejam elas *Severinas* ou *Secas*. O romancista, a par de sua sensibilidade e não por acaso, como também fizera João Cabral de Melo Neto, escolhe um cenário elucidativo de uma dentre inúmeras “*situações-limite*” de Vida e Morte que marcam a história dos despossuídos nordestinos. Homens tornados nômades, errantes, trilhando o leito dos rios — eles também “*secos*” — procurando terra para trabalhar. Seja em direção à cidade, num clima de desalento, seja mesmo em busca da Vida que, para estes homens, neste cenário regional, é apenas sobrevivência. “*Que iriam fazer?*” É a pergunta que o autor faz, para responder, já nas últimas linhas do romance, conforme assinalamos:

“Chegariam a uma terra desconhecida e civilizada, ficariam presos nela. E o sertão continuaria a mandar gente para lá. O sertão mandaria para a cidade homens fortes, brutos, como Fabiano, sinhá Vitória e os dois meninos” (p. 126). Portanto, temos uma família de retirantes, em plena seca do Nordeste sertanejo, cuja caminhada apenas é interrompida por um curto espaço de tempo em que se albergam numa propriedade abandonada, onde viverão o permanente cotidiano de privação e dependência, a despeito da provisoriade de sua estada na decadente fazenda sertaneja.

Tragédia, situação limite? O que se sabe é que o romance expressa uma dramática condição humana, onde a seca não apenas tem a ver com a natureza e seus caprichos mas com o próprio homem: “tudo seco em redor. E o patrão era seco também, arreliado, exigente, ladrão, espinhoso como um pé de mandacaru” (p. 24). Mas não é só isto. Graciliano mostra o homem embrutecido, onde Fabiano se reconhece um bicho, animalizado. Não é por acaso que dois inocentes animais, o papagaio e a cadela, têm um papel importantíssimo na trama da ficção graciliana, em *Vidas Secas*, como veremos, logo mais. A este respeito, nunca é demais lembrar que o autor, antropomorfizando os brutos, concebe-os afetivos, solidários e, mais importante, capazes de sonhar. É o caso da cachorra Baleia, em seu agônico sonho de morte. “Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes” (p. 91).

A privação da fala

Vale a pena voltar ao diálogo inicial do romance para tecer algumas considerações. Antes de tudo fica claro que o autor concebe um personagem Fabiano que, ante a sua incapacidade de falar, de se expressar com clareza, evidencia a postura típica reproduzida ao nível das relações sociais e que são fundantes de um imaginário que inviabiliza a praxis da cidadania. Isto acontece quando nosso herói gagueja e se embarça como criança, no exato momento em que deveria falar para se defender, afirmando seu espaço de pessoa, fazendo valer os seus direitos. Ou seja, quando simplesmente deveria fazer política: “Se soubesse falar como sinhá Terta, procuraria serviço noutra fazenda, haveria de arranjar-se. Não sabia. Nas horas de aperto dava para gaguejar, abraçava-se como um menino, coçava os cotovelos, aperreado” (p. 97). Deste modo, o autor identifica um herói que vive o drama de ver e perceber o mundo, percebendo-se ele próprio no mundo, convivendo com coisas, com outras pessoas e, no entanto, sentindo-se incapaz de contar, narrar

esta inserção, esta convivência, sua história: “Havia muitas coisas. Ele não podia explicá-las, mas havia. Fossem perguntar a seu Tomás da bolandeira, que lia livros e sabia onde tinha as ventas. Seu Tomás da bolandeira contaria aquela história. Ele, Fabiano, um bruto, não contava nada” (p. 34). Graciliano, assim, vai fundo na sua concepção trágica do homem, fugindo ora da seca, ora de si mesmo, talvez enfatizando que o mais degradante esvaziamento, a supina *secura*, será antes este processo de desumanização a que está submetido Fabiano, símbolo da maioria das pessoas deste país, especialmente desta região de tantas “vidas secas”. Está claro, no texto, que o herói tergiversa entre o sentimento de se perceber como homem e como bicho do mato: “Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta (...) Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a murmurando: — Você é um bicho, Fabiano” (p. 18).

Ora, a grandeza do homem é conviver com os outros semelhantes, partilhando experiências, consolidando o seu espaço inalienável, a sua privacidade, na confrontação com os espaços alheios. É o que Aristóteles classifica como atividade política.⁴

Hannah Arendt, em sua obra *A condição humana* mostra com muita acuidade que esta atividade é essencialmente interativa e, neste mister, a linguagem e conseqüentemente a fala são cruciais. Segundo Arendt, os gregos em sua relação imaginária com os deuses, tentavam encontrar uma saída para o drama da sua provisoriedade humana, a morte. Os humanos, então, concebem a sua grandeza nas respectivas potencialidades: produzir obras, feitos e palavras que, na sua maior expressão de grandeza, deveriam pertencer à eternidade. É algo em torno disto que Platão associa com o homem da caverna em *A República*.

Surge a questão: como Graciliano Ramos concebe o herói Fabiano, em sua relação interativa, quer no seio da família, quer na espaço maior da sociedade? É um estado de brutal degradação. Fabiano “vivia longe dos homens, só se dava bem com animais” (p. 19). Andando, a pé ou a cavalo: “os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. (...) a pé, não se aguentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, cambaio, torto e feio”. Como se percebe, o delineamento estético do herói traçado pelo autor é uma antítese da hominização. Quanto à linguagem, coerentemente, completa o autor: “às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos

4 “Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...)” *A Política*, Livro I, cap. I, 1235 a.

brutos — exclamações, onomatopéias. Na verdade falava pouco” (p. 19-20). Trata-se, como dissemos, de suprema degradação e violência a que é submetido o ser humano. Como é possível ser livre, sendo incapaz de dizer-se livre? Pior ainda quando esta incapacidade do herói em se proclamar livre for forjada num cotidiano de poder, numa longa história de padecimentos, como é o caso de Fabiano, Sinhá Vitória, os filhos, a cachorra e o papagaio.

A linguagem desta classe dominante senhorial, patrimonialista e travestida de coronelismo é mistificadora. Por sua vez, a de Fabiano, dos clientes e apadrinhados é uma linguagem pobre, tosca, tímida... A crítica do autor, quanto à fala, sinaliza uma realidade histórica e, ao mesmo tempo uma compreensão-entendimento desta mesma realidade por parte do herói. Como é que fala o patrão? “O patrão atual, por exemplo, berrava sem precisão (...) Descompunha porque podia descompor, e Fabiano ouvia as descomposturas com o chapéu de couro debaixo do braço, desculpava-se e prometia emendar-se. Mentalmente jurava não emendar nada, porque estava tudo em ordem, e o amo só queria mostrar autoridade, gritar que era dono. Quem tinha dúvida?” (p. 22-23). Mais adiante, no momento em que acerta contas com o patrão, sentindo-se roubado, o sentimento e o desejo de Fabiano, na sua condição de despossuído é, igualmente, o de gritar, desde que pudesse encontrar um outro local para trabalhar: “Se pudesse mudar-se, gritaria bem alto que o roubavam. Aparentemente resignado, sentia um ódio imenso a qualquer coisa que era ao mesmo tempo a campina seca, o patrão, os soldados e os agentes da prefeitura. Tudo na verdade era contra ele. Estava acostumado, tinha a casca muito grossa, mas às vezes se arreliaava. Não havia paciência que suportasse tanta coisa” (p. 95-96). Claro, quando um homem encontra razões suficientes para gritar com quem o humilha, ele se assume e, na mesma posição do outro, em pé de igualdade, com as mesmas armas do adversário que o afronta, ele o enfrenta. É o homem resgatado em sua dignidade. Fala e grita, se preciso for.

O autor coloca no imaginário de Fabiano estas regalias de que os poderosos dispõem, quando exercitam o poder, o mando e o domínio. Um imaginário ainda muito preso ao real do qual mister se faz libertar-se: “Um dia (...) Sim, quando as secas desaparecessem e tudo andasse direito (...) Seria que as secas iriam desaparecer e tudo andar certo? Não sabia. Seu Tomás da bolandeira é que devia ter lido isso. Livres daquele perigo, os meninos poderiam falar, perguntar, encher-se de caprichos. Agora tinham obrigação de comportar-se como gente da laia deles” (p. 24-25).

Além dos caprichos, o herói identifica um elemento político essencial na fala dos dominantes, como o seu patrão, por exemplo: “sempre que os homens sabidos lhe diziam palavras difíceis, ele saía logrado. Sobressaltava-se escutando-as. Evidentemente só serviam para encobrir ladroeiras. Mas eram

bonitas” (p.96). O herói não poderia se pretender imune ao charme da linguagem e do discurso dominantes. Como empreender um imaginário da fala, da resistência, do protesto, da construção da cidadania e do exercício da política, isolados da estrutura simbólica e da representação dos detentores do poder? Isto nos remete à questão do poder simbólico, tal como o concebe Pierre Bourdieu: “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 7-8). Referindo-se à questão crucial da linguagem, conclui o autor: “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (p. 14-15).⁵

Hannah Arendt nos lembra que “sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia que fez, faz e pretende fazer” (*A Condição Humana*, pg. 191).⁶ Esta reflexão de uma pensadora humanista como Arendt adquire uma densidade emocionante nas páginas de *Vidas Secas*, mais precisamente no capítulo da *Festa*, onde os dois filhos do casal Fabiano e Sinhá Vitória conversavam entre si, dando consistência ao que Arendt chamaria talvez de “imaginário da ação e do discurso”:

Agora olhavam as lojas, as toldas, a mesa do leilão. E conferenciavam pasmados. Tinham percebido que havia muitas pessoas no mundo. Ocupavam-se em descobrir uma enorme quantidade de objetos. Comunicaram baixinho um ao outro as surpresas que os enchiam. Impossível imaginar tantas maravilhas juntas. O menino mais novo teve uma dúvida e apresentou-se timidamente ao irmão. Seria que aquilo tinha sido feito por gente? O menino mais velho hesitou, espiou as lojas, as toldas iluminadas, as moças bem vestidas. Encolheu os ombros. Talvez aquilo tivesse sido feito por gente. Nova dificuldade chegou-lhe ao espírito, soprou-a no ouvido do irmão. Provavelmente aquelas coisas tinham nomes. O menino mais novo interrogou-o com os olhos. Sim, com certeza as

5 Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Lisboa, 1989.

6 Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro, 1987

preciosidades que se exibiam nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas tinham nomes. Puseram-se a discutir a questão intrincada. Como podiam os homens guardar tantas palavras? Era impossível, ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. Livres dos nomes, as coisas ficavam distantes, misteriosas. Não tinham sido feitas por gente. E os indivíduos que mexiam nelas cometiam imprudência. Vistas de longe, eram bonitas. Admirados e medrosos, falavam baixo para não desencadear as forças estranhas que elas porventura encerrassem” (pp. 83-84).

Com certeza as coisas têm nomes. Mesmo sendo elas várias e inúmeras, é possível aos homens falar os seus nomes, sem confundi-las. Para tanto é preciso aprender e exercitar, não apenas o nome das coisas mas, também, os códigos da sociedade. Este processo é denominado de socialização. Parte do pressuposto que o ser humano necessita de ser iniciado a conviver com coisas e com humanos, seus semelhantes. Seguro de si e das coisas, é possível, então, exorcizar os medos de que falam as crianças de Graciliano Ramos. Conviver é o oposto de excluir. É a capacidade efetiva de atender por um nome e, ao proferir palavras ser entendido e levado a sério. É triste que o Brasil seja uma sociedade onde a maioria não está preparada para *conviver*, exatamente por ser *marginalizada*. Por não exercitar a Política. É preciso denunciar esta exclusão, dissecando sua lógica e desvendando o seu imaginário. Mais triste ainda é concluir que, em se tratando deste imaginário, entre nós, a maioria continua minoria.

Texto apresentado na Mesa Redonda Imaginários da Exclusão, 20/7/1993.