



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

CARLOS ROBERTO NOGUEIRA DE VASCONCELOS

**SERTÃO DE PEDRA E ARGILA: TRADIÇÃO, RUPTURA E MODERNIDADE NO
ROMANCE *GALILEIA*, DE RONALDO CORREIA DE BRITO**

**FORTALEZA
2013**

CARLOS ROBERTO NOGUEIRA DE VASCONCELOS

SERTÃO DE PEDRA E ARGILA: TRADIÇÃO, RUPTURA E MODERNIDADE NO
ROMANCE *GALILEIA*, DE RONALDO CORREIA DE BRITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Letras, na Área de Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Stélio Torquato Lima

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- V45s Vasconcelos, Carlos Roberto Nogueira de.
Sertão de pedra e argila : tradição, ruptura e modernidade no romance Galiléia, de Ronaldo Correia de Brito / Carlos Roberto Nogueira de Vasconcelos. – 2013.
89 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Literatura, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Literatura Comparada.
Orientação: Prof. Dr. Stélio Torquato Lima.
- 1.Brito,Ronaldo Correia de,1950- .Galiléia – Crítica e interpretação. 2.Sertanejos – Efeito das inovações tecnológicas. 3.Memória coletiva – Brasil, Nordeste. 4.Identidade social – Brasil, Nordeste.
I.Título.

CARLOS ROBERTO NOGUEIRA DE VASCONCELOS

SERTÃO DE PEDRA E ARGILA: TRADIÇÃO, RUPTURA E MODERNIDADE NO
ROMANCE *GALILEIA*, DE RONALDO CORREIA DE BRITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestra em Letras, na Área de Literatura Comparada.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Stélio Torquato Lima
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. João Batista Pereira
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Prof. Dr. José Leite de Oliveira Júnior
Universidade Federal do Ceará – UFC

Aos meus pais,
Albercy Moreira de Vasconcelos
Maria Nadir Nogueira Beviláqua de Vasconcelos
(in memoriam);

Para Rose, Érica, Renan e Eloise,
que compreenderam as renúncias
para a concretização desta etapa;

Ao meu orientador Stélio Torquato Lima,
que se tornou um grande amigo;

Ao Ronaldo Correia de Brito,
esta homenagem cearense.

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos,

Ao Professor Stélio Torquato Lima, meu orientador, pelo apoio e direção, pela simplicidade e amizade;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC pela contribuição em sala de aula, revelando, cada um a sua maneira, uma fração do universo infindo que é o conhecimento;

À Rosemary Monteiro de Paiva Vasconcelos, minha esposa, pela confiança e incentivo, e por sempre acreditar que eu posso e devo ir mais longe;

Aos colegas de sala de aula, pelo companheirismo, pelas conversas e compartilhamento de ideias, ao longo da jornada acadêmica.

A literatura está do lado da modernidade.
E nós perdemos “identidade” se
atravessarmos a fronteira tradicional: é
isso que dizem os preconceitos de
caçadores da virgindade étnica e racial.

Mia Couto

Não me lembro muito de mim mesmo,
pois somos principalmente o nosso
próprio esquecimento tornado memória.

Lêdo Ivo

RESUMO

O objetivo desta dissertação é demonstrar como Ronaldo Correia de Brito empreende, com o romance *Galileia* (2008), uma releitura do sertão, em sua representação tanto espacial quanto cultural. Na obra, o espaço sertanejo é mostrado como um território invadido pelas novas tecnologias, fato gerador de conflitos entre a tradição arraigada e a modernidade, permitindo que se analise, no escopo deste trabalho, o confronto entre tais forças e as transformações causadas pela globalização sobre o indivíduo, a família e a sociedade como um todo. Nesse contexto de embates entre o sertão tradicional e as novas tecnologias, o romance *Galileia* apresenta questões que se desdobram numa transgressão dos limites das tradições familiares: o declínio do patriarcado, a sutil revolução feminina, a homossexualidade, o incesto, o adultério. O romance também dialoga com a *Bíblia*, fonte permanente de doutrinação e sacralidade do ocidente, mas que também instiga rupturas, sugere profanações e deixa a descoberto a tradição centenária da família Rego Castro, representação na obra da tradição familiar sertaneja. A modernidade é apresentada como fator espontâneo, ou como consequência, retratada por meio da presença do computador e das *lan-houses*, da mudança de práticas estabelecidas e da substituição do barro e do cobre pelo plástico e o acrílico na manufatura dos utensílios domésticos. Para um melhor equacionamento dessas discussões, revelou-se imprescindível a revisão crítica de alguns construtos teóricos, tais como o da identidade e o da memória, os quais se configuram como importantes elementos conteudísticos e estruturais do romance. No caso do problema identitário, observa-se que este encampa na obra a discussão da questão étnica, manifestada inclusive pela presença indígena e judia como elementos de miscigenação no sertão nordestino. Em relação ao estudo da memória, foi de grande importância para as análises deste trabalho o conceito de “memória identitária”, expressão desenvolvida por Janine Ponty e discutida por Joel Candau no livro *Memória e identidade* (2012). A partir da discussão da identidade, da memória e de outros conceitos, incluindo o de regionalismo literário, foi possível perceber que Ronaldo de Brito, em *Galileia*, problematiza, e até denuncia (mas sem levantar bandeira), as situações inevitáveis causadas pela modernidade, o capitalismo que compra a honra, o desarticular da família tal como se conhece, a infância violada na rua ou no esconderijo do lar, a fome causada não apenas pela seca, mas também pela má distribuição de renda. Interpretar esse antagonismo de forças é o que justifica a realização desta pesquisa.

Palavras-chave: Identidade. Memória. Modernidade. Sertão. Ronaldo Correia de Brito.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to demonstrate how Ronaldo Correia de Brito, in his novel *Galileia* (2008), does a review of the hinterland in its spatial and cultural representation. In this literary work, the country space is shown as a territory invaded by new technologies, a fact that produces conflicts between tradition and modernity, allowing us to analyze, in this research, the clash between these forces and the changes caused by globalization on the individual people, on the family and on the society as a whole. In this context of clashes between the traditional hinterland and the new technologies, the novel *Galileia* shows points that unfold in a transgression of the family traditions limits: the decline of patriarchy, the subtle feminine revolution, homosexuality, incest, adultery. The novel also dialogues to the Bible, that is a permanent source of indoctrination and sacredness of the West, but also instigates ruptures, suggests profanities and uncovers a centuries-old tradition of Rego Castro's family, that represents the inland family tradition in the novel. Modernity is presented as spontaneous factor, or as a consequence, represented through the presence of the computer and Internet cafes, the changing in established practices and the replacement of clay and copper by acrylic and plastic in the household items manufacturing. For a better development of these discussions, it was essential a critical review of some theoretical constructs such as identity and memory, which have become as important content and structural elements of the novel. About the problem of identity, it was observed that it embodies the discussion of ethnicity, even manifested in the book by the presence of the Indian and Jewish ethnicity as elements of miscegenation in the northeastern Brazilian hinterland. Regarding the study of memory, it had great importance for the analyzes in this paper the concept of "identity memory", a term developed by Janine Ponty and that was discussed by Joel Candau in the book *Memory and Identity* (2012). From the discussion of identity, memory and other concepts, including the literary regionalism, it was revealed that Ronaldo de Brito, in *Galilee*, discusses, and even denounces (but without raising flags), the unavoidable consequences of the modernity, of the capitalism that buys the honor, of the disarticulation of the family as it is traditionally known, of childhood raped on the street or in the shelter of home, of the famine caused not only by the drought but also by the unequal distribution of wealth. Interpret this antagonism of forces justifies this research.

Keywords: Identity. Memory. Modernity. Hinterland. Ronaldo Correia de Brito.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE E DA MEMÓRIA NA LITERATURA REGIONALISTA.....	15
2.1 A Importância da Memória na Construção da Identidade.....	15
2.1.1 Pluralização Identitária e Sentimento de Pertença.....	18
2.2 Memória e Identidade na Literatura Regionalista Brasileira.....	22
2.2.1 A Dicotomia campo/cidade na Literatura.....	25
2.2.2 Campo x Cidade na Literatura Regionalista Brasileira.....	30
3 GENEALOGIAS E FABULAÇÕES: A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE FAMILIAR EM GALILEIA.....	44
3.1 Rearranjos na Família Sagrada.....	44
3.2 Conflitos Étnicos como Problematização Identitária.....	50
3.2.1 O Negro.....	53
3.2.2 A Herança Judia.....	55
3.3 As Fabulações.....	56
3.4 A Sagrada Família: Emancipação Feminina e Patriarcalismo em Ruínas.....	59
4 O SERTÃO DESENCOURAÇADO DE RONALDO CORREIA DE BRITO.....	66
4.1 Tradição x Tradução.....	66
4.2 Galope da Modernidade.....	68
4.3 A Fogo Marcado.....	76
4.4 Memória e Identidade em <i>Galileia</i>: Estudo Comparativo.....	78
5 CONCLUSÃO.....	84
REFERÊNCIAS.....	87

1 INTRODUÇÃO

O médico e escritor cearense Ronaldo Correia de Brito¹, em entrevista a Bia Corrêa do Lago, declarou não se interessar pelas estéticas que pretendem resguardar as coisas, mas pela perplexidade do homem contemporâneo, pelo choque de culturas, a globalização do sertão, a invasão dos mundos antigos, dos mundos míticos e arcaicos pela cidade. Indagado sobre o movimento Armorial e o sentido de preservação, como objeto de sua obra, declarou:

Eu não me interesso em preservar nada, nada, absolutamente nada. Sobretudo porque eu não acredito em preservação. Preservação é uma palavra de folclorista. É uma visão imobilista. Eu digo que não abro mão do conhecimento. Eu estou falando de conhecimento, eu estou falando de cultura. A cultura é um bem comum a todos os homens. E eu lanço mão da cultura que quiser. O Movimento Armorial tem uma fidelidade, ele só reconhece a validade da herança negra, indígena e sobretudo da herança ibérica. Não, não, eu me interesso pelo que é produzido na Índia, pelo que é produzido na França, na Inglaterra. Meu poeta preferido é Whitman. Quando eu digo que não quero abrir mão da minha bagagem, eu não quero abrir mão de nenhuma bagagem. Tudo me interessa. Então eu sou um antropofágico. Os meus antepassados índios comeram todos os brancos, inclusive o bispo Sardinha, para incorporar suas qualidades e defeitos. Eu quero incorporar todas as qualidades e defeitos do meu tempo. Eu não quero nada preservado, eu não estou fechado a nada.

¹ Ronaldo Correia de Brito (Saboeiro-CE, 1951). Dramaturgo, contista, documentarista, médico e psicanalista. Aos seis anos, muda-se com a família para o Crato, no Ceará. Aprendendo a ler através da Bíblia, com seu pai, passa a se interessar não só pela literatura como também pelas narrativas orais de sua região. Em 1969, muda-se para o Recife com o objetivo de se preparar para o vestibular, tendo ingressado na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, no ano seguinte. Nesse período, frequenta o Departamento de Extensão Cultural – DEC, da UFPE, dirigido pelo escritor Ariano Suassuna. Através de Ariano, entra em contato com o Movimento Armorial. Mais tarde, se especializa em clínica médica e psicanálise, ofícios que assume paralelamente às atividades artísticas. Em 1973, realiza o documentário para o cinema, *Cavaleiro Reisado*, o primeiro de um longo trabalho dedicado ao resgate e ao estudo da cultura popular nordestina. Já em 1975, dirige o longa-metragem produzido para a TV Cultura, *Lua Cambará*, com Assis Lima, Horácio Carelli e o músico Antônio José Madureira. Com os mesmos desenvolve o projeto teatral *Trilogia das Festas Brasileiras – O Baile do Menino Deus* (1987), *Bandeira de São João* (1989) e *Arlequim* (1990) –, que envolve a produção de espetáculos, discos e livros. Em 1983, dirige a peça de sua autoria *Maracatus Misteriosos*. Desenvolveu pesquisas e escreveu diversos textos sobre literatura oral e brinquedos de tradição popular, além de ter sido escritor residente da Universidade da Califórnia, em Berkeley, em 2007. Escreveu os livros de contos *As Noites e os Dias* (1997) e *Faca* (2003), com o qual foi um dos finalistas do prêmio Telecom 2004, a novela infanto-juvenil *O Pavão Misterioso* (2004), escrito com Assis Lima, ganhadora do prêmio Zilka Salaberry 2007 de teatro infantil, e *Livro dos Homens* (2005). Em 2009, seu primeiro romance, *Galileia*, foi o vencedor do Prêmio São Paulo de Literatura. Publicou, ainda, o volume de conto *Retratos Imorais* (2010). É autor das peças *Baile do Menino Deus*, *Bandeira de São João* e *Arlequim*. Escreveu durante sete anos para a coluna “Entremez”, da revista *Continente Multicultural*, e atualmente assina uma coluna semanal na revista *Terra Magazine*, do Portal Terra. Atua também na área educacional e de curadoria, além de colaborar com vários periódicos, como *Terra Magazine*, *Bravo!* e *Continente Multicultural*.

As questões presentes na citação ganham uma interessante abordagem no romance *Galileia*, publicado por Ronaldo Correia de Brito em 2008. A obra tem início com a viagem de três primos, que atravessam o sertão cearense para visitar o avô, patriarca da família Rego Castro, que se encontra no leito de morte. Na verdade a viagem fora motivada por uma hipotética festa de aniversário do avô, que acaba por se transformar em um funeral. Os três personagens procedem de destinos diferentes: Um vem de Recife, o outro de São Paulo e o terceiro da Noruega. Cresceram, mudaram-se e aparentemente cortaram os laços culturais e afetivos com a terra natal, de onde muito cedo se retiraram. No entanto, o deslocamento espacial se reverte também em um movimento através do tempo, cujo destino é a infância. Antes, porém, terão que cruzar o longo e escarpado túnel da memória.

Esse jogo entre o lembrar e o esquecer, entre o partir e o ficar, está presente em toda a narrativa como problemática, como *leitmotiv*, principalmente em relação a Adonias, o protagonista. É ele quem espontaneamente empreende o litígio entre tempo presente e tempo da memória, sempre instigando os primos Ismael e Davi, além do Tio Salomão, a densas discussões. Nesse contexto, Tio Salomão revela-se como uma espécie de contraponto a Adonias, por se tratar de homem apegado à terra, às genealogias, às tradições, espécie de sábio do sertão. Entranhado pesquisador, vai além do prático e não se abstém de procurar no além-mar, em longínquas terras do estrangeiro, fabulações que justifiquem as procedências e ascendências da família Rego Castro. Para os três primos, a viagem de volta e a permanência na fazenda Galileia são quase que uma prestação de contas com o passado. Porém, apesar de renegarem o sertão e suas tradições, eles descobrem que nunca se livrarão dos elos que os aprisionam ao solo original. Trava-se o embate inevitável, sempre capitaneado por Adonias, ora contra Tio Salomão, ora contra Davi, ora contra Ismael.

Como se pode observar por essa breve apresentação do enredo, Ronaldo Correia de Brito retrata em *Galileia* um sertão globalizado, atualizado, violado até, mas nunca estagnado ou fiel aos cânones. Dessa forma, inaugura na literatura brasileira um novo olhar. Ronaldo é filho do sertão nordestino e o conhece de perto. Além disso, como leitor voraz, também conhece o sertão representado nos clássicos, a tradição secular descrita pelos grandes mestres, a representação mítica que pulula em cada estudo. Porque conhece a tradição, Ronaldo pode negá-la. Não

a negativa da rejeição de um passado, mas de uma estética. Não para superá-la, diminuí-la, desafiá-la, pelo contrário, nutre-se dela como leitor e investigador das coisas, mas como escritor, recria seu próprio sertão. Não se preocupa em cultuar o sertão mítico e intocável, simplesmente aceita as possibilidades da fusão, geradas pela tecnologia e pela hipotética redução de espaço e tempo. O choque entre tradição e modernidade, subjacente aí a preocupação com a memória e com a identidade, constitui, portanto, o tema central do romance *Galileia*, no qual o regional e o universal se misturam, às vezes de modo desconcertante para o leitor.

Em *Galileia*, o homem busca a fuga espacial, mas seu distanciamento é arrefecido pela memória, pela marca inefável das reminiscências, espécie de visgo. Essa condição das personagens do romance se liga a uma ideia que Maurice Halbwachs apresenta em seus estudos sobre a memória coletiva. Para esse autor,

experimentamos então uma impressão de irrealidade como quando dois amigos se encontram depois de muito tempo, podem evocar o passado comum, mas não têm nada mais a dizer. Está-se como que na extremidade de um caminho que se perde, ou como dois parceiros que esqueceram as regras do jogo. (...) Há na realidade dois tempos nos quais conservam dois quadros de pensamento, e é tanto num como no outro que é preciso nos colocarmos para encontrar as lembranças em cada um dos quadros onde estão localizadas. (HALBWACHS, 2004, p. 126).

O sertão que se apresenta no romance *Galileia* pouco tem de definitivo. Com as mudanças globalizantes, o sertanejo sente-se atraído pelas cidades e seus recursos, e vai em busca desse universo dito civilizado, mas a recusa não pode ser completa. Em *Galileia*, assim, observa-se a retomada de uma antiga discussão, levando-se em conta que “o contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais, remonta à Antiguidade clássica.” (WILLIAMS, 2011, p. 11). Partindo-se dessa premissa, o presente trabalho visa demonstrar como o escritor cearense empreende, com o romance *Galileia* (2008), uma releitura do sertão. Na obra, o espaço sertanejo é mostrado como um território invadido pelas novas tecnologias, fato gerador de conflitos entre a tradição arraigada e a modernidade.

Esta pesquisa busca ainda propiciar a reflexão em torno de outros temas, os quais poderiam ser assim formulados:

a) haveria, por exemplo, uma espécie de simbiose entre as zonas rural e urbana, o que tornaria discutível hoje a noção de sertão como *locus* marcado por uma identidade cultural específica?;

b) as tradições vão sendo cada vez mais esquecidas, ou, na melhor das hipóteses, mescladas às modernidades, que não respeitam fronteiras no mundo globalizado?;

c) nessa perspectiva, torna-se inevitável que os personagens do sertão sejam afetados pelas mudanças, seduzidos pelas tecnologias, influenciados pelo progresso?;

d) esse forte apelo da atualização não raro leva os sertanejos a buscarem outras terras, outras oportunidades?

Destarte, foram efetuadas discussões sobre variados assuntos ao longo dessa dissertação, entre os quais se incluem: as definições e compreensões do sertão como espaço geográfico, cultural e mítico; a problemática da constituição, da formação e das transformações da família sertaneja; o papel da mulher e da criança nesse contexto familiar; o mito do “macho” e a homossexualidade; o patriarcalismo e o adultério; a miscigenação, com a presença marcante do espécime indígena (Ismael, oriundo da tribo kanela; a avó Maria Raquel, procedente dos povos jucás) e referências a possíveis ascendências árabes, judaicas e ibéricas; a globalização como fator que estimula a tecnologia em detrimento da tradição; a modernidade que desafia os costumes e revela facetas de mundos distantes e sedutores (celulares, antenas parabólicas, *lan houses*, jogos eletrônicos) e o enfraquecimento das fronteiras que separam a cidade e o campo.

Para o desenvolvimento da pesquisa, algumas ideias se revelaram por demais importantes, incluindo a noção de literatura regionalista e o conceito de “memória identitária”, expressão cunhada por Janine Ponty em sua análise sobre a memória dos poloneses do norte da França e que é utilizada por Jöel Candau em um estudo sobre as relações entre memória e identidade.

A fim de se atingir as metas propostas nesta pesquisa, a dissertação foi dividida em três capítulos.

O primeiro, de caráter mais teórico, discute alguns temas importantes para a posterior análise do romance *Galileia*, com ênfase nas problemáticas da

identidade, da memória e do regionalismo literário. De início, discute-se sobre a relação intrínseca que ocorre entre os conceitos de memória e identidade, ao que se segue uma reflexão sobre a complexidade de se pensar a identidade sertaneja num contexto globalizado. O capítulo se encerra com uma discussão sobre a forma como os temas da identidade e da memória foram trabalhados pela literatura regionalista brasileira, momento em que são destacadas as contribuições de autores regionalistas de destaque, entre os quais, José de Alencar, Franklin Távora, Euclides da Cunha e José Lins do Rego.

No segundo capítulo, em que se apresentam os primeiros resultados da análise de *Galileia*, elabora-se uma discussão sobre como o confronto entre tradição e a modernidade ganha formatação estética na referida obra de Ronaldo Correia de Brito. Nesse processo, várias questões relevantes do texto são analisadas, tendo sempre como foco os novos arranjos sociais promovidos no campo a partir da globalização. Entre as questões discutidas, merecem destaque: a inserção da tecnologia, com seus efeitos na mudança de hábitos e costumes; os novos arranjos familiares, que se ligam à decadência do patriarcalismo; e os embates étnicos, problematizando a construção de uma nova identidade sertaneja. Dessa forma, demonstra-se como o sistema patriarcal, uma marca da tradição sertaneja, se defronta com a modernidade, repleta de novos valores, com a mulher em luta pela emancipação, capaz de tanger bois montadas em motocicletas, com a desmitificação dos papéis tidos secularmente como masculinos, com a influência do avanço tecnológico sobre o *status* familiar. Nesse capítulo, dá-se ênfase ao impacto causado pela modernidade sobre a constituição familiar sertaneja, toda calcada nos valores do patriarcalismo judaico-cristão. Recorrendo-se a Friedrich Engels, mais precisamente à obra *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, buscou-se fundamento para o conceito de família, em contraponto às Sagradas Escrituras, cuja influência sobre o romance *Galileia* é inegável e intencional. Nesse contexto, os diversos elementos étnicos evidenciados no romance – o índio, o negro, o judeu, o cigano – são explorados à luz de alguns dos principais teóricos da sociedade brasileira, entre eles, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro.

No terceiro e último capítulo, efetua-se um cotejo entre o retrato do sertão e do sertanejo presente em *Galileia* e aquele que foi consagrado pela tradição

regionalista. A partir dessa análise comparada, sugere-se que o discurso de Ronaldo, apesar de refletir sobre o choque entre tradição e modernidade, não é em absoluto o da nostalgia. Ao contrário, trabalha com um realismo em que não pesa em nenhum momento a palavra saudade. É perceptível, na obra, que o homem que retorna ao nascedouro está contaminado pela cultura do *xenos*, que seus olhos perscrutam a paisagem exterior e a paisagem doméstica em busca de significados, mas o esforço resulta inútil, pois termina forçosamente desembocando no território das lembranças. Observar é se apropriar do que se vê, mas principalmente ou inevitavelmente do que se recorda.

2 A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE E DA MEMÓRIA NA LITERATURA REGIONALISTA

2.1 A Importância da Memória na Construção da Identidade

Vários autores que se dedicaram ao estudo da identidade ou da memória acentuaram o liame estreito entre elas. Henri Bergson (1859-1941), por exemplo, já destacava em *Matéria e memória* o papel de bússola exercido pela memória, tendo em vista que "evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recorda-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil". (BERGSON, 1990, p.187).

Ainda na esfera do indivíduo, convém lembrar que a Psicanálise acentua que, na construção da identidade, costumamos expulsar as lembranças que nos incomodam de nossa consciência, ainda que elas continuem atuando sobre o comportamento em nosso inconsciente. Dessa forma, procuramos filtrar nossas lembranças, tentando contornar as evocações responsáveis por alguma forma de sofrimento. Assim, o esquecimento não deve ser visto nem como uma mera deficiência do organismo e nem como algo que sempre ocorre sem a ação consciente do indivíduo. Ou seja,

por um curtíssimo espaço de tempo temos algo que se assemelha a uma memória fotográfica, mas isso dura apenas uma questão de minutos. Esta fase específica é muito, muito breve, e então o processo de seleção organiza a memória e estabelece espécies de vestígios duráveis, por meio de um processo químico. (THOMPSON, 1972, p. 5).

Em um plano mais coletivo, convém lembrar algum dos argumentos de Maurice Halbwachs (1877-1945) presente na obra *A Memória coletiva*. Para o sociólogo francês, a identidade do indivíduo sempre se erige a partir de uma memória coletiva, tendo em vista que as ideias, sentimentos e percepções de cada pessoa sempre têm sua origem na coletividade à qual ela pertence. Nessa perspectiva, Halbwachs percebe a lembrança como uma construção social, tendo em vista configurar-se sempre como uma recriação do passado a partir das referências do presente. Isto é,

a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. (HALBWACHS, 2004, p. 75-6).

Não distante dessa linha de pensamento, Marilena Chauí afirma que a "memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais." (CHAUÍ, 1995, p. 138).

Tratando a questão de um modo semelhante, Walter Benjamin discorre sobre o papel da memória na luta contra o esquecimento e, portanto, contra a morte:

A memória é a mais épica de todas as faculdades. Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento dessas coisas, com o poder da morte. (BENJAMIM, 1994, p. 210).

Como se percebe, portanto, identidade e memória caminham sempre lado a lado, uma vez que o ato de lembrar traz à tona as origens, as raízes que sustentam a história e a forma de ser de cada indivíduo. Portanto, pretende-se partir do viés particular, individual, das noções de memória e identidade, e alcançar a discussão como problemática do homem como ser social, aquele que lida com suas dúvidas espirituais e apreensões existencialistas percebendo-se ator e partícipe de uma coletividade. É nessa perspectiva que Joël Candau, reiterando o consórcio entre memória e identidade, afirma que

memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente. Desse ponto de vista a expressão "memória identitária", utilizada por Janine Ponty (...) revela o quanto é difícil dissociar essas duas noções, sendo útil tentar distingui-las sem um esforço prévio de depuração conceitual. (CANDAU, 2012, p. 19).

Apesar de muito ligadas, é importante sublinhar que a memória é anterior à identidade, e de certa forma sua geradora no processo social do homem. Esta é uma representação daquela. Porém, no estudo do homem em sociedade, ambas se equiparam em valor e se confundem. Impossível a busca de identidade sem a presença da memória, podendo esta ser positiva ou negativa na formação do sentimento identitário. As boas ou más recordações de algum estágio da vida, por

exemplo a infância, a adolescência ou a juventude, podem beneficiar ou comprometer a construção da identidade, pois nossa personalidade é empírica, constituída de passados, de reminiscências. A apropriação desse passado, mesmo sendo o tempo da lembrança diferente do tempo vivido, ajudará a definir as identidades de uma pessoa.

Joël Candau, no entanto, explica que a habilidade da memória se manifesta de diferentes maneiras. Dessa forma, o autor propõe a seguinte taxonomia:

1. *Protomemória* – a memória de baixo nível, aquela que, no âmbito do indivíduo, constitui os saberes e as experiências mais resistentes e mais bem compartilhadas pelos membros de uma sociedade. Trata-se de uma memória, da qual o hábito depende em grande parte;

2. *A memória propriamente dita* ou de alto nível, que é essencialmente uma memória de recordação ou reconhecimento: evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica (saberes, crenças, sensações, sentimentos, etc.);

3. *Metamemória*, que é, por um lado, a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela e, de outro, o que diz dela, dimensões que remetem ao “modo de afiliação de um indivíduo a seu passado” e igualmente, como observa Michael Lamek e Paul Antze, a construção explícita da identidade. A metamemória é, portanto, uma memória reivindicada, ostensiva.

Ainda para Joël Candau, apenas a metamemória se aplica a estudos de grupos, e a própria expressão “memória coletiva”, tão comumente usada, é uma *representação* desse tipo de memória. Trata-se daquela forma de memória que integra a personalidade inevitavelmente inscrita na construção de identidades. Interessa a este estudo a “dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa.” (CANDAU, 2012, p. 16).

2.1.1 Pluralização Identitária e Sentimento de Pertença.

A mesma complexidade que se observa no tocante à questão da memória se evidencia no tocante à identidade, principalmente por ser este um objeto de análise das mais diversas áreas do conhecimento, incluindo a Sociologia, a Filosofia, o Direito e a Crítica Literária. Cada uma dessas áreas aborda o tema em foco de um ângulo próprio. Não é sem razão, portanto, que o sociólogo e teórico cultural jamaicano Stuart Hall afirma que

O próprio conceito com o qual estamos lidando, "identidade", é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas. (HALL, 2011, p. 89).

Das muitas feições assumidas dentro de um mesmo processo identitário, uma das mais reivindicadas nos dias atuais é o sentimento de pertença. Essa complexidade de que fala Hall pode ser ilustrada com um episódio vivido por Zygmunt Bauman. O sociólogo, tendo sido privado de sua cidadania polonesa, conta que não se recordava de dar muita atenção a sua "identidade", pelo menos do ponto de vista da nacionalidade, antes do brutal despertar de março de 1968, quando o seu polonesismo foi publicamente posto em dúvida.

Desde março de 1968, o que todos esperavam de mim, e ainda esperam, é que eu me autodefinia, e que eu tenha uma visão ponderada, cuidadosamente equilibrada e ardentemente defendida da minha identidade. Por quê? Porque, uma vez tendo sido obrigado a me mudar, expulso de algum lugar que pudesse passar pelo meu *habitat* natural, não haveria um espaço a que pudessem considerar-me ajustado, como dizem, cem por cento. Em todo e qualquer lugar eu estava – algumas vezes ligeiramente, outras ostensivamente – "deslocado". (BAUMAN, 2005, p. 18).

Proibido de sua cidadania polonesa, naturalizado inglês, Bauman fora convidado a decidir sobre que hino deveria ser executado (conforme pedia a tradição) na outorga de doutor *honoris causa* a ele oferecido por uma universidade de Praga. Afligido por grande dúvida, foi em Janina, sua companheira, que encontrou a solução:

Por que não o hino da Europa? É verdade, por que não? Europeu, sem dúvida, eu era, nunca tinha deixado de ser – nascido na Europa, vivendo na Europa, trabalhando na Europa, pensando e sentindo como um europeu. (...) Nossa decisão de pedir que tocassem o hino europeu foi simultaneamente ‘includente’ e ‘excludente.’ (BAUMAN, 2005, p. 16).

Sobre a multiplicidade identitária e o impossível enquadramento da complexidade do caráter humano em padrão único, em rótulo, inclusive o de pertença, é ainda Bauman quem pondera que

as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas (...) pode-se até começar a sentir-se *chez soi*, “em casa”, em qualquer lugar – mas o preço a ser pago é a aceitação de que em lugar algum se vai estar total e plenamente em casa. (BAUMAN, 2005, p. 19).

Pelo que se pode observar mediante o testemunho de Bauman, nunca nos atribuímos ou assumimos uma única identidade. Um indivíduo não será apenas católico, apenas brasileiro, apenas estudante, mas produto e sujeito de uma multiplicidade de conceitos e classificações sugeridos pelo seu caráter de ser socialmente incluso, ator e partícipe das atividades humanas.

Tal como Bauman, o filósofo Edgar Morin, que assume ter diversas identidades em sua identidade, também enfrentou dificuldades quanto ao pertencimento a esta ou àquela pátria. Seu pai nascera em Salônica, no Império Otomano, e tinha nacionalidade italiana. Na adolescência, incomodava-se quando as pessoas lhe interrogavam: “De onde é seu pai?” Ao que respondia: “De Salônica”. “Ele é grego?” “Não, Salônica era turca.” “Ele é turco?” “Não, é italiano.” (MORIN, 2010, p. 86). A partir daí, Morin acentua:

Progressivamente, passei a considerar essas diversas identidades não mais como um transtorno, mas como uma riqueza. Eu também me reconhecia como francês, judeu, mediterrâneo – com componentes italianos, espanhóis e orientais – *europeu e, simplesmente, mas em primeiro lugar, humano*. (MORIN, 2010, p. 86. Grifo nosso).

Indagado sobre sua identidade profissional, respondeu que não gostava de ser reduzido ao rótulo de “sociólogo”. Dizia-se pós-marrano, mas procurava sempre pluralizar sua identidade:

Meu “pós-marranismo” reúne dois aspectos meus muito diferentes que, quer queiram, quer não, associei: na Resistência, eu era simultaneamente gaullista e comunista; eu era simultaneamente marxista e não marxista quando me intitulava marxista; deixei o partido sem ousar deixá-lo em 1949, e mesmo não sendo mais afiliado, continuava a me considerar comunista. Sou Nahoum e sou Morin.² Mas não sou uma pessoa dividida. Minha dupla identidade é para mim como meus dois olhos: eles me fazem enxergar melhor. (MORIN, 2010, p. 121-122).

Stuart Hall, tratando da indefinição do “ir” ou “permanecer”, que gera a falta de ajustamento a um *locus*, esse estado de “transição” causado pelas influências de espaços outros que modificam o estar no mundo, explica que

há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. (MORIN, 2011, p. 89).

Da mesma forma, Milan Kundera, em seu *A arte do romance* (2009), pondera sobre o nosso pertencimento no mundo, às vezes em sacrifício do encontro com o próprio ser:

Que a vida seja uma armadilha, isso sempre soubemos: nascemos sem ter pedido, presos a um corpo que não escolhemos e destinados a morrer. Em compensação, o espaço do mundo proporcionava uma permanente possibilidade de evasão. (...) nós somos cada vez mais determinados por situações das quais ninguém pode escapar e que cada vez mais nos fazem parecer uns com os outros. (KUNDERA, 2009, p. 32).

Nessa perspectiva, a inevitável relação com o passado, que pontua a vida de todas as pessoas, é fator presente na constituição da identidade, a ponto de a memória poder “simultaneamente organizar ou desorganizar a construção de uma imagem satisfatória de si própria.” (CANDAU, 2012, p. 64). Por outro lado, “a

² Edgar Morin é pseudônimo de Edgar Nahoum.

contenção de certas irrupções mnésicas é uma defesa do Ego contra a lembrança de algum acontecimento traumático, doloroso ou perigoso”. (CANDAU, 2012, p. 64).

Não é difícil concluir que há identidades intrínsecas, aquelas a que nos filiamos por convicção, necessidade ou simpatia, e identidades impostas, ou solicitadas pela sociedade. Mais coerente seria seguirmos Hall e falarmos de fragmentação, pluralização, jogo das “identidades”. Tanto esse estudioso quanto Bauman são consensuais no que diz respeito à multiplicidade de papéis que nos são impingidos e cobrados pela sociedade, firmando ou desestabilizando os sujeitos.

O mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados. (...) Poucos de nós, se é que alguém é, são expostos a apenas uma “comunidade de ideias e princípios” de cada vez. (BAUMAN, 2005, p. 18-19).

De maneira semelhante assinala Stuart Hall:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (...) A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2011, p.12-13).

Como se vê, as questões levantadas até aqui se tornam por demais relevantes para o equacionamento de um quadro de identidade problemática que a globalização tem imposto. No caso do Brasil, por exemplo, a definição dos traços identitários que o singularizariam enquanto nação torna-se por demais complexa, tendo em vista que o país se formou por amálgama de elementos bastante díspares. Nesse contexto, a identidade do brasileiro exige uma constante negociação, tendo em vista nossa pluralidade cultural.

Ainda que aplicada a um espaço menos amplo do que a nação, a análise de uma identidade coletiva não deixa de se mostrar complexa. Veja-se, a esse propósito, a dificuldade de se definir os limites entre os habitantes da zona rural e da zona urbana, tendo em vista que, em nossos dias, observa-se uma espécie de simbiose entre esses dois espaços, o que torna discutível hoje a noção de sertão

como *locus* marcado por uma identidade cultural específica. As tradições vão sendo cada vez mais esquecidas, ou se mostram bastante transformadas a partir da incorporação de elementos da modernidade, a qual desconhece fronteiras no mundo globalizado. Nessa perspectiva, torna-se inevitável que os sertanejos sejam afetados pelas mudanças, seduzidos pelas tecnologias, influenciados pelo progresso.

Esse forte apelo da modernização influencia os habitantes do interior, principalmente os mais jovens, a optarem por outras terras, por novas oportunidades. Muitas vezes, trata-se de mudança definitiva; todavia, mesmo quando há o retorno físico-espacial, inexistente a possibilidade da reconciliação, resultado do impacto da transformação exercida pela modernidade, gerando a inadaptabilidade, o sentimento da não pertença. A sensação de estar sem pertencer ou de pertencer sem poder estar é recorrente. Nesse processo, a via é de mão dupla, pois quem recebe também oferece influência, como bem esclarece Maurice Halbwachs:

A questão é então saber se os grupos, em si mesmos estão verdadeiramente separados. Poder-se-ia conceber, com efeito, não somente que eles sejam formados por numerosos empréstimos, mas que suas vidas se aproximam e se fundem geralmente, como se essas ilhas de evolução se cruzassem incessantemente. (HALBWACHS, 2004, p. 115).

Assim, diante da nova realidade que experimentam os sertanejos a partir da inserção cada vez maior das modernas tecnologias no campo e da redução entre as fronteiras culturais imposta pela globalização, caberia perguntar: que significado assume o sertão hoje no discurso histórico? Será um espaço geográfico com características próprias dentro do vasto território brasileiro? Será apenas um entrelugar? Há possibilidade de se delimitar geograficamente os diversos sertões brasileiros (mineiro, goiano, matogrossense, nordestino)?

2.2 Memória e Identidade na Literatura Regionalista Brasileira

Na literatura brasileira, há muitas representações do sertão, vindo os autores a tratar do sertão mineiro, do sertão goiano, do sertão sul-mato-grossense, etc. Nessa perspectiva, “o recorte temático principal em torno do qual a literatura regionalista tem trabalhado seus temas e seus conteúdos identitários é,

especialmente, o *mundo rural*, mundo dentro do qual se encontra o *sertão*.” (VICENTINI, 2007, p. 189).

O primeiro discurso elaborado sobre o sertão foi registrado por Pero Vaz de Caminha, na *Carta de achamento do Brasil*. Foi fácil perceber que o sertão era todo o espaço que para dentro das praias podia ser apenas vislumbrado e imaginado, mas não visto. No entanto, esse discurso foi engendrado a partir de um lugar definido, determinado pela posição do emissor. Discorrendo sobre essa questão, Vicentini esclarece ainda:

Hoje, o argumento que discute a homogeneização das diferenças por ação do capitalismo na construção dos diferentes espaços e paisagens diz que, com a empresa de porte industrial no campo, a telefonia e a eletricidade rurais, os insumos básicos industriais, os meios de produção motorizados, ou seja, as apropriações que o sertão faz das cidades, e que transparecem em suas novas formas culturais que já se associam de fato à urbanidade, fica muito mais difícil saber onde fica o sertão. O que significa que ele vem perdendo cada vez mais espacialidade e materialidade concretas, que sua cultura vai se constituindo cada vez mais no âmbito daquilo que, antropológicamente, pode ser chamado de arquétipo cultural, e que suas realizações concretas vão se tornando, também, a cada dia, mais tradição ou vitrine, ou patrimônio cultural, que qualquer outra coisa. Daí a série de movimentos disparatados e conservadores da recuperação dessa cultura, como função compensatória que se instala nos estudos e produções que falam disso, como uma maneira de tentar salvar alguma coisa que vai se perdendo no tempo e no espaço. (VICENTINI, 2007, p. 193)

O escritor e historiador cearense Gustavo Barroso interessou-se pela origem da palavra sertão e foi buscar seu significado. Então, citando o *Dicionário Contemporâneo da Língua Caldas Aulete*, o pesquisador define sertão como “O ponto ou sítio mais afastado dos terrenos cultos; mato ou floresta longe da costa.” (BARROSO, 2004, p. 10). A partir desse conceito, as pesquisas de Gustavo Barroso o levam a situar na África a origem do termo em foco:

Parece que o segredo da origem de sertão, voz tão identificada com nossa história, nossas tradições e nossa literatura está no ‘Dicionário da Língua Bunda de Angola’, de frei Bernardo Maria de Carnecatim, ed. da Imprensa Régia, Lisboa, 1804. Na sua letra M se encontra o vocábulo *muceltão*, seguido da forma decepada e corrompida *certão*, com seu significado admiravelmente definido em latim: *locus mediterraneus*, isto é, o interior, o sítio longe do mar, longe da costa, o oposto ao marítimo. (...) Não resta a menor dúvida que da ganga dos glossários angolezes veio o étimo da palavra sertão, adotada pelo Brasil no decurso de sua história e tornada tão peculiar ao País, que faz parte do seu patrimônio tradicional mais do que qualquer outra. (BARROSO, 2004, p. 11-12).

Conclui, então, que “nenhuma palavra está mais ligada à história do Brasil, sobretudo à do Nordeste, do que a palavra sertão. Desde o início da colonização portuguesa ela aparece rotulando o interior das terras.” (BARROSO, 2004, p. 9)

Consultando as fontes colhidas por Gustavo Barroso, percebemos que sertão traduz-se comumente como lugar inculto, afastado da costa, pouco povoado, o mato. O mesmo acontece se acaso forem consultados dicionários mais recentes, como o *Aurélio*, por exemplo. Em geral, as definições se baseiam em oposições, campo *versus* cidade, campo *versus* litoral, o que sugere demarcações geográficas. Mas se fizermos análise mais apurada, à luz da sociologia e da geografia espacial atualizada, percebemos que está cada vez mais difícil projetar a delimitação entre campo e cidade. Os espaços estão em constante transformação, as culturas dialogam, sendo que uma parece mais forte, e esta é trazida pelo contexto urbano, que se propaga por meio da tecnologia da informação e não respeita fronteiras.

Para um melhor equacionamento dessas discussões, cabe lembrar o que Anthony Giddens afirma sobre o assunto:

O mapeamento progressivo do globo que levou à criação de mapas universais, nos quais a perspectiva desempenhava um pequeno papel na representação da posição e forma geográficas, estabeleceu o espaço como “independente”, de qualquer lugar ou região particular. (GIDDENS, 1991, p. 23).

Essa análise sugere a indagação: existe o sertão geograficamente demarcado ou apenas a entidade sertão, incorporada ao imaginário popular, símbolo e simbiose incontestes de valores culturais? Albertina Vicentini incrementa essa discussão, ao perguntar: “Determinar o sertão hoje, no nível prático, corresponde a localizá-lo cada vez mais circunstancialmente? Sertão está onde estão atualizadas as identidades que o definem, isto é, onde estão atualizados os seus postulados culturais?” (VICENTINI, 2007, p. 194).

Guimarães Rosa já sugeria certa ambiguidade ao emprestar ao personagem Riobaldo afirmações como: “O sertão está em toda a parte.” (ROSA, 1983, p. 9), “Sertão: é dentro da gente.” (ROSA, p. 220), “O sertão é do tamanho do mundo.” (ROSA, p. 55).

O geógrafo e professor da USP, Milton Santos, tratando da compartimentação e fragmentação do espaço brasileiro, verifica que

o campo modernizado se tornou praticamente mais aberto à expansão das formas atuais do capitalismo que as cidades. Desse modo, enquanto o urbano surge, sob muitos aspectos e com diferentes matizes, como o lugar da resistência, as áreas agrícolas se transformam agora no lugar da vulnerabilidade. (SANTOS, 2005, p. 92).

Em seguida, parece compartilhar com o pensamento de Vicentini, ao afirmar que

ao menos em um primeiro momento e sob o impulso da competitividade globalizada, produzem-se egoísmos locais ou regionais exacerbados, justificados pela necessidade de defesa das condições de sobrevivência regional, mesmo que isso tenha de se dar à custa da ideia da integridade nacional. (SANTOS, 2005, p. 94)

A discussão faz-se cada vez mais atual, haja vista a ampliação do espaço citadino, prestes a se apoderar da zona rural. Esse fenômeno geográfico é acelerado, como já frisamos, pelas novas tecnologias, que seduzem o homem e influenciam no seu modo de vida. Se antigamente era o rádio que conectava o homem do interior ao universo urbano, hoje já fazem parte do cenário as antenas parabólicas, as antenas receptoras das companhias de telefonia móvel e as *lan houses*. Todas essas mudanças, que sugerem a hipotética redução do elemento dicotômico tempo/espaço, contribuem para uma transformação veloz e global que mescla as fronteiras entre as zonas, pondo em xeque os limites geográficos e ampliando o debate sociológico. Todas essas questões, logicamente, não têm passado despercebidas pelos ficcionistas, principalmente aqueles alinhados com uma literatura de cunho regionalista.

2.2.1 A Dicotomia Campo/Cidade na Literatura

O campo e a cidade configuram-se em dois símbolos opostos, embora complementares. Pode-se situar as raízes míticas dessa oposição em uma tradição antiquíssima, que remonta a textos sagrados, de que é exemplo a Bíblia.

No texto bíblico, o símbolo da cidade aparece como contraponto ao símbolo do jardim, da natureza idealizada. Assim, enquanto o Jardim do Éden representa a inocência e a comunhão com a natureza, a cidade surge como a herança deixada por Adão e Eva depois de expulsos do paraíso.

A cidade passa a ser a representação do caos, fruto da ruptura com a ordem superior, produto da maldição divina. Aparece novamente no texto bíblico simbolizada pela Torre de Babel. O mito babélico traduz o combate à rapidez mecânica, ao crescimento desmesurado, à impossibilidade de comunicação, ao controle do tempo e do espaço, enfim, a um permanente recomeçar, frutos todos da vontade humana que se julga autônoma. De acordo com Renato Cordeiro Gomes,

A Torre é o símbolo da confusão (da raiz *BLL* = confundir). Sua construção indica centramento, desafio do homem que se eleva desmesuradamente, esquecendo-se de que lhe é impossível ultrapassar sua condição humana. É símbolo da empresa orgulhosa e tirânica. Sua destruição aponta para o desvio, a dificuldade de comunicar. O isolamento entre os diversos povos como castigo (“Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns com os outros”) é resultado da explosão da humanidade em frações hostis. (GOMES, 1994, p. 81).

No plano marcadamente simbólico, a cidade apresenta vários significados. Um deles se vincula com a associação da cidade como lugar de abrigo, razão que a leva a ser associada com a figura materna, como explicam Chevalier e Gheerbrandt:

Segundo a psicanálise contemporânea, a cidade é um dos símbolos da mãe, com o seu duplo aspecto de proteção e de limite. Em geral tem relação com o princípio feminino.

Da mesma forma que a cidade possui os seus habitantes, a mulher encerra nela os seus filhos. E a razão por que as deusas são representadas com uma coroa de muros. No Antigo Testamento, as cidades são descritas como pessoas; este tema também é retomado no Novo Testamento, do qual a epístola aos Gálatas oferece um exemplo precioso: *Mas a Jerusalém do alto é livre, e esta é a nossa mãe, segundo está escrito: “Alegra-te, estéril, que não destes à luz, grita de alegria”...* (4, 26). (CHEVALIER;GHEERBRANDT, 1994, p. 239).

No que diz respeito à fixação da imagem da cidade como algo que se opõe ao campo, importa lembrar que isso se deveu principalmente à forma como a urbanização se instalou a partir da Revolução Industrial, uma vez que o êxodo rural

em massa durante esse período levou a um crescimento desordenado em torno das fábricas. Nesse processo, rapidamente os problemas se multiplicaram, entre os quais as doenças, causadas pelas péssimas condições de higiene; o desemprego, uma vez que as fábricas não tinham como absorver toda a mão de obra disponível; o aumento de casos de alcoolismo, prostituição e homicídio.

A urbanização representou uma profunda alteração no modo de viver dos homens, principalmente no que diz respeito à gradual e constante perda da influência da natureza sobre a vida das pessoas. Um exemplo disso foi a invenção da lâmpada elétrica, uma vez que a luz artificial praticamente aboliu a divisão natural básica entre o dia e a noite.

A alteração mais profunda, entretanto, talvez se tenha dado em relação ao rígido controle que o tempo passou a exercer sobre a rotina das pessoas. A aclamação do relógio como substituto do tempo natural passou a exigir do homem urbano uma sujeição a frações cada vez menores de tempo, bem diferente dos padrões amplos da vida rural. O homem passou a se reger pelo ritmo das máquinas, submetendo-se a uma rotina igualmente marcada, delimitada e exata.

A industrialização, da mesma forma, promoveu uma extrema modificação na forma de gerenciamento do espaço, tendo em vista a urbanização intensa que a ela se seguiu, caracterizou-se por uma concentração cada vez mais densa da população. As cidades, então, cresceram num ritmo frenético e desordenado, e o inchaço populacional favoreceu a elevação da taxa de crimes, devido o aumento da tensão psicológica e da agressividade gerada por esse novo ritmo de vida.

De fato, um resultado dessas mudanças tem sido o intumescimento das grandes cidades, forçando a ocupação de zonas de risco ou protegidas por leis ambientais. Esse crescimento, quase sempre desordenado, tem provocado o acúmulo de diversos problemas, tais como o desemprego, a falta de moradia, a degradação ambiental e a violência.

Tendo em vista todas as contrariedades advindas da implantação das cidades industriais, não tardou para a imagem da cidade se fixar como uma antípoda do campo, como informa Waldir Lima:

O Jardim do Éden representa a natureza idealizada, onde as árvores voluntariamente fornecem comida e abrigo para os primeiros seres

humanos e onde os animais são amigos submissos do homem. (...). Sempre é um mundo distante, um lugar onde o homem pode fugir de seus problemas atuais para um mundo de sonhos.

A Bíblia começa em um jardim, mas termina em uma cidade (...). Na Bíblia, a cidade é a cidade celestial de Jerusalém, a comunidade sagrada dos santos, onde todas as almas que foram para o céu se juntarão a Deus após o fim do mundo. (...). As reações dos escritores britânicos à (...) urbanização – sejam elas antagônicas, esperançosas, realistas ou nostálgicas, olhando para trás, para o mundo rural inocente do Jardim - pode nos ensinar a todos nós não apenas sobre a cultura britânica, mas também sobre os efeitos da rápida urbanização que a maioria dos países do mundo estão atualmente passando. O jardim e a cidade, portanto, não são apenas símbolos bíblicos, finalmente, mas também dois tipos diferentes de mundos sobre os quais a humanidade sempre pensou, sonhou, e escreveu. (LIMA, s.d., p. 16).

As mais diferentes manifestações artísticas, a propósito, têm retomado a imagem do Éden bíblico, erigindo lugares de descanso em meio às regiões mais afastadas da cidade. Nesses lugares, a natureza é idealizada e posta como um espaço de refúgio à agitação urbana.

A simbologia do campo e da cidade é frequente no universo ficcional, independentemente do período literário no qual a obra se insira. O Arcadismo, por exemplo, conferiu à oposição campo x cidade o *status* de centro de seu programa estético: o *locus amoenus* é o lugar destituído da hipocrisia das cidades e onde a simplicidade, a beleza e a ternura são os traços predominantes. A esse respeito, Antonio Candido explica como a opção pelo campo por parte dos escritores é decorrente de uma rejeição à artificialidade representada pela cidade:

A poesia pastoral, como *tema*, talvez esteja vinculada ao desenvolvimento da cultura urbana, que, opondo as linhas artificiais da cidade à paisagem natural, transforma o campo num bem perdido, que encarna facilmente os sentimentos de frustração. Os desajustamentos da convivência social se explicam pela perda da vida anterior, e o campo surge como cenário de uma perdida euforia. A sua evocação equilibra idealmente a angústia de viver, associada à vida presente, dando acesso aos mitos retrospectivos da idade de ouro. Em pleno prestígio da existência citadina, os homens sonham com ele à maneira de uma felicidade passada, forjando a convenção da *naturalidade* como forma ideal de relação humana. (CANDIDO, 2004-b, p. 58).

Ou seja, compreende-se que o poeta árcade, como uma espécie de Adão nostálgico, experimenta uma espécie de “saudade do Éden”. É uma ideia, aliás, da qual Alfredo Bosi compartilha:

E de fato, se dermos uma vista d'olhos na história da poesia bucólica, verificamos que ela tem vingado sempre em ambientes de requintada cultura urbana (...). O bucolismo foi para todos o ameno artifício que permitiu ao poeta fechado na corte abrir janelas para um cenário idílico onde pudesse cantar, liberto das constrações da etiqueta, os seus sentimentos de amor e de abandono ao fluxo da existência. Mas não se pode esquecer que a evasão se faz dentro de um determinado sistema cultural, em que é muito reduzida a margem de espontaneidade. (BOSI, 1994, p. 64).

Em termos históricos, a fuga para o campo, realizada apenas no plano ficcional, derivou da influência do pensamento do filósofo francês Jean Jacques Rousseau, em relação ao bom selvagem, como explica Clenir Bellezi de Oliveira:

Fugere urbem. "Fugir da Cidade". O mito do "bom selvagem", de Rousseau, aliado à expansão constante do meio urbano, provocou o bucolismo, Ou seja, a evocação nostálgica do campo e da natureza. Durante o Arcadismo, os autores adotaram pseudônimos pastoris inspirados na Arcádia grega. O cenário campestre é constantemente usado como pano de fundo. Na verdade o Neoclassicismo criou um "universo artificial" de enfoque bucólico e pastoril, em que os poetas assumiam "personas" poéticas, adotando pseudônimos que remontavam à velha Arcádia. (OLIVEIRA, 2000, p.79).

A ideia do campo como lugar de fuga é retomada pelo Romantismo, no qual o escapismo ganhou dimensão de regra estética. Dessa forma, um sem-número de obras registra o deslocamento do herói para distante da vida artificial da urbe, encontrando a felicidade junto à natureza, muitas vezes ao lado de sua bem-amada.

No plano internacional, merece destaque, entre outras obras, o romance *Robinson Crusoé*, escrito por Daniel Defoe, e no qual é descrita a luta da personagem-título para se adaptar em uma ilha deserta, à qual chega depois que o navio em que viaja naufraga. Apesar de exigir o esforço da adaptação por parte de Robinson Crusoé, a natureza é explorada por Defoe em toda a sua grandeza, num contraponto à cidade.

Outro livro emblemático é *A cidade e as serras*, de Eça de Queirós. Nesse livro, o narrador-personagem José Fernandes conta a história do seu amigo Jacinto, um entusiasta das cidades, personificação dos ideais de civilização cultivados no século XIX. José Fernandes vai morar nas serras e quando retorna de visita, sete anos depois, hospeda-se na casa do amigo, mas o encontra entediado, entre livros e

objetos. Um dia ele resolve partir para Tormes, situada nas serras, em companhia de José Fernandes e de Grilo, para testemunhar o ritual de inauguração do novo monumento funerário da família. Achando eles que haveria uma casa preparada com todas as tecnologias urbanas para recebê-los, descobrem o contrário e, inclusive, percebem que não haviam trazido à zona rural nem mesmo as roupas do corpo. José Fernandes retorna e envia os apetrechos do amigo, possibilitando assim sua volta à cidade. Não obtém resposta. Preocupado, resolve voltar às serras e encontra Jacinto totalmente adaptado ao novo ambiente, modificando a casa (onde decidira se fixar definitivamente) e transformado numa espécie de líder dos camponeses. José Fernandes conhece Joana, prima do amigo, e casa-se com ela. Volta ainda uma vez a Paris, cidade-símbolo que sempre amou, mas a viagem serve-lhe apenas para confirmar as vantagens de se viver no campo.

Williams (2011), a esse respeito, discorre sobre a metamorfose que a Revolução Industrial promoveu na feição das cidades, ocasião em que apresenta registros de vários escritores do período que acentuavam o caráter aterrador e monstruoso que as massas humanas assumiam nos grandes centros urbanos.

2.2.2 Campo x Cidade na Literatura Regionalista Brasileira

Semelhante ao que ocorre em outras literaturas, a produção ficcional brasileira foi erigindo uma modalidade literária, denominada de “literatura regionalista”, a qual se constrói a partir da oposição entre campo e cidade. Nesse processo, memória e identidade, em sua relação estreita, se mostram como tema frequente. Isso ocorre porque, nessa modalidade literária, ganha relevo a descrição de uma região específica, retratada pelos autores a partir de percepções das peculiaridades sociais, culturais e étnicas. Dessa forma, seja pela busca das raízes históricas dos habitantes de uma dada região, seja através da determinação dos traços que os singularizam, o consórcio entre memória e identidade é constantemente trabalhado pelos autores regionalistas, como se pode observar no seguinte comentário de Maria Amélia Garcia Alencar:

O regionalismo liga-se a um Brasil em busca de uma identidade enquanto povo, por intermédio de conceitos como raça, etnia, usos, costumes, história. Os estudos do folclore e o nascimento da etnologia também

contribuem para a narrativa produzida pelos escritores regionalistas de fins do século XIX e da primeira metade do século XX. Como uma das formas do nacionalismo, o regionalismo na literatura, seja romântico, seja realista, voltou-se para pensar a identidade brasileira, na maioria das vezes não como partes isoladas, excludentes, em conflito, mas como reflexão a contribuir para o desvendamento da “alma nacional” mais autêntica. (ALENCAR, 2012, p. 93).

Antes de entrar na discussão levantada pela pesquisadora, importa lembrar que uma questão interessante a se destacar inicialmente em relação à literatura regionalista diz respeito à diferença entre ela e a literatura sertanista: enquanto a primeira tem como foco uma dada região, independente de qual seja ela, a segunda é mais específica, restringindo o foco à zona rural, ou seja, a um *locus* que se opõe à cidade. Nessa perspectiva, a literatura sertanista pode ser vista como um ramo da literatura regionalista.

De toda forma, ao ser vista como uma modalidade literária específica, a literatura sertanista se distingue por ter como personagem central, evidentemente, o sertanejo, que passa a ser descrito como figura representativa da identidade brasileira. Essa compreensão do sertanejo como símbolo da brasilidade, por sua vez, é justificada a partir da ideia de que apenas o habitante dos lugares afastados da modernidade ainda conservaria os traços que supostamente descrevem o brasileiro autêntico, livre da influência de traços estrangeiros.

Convém lembrar, a propósito, que a invenção do sertanejo como símbolo da nacionalidade adveio do desgaste da imagem do índio como face da nação brasileira. Esse rosto aborígine, criado pelos românticos com o fim de representar o Brasil após a autonomia política, em 1822, começava a se mostrar incapaz de dar conta de nossa diversidade cultural a partir de 1860. A literatura indianista, assim, começa a ser substituída pela literatura sertanista. Dessa forma, o sertanejo passa a ser apresentado como o símbolo do legítimo brasileiro, indivíduo alheio às influências da Europa, então abundantes na sociedade fluminense.

Levando-se isso em consideração, pode-se ver que embora seja comumente associada à produção ficcional da segunda geração modernista, a literatura regionalista tem uma origem muito mais recuada no tempo, podendo ser mapeada já a partir da literatura romântica, com ênfase para algumas obras de José

de Alencar, Franklin Távora, Rodolfo Teófilo, Visconde de Taunay e Bernardo Guimarães.

No caso de Alencar, tido como o inaugurador da literatura regionalista brasileira, é importante lembrar que, na base do projeto literário desse escritor estava a ideia de consagrar pelo menos uma obra para cada região brasileira. Esse projeto, que acabou por não se completar, partia do desejo do autor de mostrar a multiplicidade de faces, culturas e padrões de linguagem que compunham o mosaico identitário brasileiro. É nessa perspectiva que o autor descreve a realidade regional do Rio Grande do Sul em *O gaúcho* (1870), retrata o interior paulista em *O tronco do ipê* (1871) e trata das singularidades culturais do Nordeste em *O sertanejo* (1875). Estas obras compõem a chamada fase regionalista de Alencar, cuja marca foi assim descrita por ele mesmo na célebre apresentação do romance *Sonhos d'ouro* (1872):

Onde não se propaga com rapidez a luz da civilização, que de repente cambia a cor local, encontra-se ainda em sua pureza original, sem mescla, esse viver singelo de nossos pais, tradições, costumes e linguagem, com um sainete todo brasileiro. Há não somente no país, como nas grandes cidades, até mesmo na corte, desses recantos, que guardam intacto, ou quase, o passado.

O Tronco do Ipê, o *Til* e *O Gaúcho* vieram dali, embora, no primeiro sobretudo, se note já, devido à proximidade da corte e à data mais recente, a influência da nova cidade, que de dia em dia se modifica e se repassa do espírito forasteiro.

Nos grandes focos, especialmente na Corte, a sociedade tem a fisionomia indecisa, vaga e múltipla, tão natural à idade da adolescência. É o efeito da transição que se opera, e também do amálgama de elementos diversos. (ALENCAR, 1951, p. 35-6).

Como se observa, José de Alencar, com seus romances regionalistas, buscava resgatar uma essencialidade brasílica, a qual teria sido perdida com a urbanidade, sempre sequiosa da novidade estrangeira. Valendo-se do repertório lexical marcadamente romântico, o autor contrapõe a civilização à “pureza original, sem mescla, esse viver singelo de nossos pais, tradições, costumes e linguagem”. Ou seja: Alencar via no deslocamento para os rincões um modo de também retroagir no tempo. Para ele, essa viagem em direção ao nosso cerne, numa conjugação de memória e identidade, seria necessária para encontrar uma suposta essencialidade brasílica, a qual, segundo o autor, já não se podia observar no ambiente urbano, principalmente no da Corte, onde a mescla com os hábitos estrangeiros (leia-se: europeus) já havia sufocado a pureza de nossa essência.

Já em seu primeiro livro³, Antonio Candido associa as questões estéticas da literatura com a problemática de definição do Brasil como nação e a busca da identidade pelos seus intelectuais. Já sinaliza a importância dos autores da Geração de 1930 e contextualiza a dualidade campo x cidade como problemática civilizatória.

Talvez se possa dizer que os romancistas, da geração dos anos 1930, de certo modo inauguraram o romance brasileiro, porque tentaram resolver a grande contradição que caracteriza a nossa cultura, a saber, a oposição entre as estruturas civilizadas do litoral e as camadas humanas que povoam o interior – entendendo-se por litoral e interior menos as regiões geograficamente correspondentes do que os tipos de existência, os padrões da cultura comumente subtendidos em tais designações. Essa dualidade cultural, de que temos vivido, tende, naturalmente, a ser resolvida, e enquanto não for não podemos falar em civilização brasileira. (CANDIDO, 2004-a, p. 41)

A manifestação de Candido refere-se ao contexto nacional da Era Vargas, pelo qual, notadamente, não nutria simpatia, mas insere-se também no contexto maior de seus antecessores, principalmente na esteira do pensamento de Euclides da Cunha, que denunciava o abismo cultural do interior em relação aos centros urbanos, que por sua vez recebiam universidades, saneamentos, indústrias e eram “vendido” oficialmente como pólos de civilização.

Candido percebe qualidade superior nos romancistas da Geração de 1930 porque estes recusam a representação da paisagem e da figura humana pelo viés do pitoresco. “A força do romance moderno foi ter entrevisto na massa, não assunto, mas realidade criadora.” (CANDIDO, 2004, p. 43)

Por essa época já se ensejava nos homens de gênio a intenção de se construir um pensamento brasileiro, livre das influências europeias. Assim se deu com Sílvio Romero, a despeito do seu pessimismo e de sua teoria autoritária ao sugerir o branqueamento da raça. É o que demonstra Ricardo Luiz de Souza:

Na perspectiva romeriana, a cópia, ou o vezo imitativo das elites gera consequências: impede o surgimento de um denominador comum entre povo e elites e a criação de uma perspectiva nacionalista: fundamentos para a consolidação da autonomia cultural brasileira. O nacionalismo de Romero confunde-se com seu regionalismo e com ele se identifica. A cultura nacional, para ser autêntica, precisa ser regional. Partindo desse pressuposto, Romero recusa qualquer ideia de uniformidade e centralização cultural e desenvolve seu apelo: “Não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, nulificado, entregue à ditadura de um centro

³ *Brigada ligeira*, de 1945. Coletânea de textos publicados originalmente no jornal Folha da Manhã, entre 1943 e 1945.

regulador das idéias. Do concurso das diversas aptidões dos Estados é que deve sair o nosso progresso.” (SOUZA, 2007, p. 51).

Sílvio Romero era crítico feroz do indianismo – que ele tratava por “cabocismo de opereta” (SOUZA, 2007, p. 66) – e dos seus autores, entre eles, evidentemente, José de Alencar.

Franklin Távora, apesar de desafeto do *Iracema*, também via na literatura regionalista uma função semelhante à defendida por José de Alencar. Pois é também a ideia de que a importação de hábitos estrangeiros levaria a uma perda da essencialidade nacional que move Távora a ver na obra regionalista um antídoto para a descaracterização da face brasileira no âmbito literário. Apesar disso, é importante lembrar que, ao contrário de Alencar, Franklin Távora localizava na raiz desse embate uma cizânia entre a literatura produzida no sul do país e aquela que estava sendo desenvolvida no norte, como se observa no prefácio de sua obra *O Cabeleira*, originalmente publicada em 1876:

As letras têm, como a política, um certo caráter geográfico; mais no Norte, porém, do que no Sul, abundam os elementos para a formação de uma literatura brasileira, filha da terra.
A razão é óbvia: o Norte ainda não foi invadido como está sendo o Sul de dia em dia pelo estrangeiro. (TÁVORA, 1973, p. 27).

É através desse imaginado embate entre a literatura do Norte e a do Sul, subjacente à qual se realizaria a disputa entre essencialidade e deformação da identidade nacional, que, com Távora, o regionalismo ganhou “ares de manifesto, programa e áspera reivindicação” (BOSI, 1994, p. 161). Ou seja, como destaca Antonio Candido (CANDIDO, 2004, p. 267), Franklin Távora, superando “o regionalismo pinturesco de um Trajano Galvão, um Juvenal Galeno ou mesmo um Alencar”, termina desenvolvendo um regionalismo que

Parece fundar-se em três elementos, que ainda hoje constituem, em proporções variáveis, a principal argamassa do regionalismo literário do Nordeste. Primeiro o senso da terra, da paisagem que condiciona tão estreitamente a vida de toda a região, marcando o ritmo da sua história pela famosa “intercadência” de Euclides da Cunha. Em seguida, o que se poderia chamar patriotismo regional, orgulhoso das guerras holandesas, do velho patriarcado açucareiro, das rebeldias nativistas. Finalmente, a disposição polêmica de reivindicar a preeminência do Norte (...). [Dessa forma,] Távora foi o primeiro “romancista do Nordeste”, no sentido em que ainda hoje entendemos a expressão; e deste modo abriu caminho a uma

linhagem ilustre, culminada pela geração de 1930. (CANDIDO, 2004, p. 268).

A relação entre a memória e a identidade, assim, se manifesta na obra do autor através da opção por enredos marcados pela distância histórica e a predileção por temas e personagens característicos do Nordeste.

A tensão entre o regional e o nacional evidenciada na literatura de Franklin Távora não está presente na obra de Alfredo d'Escragolle Taunay – o Visconde de Taunay. Aliás, nada seria mais estranho do que a ideia de extremismo a um autor que, além de fugir do idealismo romântico, tinha um apreço ao detalhe realista e à simplicidade descritiva. É assim que seu romance *Inocência* (1872) traça um perfil interessante sobre a natureza, o contexto social e o habitante do sertão de Santana do Paranaíba, Mato Grosso do Sul, da segunda metade do século XIX.

Ao contrário de Taunay, a obra regionalista de Bernardo Guimarães é ainda marcada pelo idealismo romântico. Mais conhecido pelo romance *A escrava Isaura* (1875), o autor dialoga com o regionalismo em obras como *O ermitão de Muquém* (1864), *Lendas e romances* (1871) e *O índio Afonso* (1873). Na primeira obra, por exemplo, a inclinação regionalista se insinua já no subtítulo da obra: “História da fundação da romaria de Muquém, na província de Goiás”. Esse regionalismo, a propósito, se expressa em Bernardo Guimarães principalmente através de um inegável gosto do autor pelo lendário e pela linguagem marcada pela oralidade dos personagens de suas obras. Sua obra, no entanto, padece do idealismo romântico, comprometendo a fidelidade do retrato regional. É o que observa Monteiro Lobato, ao criticar os clichês paisagísticos do autor:

Lê-lo é ir para o mato, para a roça, mas uma roça adjetivada por meninas do Sião, onde os prados são *amenos*, os vergéis *floridos*, os rios *caudalosos*, as matas *viridentes*, os píncaros *altíssimos*, os sabiás *sonoros*, as rolinhas *meigas*. Bernardo descreve a natureza como um cego que ouvisse cantar e reproduzisse as paisagens com os adjetivos surrealistas do mau cantador. Não existe nele o vinco enérgico da impressão pessoal. Vinte vergéis que descreva são vinte perfeitas e invariáveis amenidades. Nossas desajeitadíssimas caipiras são sempre lindas morenas cor de jambo. Bernardo falsifica o nosso mato. (LOBATO, *apud* BOSI, 1994, p. 157-158).

Mais fiel ao cientificismo e á verdade depurada dos fatos jornalísticos, do rigor e da denúncia, distante da idealização romântica dos heróis do Brasil, aparece como divisor de águas nas letras brasileiras o livro *Os sertões*, escrito pelo

engenheiro militar Euclides da Cunha. A obra *Os sertões* não passa ao largo da preocupação com a identidade nacional e a civilidade brasileira, que durará até o Modernismo. Ao contrário, busca-a nas raízes, no cerne da população mais desfavorecida e discriminada pelas elites.

Na esteira do pensamento que vinha se desenvolvendo no Brasil de meados para fins do século XIX, com Tobias Barreto, Sílvio Romero e até mesmo com José Bonifácio, dos quais a preocupação principal era a mestiçagem da raça incipiente e o futuro dessa gente no futuro do Brasil, cujo destino diante do mundo em mutação estava em jogo, surgiu a voz de Euclides da Cunha. Aqueles pensadores, no entanto, não haviam apontado soluções definitivas para a problemática da identidade nacional, legando isso aos pensadores que viriam depois; entre eles, Euclides da Cunha:

Primeiros efeitos de variados cruzamentos, destinavam-se talvez à formação dos princípios imediatos de uma grande raça. Faltou-lhes, porém, uma situação de parada ou equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos neste século. Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo. (CUNHA, 1979, p. 7).

No entanto,

O projeto de civilização consiste nas mudanças prometidas pela República, em relação à qual Euclides mostra-se cada vez mais cético. Tais mudanças deveriam implicar a incorporação do sertanejo à modernidade, mas o que Euclides descreve é apenas seu abandono, ou seu massacre. O cerne da nacionalidade – a identidade nacional – reside no sertão abandonado e desprezado pelas elites, com Euclides tomando como eixo de seus esforços a reconstituição de seu processo de formação: a problemática formação da identidade nacional. (SOUZA, 2007, p. 88).

O autor de *Os sertões* também deixou lacunas a serem preenchidas por outros estudiosos. A problemática da identidade brasileira despertaria cada vez mais interesse e surgiria, em futuro próximo, grandes intérpretes da sociologia e antropologia nacional: Oliveira Viana, Leonardo Mota, Sérgio Buarque de Holanda, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre⁴, que transformou “a celebração da mestiçagem em fundamento de sua obra” (SOUZA, 2007, p. 52). No entanto, Ricardo Luiz de Souza sugere que a dicotomia urbano x rural ou atraso x modernidade, embora já

⁴ Gilberto Freyre criou, em 1923, o Centro Regionalista do Nordeste. Para alguns estudiosos, esse movimento motivou a chamada Geração de 30, grupo de literatura regionalista com preocupações sociais em suas obras de ficção.

mencionadas por Romero e outros estudiosos, torna-se tema central na cultura brasileira a partir de *Os sertões*. (SOUZA, 2007, p. 95).

Monteiro Lobato, aliás, também pode ser listado no seleto rol de autores regionalistas brasileiros, considerando que o autor apresenta um instigante painel do interior de São Paulo em obras como *Urupês* (1918), *Cidades mortas* (1919), *Ideias de Jeca Tatu* (1919). Nessas obras, às quais não faltam “retalhos de costumes interioranos” (BOSI, 1994, p. 242), Lobato, num diálogo estreito com o ideário naturalista, mostra os indivíduos sempre influenciados por seu entorno, fazendo sempre que o espaço prevaleça sobre as personagens. Ademais, o autor pensa sempre a identidade nacional a partir de São Paulo, como destaca Danyllo Mota:

Ao analisar a obra de Monteiro Lobato, destacamos a importância da literatura para a definição de uma identidade nacional, nesse caso, aos moldes de uma região específica: o Estado de São Paulo. Como ocorreu com outros autores, a obra de Lobato esteve envolta pela contradição entre o regional e o nacional. Assim, a construção identitária que encontramos na obra do autor, representa a busca pela afirmação de uma identidade regional.

Em seus textos, Lobato reserva uma importância excepcional ao espaço físico – sobretudo ao tratar do vale do rio Paraíba. No nosso entendimento, esse fato está ligado à influência do determinismo geográfico, que conduz a uma maior valorização do meio em relação ao homem, sendo esse o ponto central do regionalismo naturalista. Esse fato se liga a uma outra característica da obra de Lobato. Seus personagens, que a partir do seu sucesso editorial, tornaram-se símbolos do homem brasileiro, representam a nacionalização da identidade paulista frente à nação, sendo o caipira do vale do Paraíba, o expoente maior dessa construção.

Nos textos do autor, o caipira paulista e o brasileiro são identificados pelas características que lhes faltam, pelo signo da ausência, como em toda a fase inicial de sua produção. Acompanhando as diferentes imagens do caipira construídas por Lobato, o autor reservou ao espaço físico um papel de destaque em relação ao próprio homem. Para Lobato, eram as características geográficas que determinavam a forma de vida do caipira e do brasileiro, tanto em uma construção negativa, quanto em uma visão otimista. (MOTA, *On-line*, p. 7-8).

Também pertencente ao Pré-Modernismo, período literário em que se inscreve Euclides da Cunha e Monteiro Lobato, é João Simões Lopes Neto, considerado o maior autor regionalista do Rio Grande do Sul. Sobre esse autor, Alfredo Bosi afirma:

Dentro do quadro global do regionalismo antemodernista é nele que se reconhece imediatamente um valor que transcende a categoria em que a história literária sói fixá-lo. É o *artista* enquanto homem que tem algo de si a transmitir, ainda quando pareça fazer apenas documentário de uma dada situação cultural. Seus contos fluem num ritmo tão espontâneo, que o

caráter semidialetal da língua passa a segundo plano, impondo-se a verdade social e psicológica dos entrecos e das personagens.

(...).

Nas descrições o colorido sai sempre natural, nunca empastado pelo amor do pintoresco a todo custo. (BOSI, 1994, p. 238).

Reconhecendo a mestria de João Simões Lopes Neto no trato da cor local, Guilhermino César enfatiza a habilidade do autor na representação estética da linguagem coloquial gaúcha:

O que vale acentuar, na oportunidade, é o seivoso, o original da linguagem coloquial gaúcha, tão artisticamente trasladada à ficção por um escritor admirável como J. Simões Lopes Neto. É vitória, na luta pela expressão, de uma linguagem que prende à terra, busca raízes no âmago da campanha. [...] Consequentemente, as letras rio-grandenses não deixaram nunca, nos seus autores fundamentais, de apresentar um espírito profundamente *campagnard* [...] Desconhecer ou menosprezar o colorido regionalista dessa literatura – caminho natural, estágio fecundo para subir ao plano nacional – seria não compreender as direções múltiplas de uma cultura das mais ricas e complexas do país. Seria, em última análise, fazer tábua rasa de toda a literatura rio-grandense (CÉSAR, 1971, p. 38).

De fato, o autor em foco foi uma grande expressão do regionalismo brasileiro. Comprova isso obras como *Contos gauchescos* (1912) e *Lendas do Sul* (1913), nas quais o autor se esmera em traçar o perfil do gaúcho, ao mesmo tempo em que valoriza as tradições e a história de seu estado.

Antonio Candido, que condenava a “tirania do pitoresco, que vem a ser afinal de contas uma literatura de exportação e exotismo fácil” (CANDIDO, 2002, p. 86), descobre na técnica narrativa de Lopes Neto, com narrador em primeira pessoa, a redução da distância entre o narrador culto e a personagem rústica, como praticava Coelho Neto, por exemplo. Muitos regionalistas imputavam às suas personagens o linguajar da região, enquanto o narrador assumia o português gramaticalmente correto. Para Candido, esse artifício só desumanizava a literatura. Em Simões Lopes Neto ele descobre o primeiro caso de equilíbrio, antes mesmo de João Guimarães Rosa, na dicotomia tema x linguagem.

Simões Lopes Neto começa por assegurar uma identificação máxima com o universo da cultura rústica, adotando como enfoque narrativo a primeira pessoa de um narrador rústico, o velho cabo Blau Nunes, que se situa dentro da matéria narrada, e não raro do próprio enredo, como uma espécie de Marlowe gaúcho. Esta mediação (nunca usada por Coelho Neto, encastelado numa terceira pessoa alheia ao mundo ficcional, que hipertrofia

o ângulo do narrador culto) atenua ao máximo o hiato entre criador e criatura, dissolvendo de certo modo o homem culto ao homem rústico. Este deixa de ser um ente separado e estranho, que o homem culto contempla, para tornar-se um homem realmente humano, cujo contato humaniza o leitor. (CANDIDO, 2002, p. 90-91)

Érico Veríssimo, afirmaria a importância do regionalismo gaúcho para que a literatura modernista da segunda fase se configurasse como o grande momento já vivido por essa modalidade literária em nosso país. Com Érico Veríssimo, principalmente através da trilogia *O tempo e o vento* (publicada entre 1949 e 1961), evidencia-se com clareza a ligação estreita entre memória e identidade, representada pelo esforço do escritor de fazer do resgate da história do Rio Grande do Sul uma forma de compreender as idiossincrasias do povo gaúcho, incluindo-se aí os valores que são caros ao seu povo.

Não foi, entretanto, com Érico Veríssimo que a segunda geração modernista traçou as bases da linha regionalista que iria orientar a maior parte de sua produção literária. Esse mérito coube ao autor paraibano José Américo de Almeida, que, com a publicação de *A bagaceira* (1928), antecipou características que depois marcariam a obra de autores como Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Jorge Amado – a ênfase na influência do meio sobre a personagem, a denúncia da realidade brasileira, a análise crítica da relação entre o homem e a sociedade, a opção pelo espaço sertanejo como *locus* principal dos enredos.

Para Adonias Filho, *A bagaceira* é a matriz, é a “porta larga por onde passariam os romancistas que, fazendo e situando historicamente o romance do Nordeste, marcariam em definitivo a moderna ficção brasileira.” (ADONIAS FILHO, 1969, p. 29)

Ainda na perspectiva dessa tendência de desvendamento da alma nacional, o romance *A bagaceira*, do paraibano José Américo de Almeida, surge como marco de uma geração. Se para conhecer o Brasil faz-se necessário demarcá-lo, José Américo elege o sertão como *locus* e o sertanejo como emblema dessa brasilidade mais autêntica, e vai apresentando símbolos e reafirmando mitos, entre eles o do sertanejo forte e honrado. O crítico M. Cavalcanti Proença, em longo estudo para a edição comemorativa dos trinta anos de publicação do romance *A*

bagaceira, evidencia a proposta do autor de destacar o sertanejo como uma espécie de herói, digno, inteligente, cavalheiresco, honrado.

Há um mito no sertão. Antigo. Está em José de Alencar, em Franklin Távora. Está nos documentos velhos, nos romances populares, cantados em quadra ou sextilha (...) Outros poetas e escritores aceitaram o conceito popular; entre todos fulgura Euclides da Cunha, escrevendo *Os sertões*, livro de que todo brasileiro alfabetizado conhece pelo menos uma frase: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte.” Neste romance de José Américo há uma alegoria comparando o sertão ao paraíso terreal. Será uma hipérbole sentimental, não maior, entretanto, do que a nostalgia que o brasileiro urbano sente desse distante sertão desconhecido. Talvez pela necessidade de crer que há um lugar nestes Brasis, onde os homens são fortes e leais, e onde sopra o vento da liberdade. Chamá-riamos a esse sentimento, coletivo, “o mito do sertão”. (PROENÇA, 1995, p. xlii).

Averiguando com cuidado, percebe-se que José Américo de Almeida foi, na realidade, quem primeiro pôs em prática, ou pelo menos que o fez com qualidade artística e contundência, o projeto ambicioso de Franklin Távora, de criar a chamada “literatura do norte”. Para isso, no entanto, inscreveu na obra certo maniqueísmo entre os povos do brejo e do sertão, sempre com esse último sendo enaltecido, o que não a diminui o valor da obra exatamente porque se pode compreender a intenção de se instituir para a literatura brasileira esse novo herói.

Se em Euclides da Cunha encontramos o confronto teórico entre sertanejos e litorâneos, em José Américo se evidencia o embate entre o sertanejo e o brejeiro. Nessa perspectiva é que M. Cavalcanti Proença, em sua introdução à trigésima edição de *A bagaceira*, afirma de forma incisiva que “é fácil de perceber que o romancista toma partido pelo sertão”. (PROENÇA, 1995, p. xlv). E opina, ainda, com base no escopo da obra: “Sertão é franqueza, lealdade, rigoroso respeito mútuo. A ética sertaneja não admite falhas, não perdoa a afronta. E não transfere o dever de vingança.” (PROENÇA, 1995, p. xlviii).

É fácil ao leitor inferir essa tomada de posição do autor de *A bagaceira* em favor do sertanejo e em detrimento à gente do brejo. Essa solução maniqueísta está inscrita em toda a narrativa: “– Brejeiro! Não nega que é brejeiro... Voltaram contrafeitos e calados – Lúcio com a ideia fixa da honra sertaneja e Soledade como que repesa da efusão leviana.” (ALMEIDA, 1995, p. 71) ou “– Padrinho, vossemecê não é brejeiro! Sertanejo não levanta a mão contra mulher!” (ALMEIDA, 1995, p. 96). Mesmo quando Dagoberto, o senhor de engenho, tenta afirmar a coragem do seu povo, está mais é corroborando a bravura sertaneja: “Brejeiro, quando dá pra

valentão, não há sertanejo que pegue!” (ALMEIDA, 1995, p. 67). Dessa forma, M. Cavalcante Proença argumenta que, “na apaixonada integração da paisagem e do homem, em *A bagaceira*, talvez se possa reconhecer um subjacente memorialismo.” (PROENÇA, 1995, p xxiii)

O memorialismo, já presente em *A bagaceira*, ganha ainda mais força em autores como José Lins do Rego, que se torna uma espécie de porta-voz da aristocracia açucareira que conheceu a decadência com a substituição dos antigos engenhos pelas usinas. Essa nostalgia do passado se evidencia claramente em todo o ciclo da cana-de-açúcar, composto pelas obras como *Menino de engenho* (1932), *Doidinho* (1933), *Banguê* (1934), *O moleque Ricardo* (1935) e *Usina* (1936). Nessa perspectiva, as obras dessa fase são todas marcadas por algo de biográfico, uma vez que o autor, filho da aristocracia açucareira, sente o mesmo drama de seus personagens diante de um mundo posto em ruínas com a chegada da máquina moderna e das novas formas de arranjo social ao agreste nordestino. Não obstante, Ivan Bichara Sobreira não hesita em afirmar que a memória é também o instrumento de construção das demais obras do autor:

É essa fidelidade [de José Lins do Rego] à terra do nascimento, ao mundo da infância (o engenho Corredor, a casa-grande, a senzala, a bagaceira, as cajazeiras em flor, o velho rio Paraíba) que lhe confere a condição de artista verdadeiro e universal, ainda mesmo nos livros que tratam de paragens distantes dos verdes anos que não voltam mais.
Não participamos desse modo, da impressão de que sua obra teria declinado fora do domínio da memória; achamos que mesmo sem as características marcantes dos romances da fase inicial, os livros da maturidade revelam a mesma intuição, igual força e a velha sedução do contador de histórias. (SOBREIRA, 1971, p. 174-175).

De toda forma, é principalmente nas obras do ciclo da cana-de-açúcar que se observa o esforço de José Lins do Rego em fazer da memória uma ponte de reconstituição de sua classe social e, nesse movimento, de si mesmo. Assim, a referência a personagens, lugares e eventos do passado são trazidos à lembrança como parte de um gesto voltado para o “conhece a ti mesmo”, reiterando o vínculo entre memória e identidade.

A essa altura, entretanto, importa perguntar até que ponto a literatura regionalista contribui para um retrato mais fiel do sertanejo. Ou seja, até que ponto a preocupação em estender o papel de protagonista aos habitantes do interior,

principalmente os dos rincões nordestinos, sondando-lhes a psicologia e descrevendo-lhes o entorno social e existencial, ajudou os leitores (notadamente os do sul do país) a ter um contato mais real com a identidade sertaneja?

É verdade que a grande maioria dos autores ligados à segunda geração modernista tratavam de assuntos que conheciam de perto. Autores como Graciliano Ramos, Jorge Amado, Rachel de Queiroz e Jorge Amado relatavam realidades que eles haviam vivenciado. Alguns deles experimentaram de perto o drama das secas. Não lhe eram estranhos os personagens que eles retratavam em suas obras. Nesses termos, os traços dos indivíduos retratados eram em tese muito fiéis ao modelo que inspiravam as obras. Apesar disso, Durval Muniz Albuquerque Jr, em *A invenção do Nordeste e outras artes*. (1999), não hesita em afirmar que os escritores modernistas, na verdade, contribuíram com a transmissão e sedimentação de estereótipos em relação ao nordestino, uma vez que, segundo ele, “o próprio discurso regionalista nordestino o mostra [o Nordeste] como uma grande região rural, devastada pelas calamidades, configurando seu ‘regionalismo de inferioridade’”. (ALBUQUERQUE JR., 1999, p. 45).

Discordâncias à parte, importa lembrar que, passada a segunda geração modernista, surgiram novos autores que ajudaram a dar outros direcionamentos à literatura regionalista. Guimarães Rosa, por exemplo, irá transcender o regional, fazendo do sertanejo não o símbolo de uma terra devastada e nem mesmo da nação brasileira, uma vez que ele passa a representar toda a humanidade, independentemente das coordenadas de espaço e tempo. Afinal, esse autor ensina que “O sertão está em toda a parte.” (ROSA, 1983, p. 9).

A obra de João Guimarães Rosa foi, pelo menos a partir da análise de Antonio Candido, merecedora de uma classificação que a particularizasse no contexto da literatura regionalista. Pelas qualidades próprias que apresenta, quanto à fronteira do exótico e a da universalização dos temas. Candido prefere classificá-la como Super-regionalismo, embora destaque que a sua definição não tenha a abrangência suficiente: “Seria cabível falar num super-regionalismo. Mas ainda aí estamos diante de uma variedade malsinada da corrente.” (CANDIDO, 2002, p. 87)

Há obras que fogem a parâmetros, a enquadramentos. Repetindo o que afirmou Alfredo Bosi, a respeito de Simões Lopes Neto, “é o artista enquanto homem

que tem algo de si a transmitir. Seria viável discutir se há regionalismo na obra de Ronaldo Correia de Brito? Seria ele um continuador do Super-regionalismo sugerido por Antonio Candido?

Pensamos que tais discussões apenas restringem a obra. Ou precisaríamos criar outra “variedade malsinada” para enquadrarmos a obra de Ronaldo? O próprio Ronaldo, em entrevista ao jornal *Rascunho*, declara:

Quanto ao romance de 30, ele esgotou-se mesmo, como o próprio regionalismo da escola de Gilberto Freyre. O que virou um clichê imperdoável foi associar o espaço geográfico do sertão às piores formas do “regionalismo”, ressaltadas pelo cinema do ciclo do cangaço e pelas novelas de televisão que carregam no sotaque. Como escreveu Luiz Antonio de Assis Brasil: “Devemos, a bem da limpeza conceitual, não usar mais o termo ‘regionalista’ para os casos contemporâneos. A higiene literária assim o deseja.

Com Adolfo Casais Monteiro preferimos entender que o “artista é essencialmente o homem que desobedece” e que “tudo vibra e palpita na obra do artista moderno, porque ele não vive hoje numa torre de marfim a polir uma obra desumanizada, mas pelo contrário, aspira a criar segundo a sua própria maneira de ser, sinceramente. Como a vida, a arte é uma renovação de cada momento e um contínuo esforço para uma maior altitude.” (MONTEIRO, 1933, p. 16). É nessa perspectiva, como será discutido no capítulo a seguir, que se observa que o romance *Galileia*, de Ronaldo Correia de Brito, vai além de uma instigante revisita crítica e autônoma à tradição regionalista.

3 GENEALOGIAS E FABULAÇÕES: A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE FAMILIAR EM GALILEIA

3.1 Rearranjos na Família Sertaneja

A modernidade é discutida em *Galileia* sob diversas perspectivas, incluindo uma abordagem sobre a decadência do patriarcalismo. A própria agonia do avô Raimundo Caetano, fato motivador da viagem dos primos aos rincões da infância, representa essa derrocada, o declínio de toda uma época em que a fazenda Galileia era dominada pelo *modus operandi* masculino. Mulheres e crianças eram subordinadas a códigos seculares. Adonias, espírito crítico e inconformado, não se distrai dos detalhes remanescentes de um tempo que conheceu de perto. A representação do poder masculino está testemunhada até nos objetos da casa, espaço que teoricamente seria de domínio feminino:

Como é austero o mobiliário sertanejo. Não existem curvas nos móveis, apenas ângulos retos (...) O poder masculino dita as normas do desconforto, ninguém relaxa nem se entrega (...) Por que as mulheres permitiram essa tirania? Sinto falta de cores alegres, curvas e sinuosidades femininas. Nossas mães e avós sujeitaram-se aos caprichos desses monges, que transformaram os aposentos em claustros, os quartos em celas, as casas em mosteiros. (GL, p. 211)⁵

No entanto, nem sempre se configuraram assim as relações de poder entre os sexos nas sociedades. Se na história recente a mulher ocupou lugar secundário, o fenômeno tem raízes em dois fatores: a herança da rigorosíssima tradição judaico-cristã, herdada pelos ocidentais, e a precaução da ordem burguesa em evitar a fragmentação do capital. Se considerarmos a tradicional aliança entre a Igreja e o Estado, a influência das concepções religiosas junto ao ramo do Direito, imprimindo caráter de lei às regras religiosas, como proibição de métodos contraceptivos, o crime de adultério, etc.

De fato, na sociedade patriarcal, propriedade privada e monogamia têm uma relação causal bastante íntima.” (CUNHA, 1989, p. 40) “Era

⁵ A partir dessa citação, todas as passagens do romance *Galileia* serão indicadas apenas com as letras “GL” seguidas do número da página em que se localiza o trecho citado.

considerada de má fama, e quase sempre condenada ser apedrejada em praça pública, a mulher que tivesse relações sexuais fora do casamento, porém não acontecia de modo semelhante com o homem, que só era condenado se tivesse relações com mulher alheia, caso em que era réu não pelo adultério em si mesmo, mas pelo fato de ter cometido um crime contra a propriedade. (CUNHA, 1989, p. 39).

Portanto, o novo arranjo familiar, criado a partir do século XVIII, num “casamento” entre os interesses do Estado e da Igreja, originou o “núcleo familiar burguês”, responsável pela família monogâmica, conforme hoje conhecemos. Pertencer a uma família é pertencer a uma classe, a uma instituição com interesses comuns, entre eles a segurança financeira.

No caso da narrativa em questão, não são dois, mas três parceiros, que ainda têm muito o que dizer um ao outro, mas melhor seria que nada fosse falado, pois torna-se prestação de contas. A agonia do patriarca Raimundo Caetano, representa na obra o definhar da própria fazenda Galileia, espaço da infância dos primos. Galileia também não ficou imune ao tempo e sofre a mesma cisão, oriunda de fatores que redefinem sua permanência no mundo. A agonia do avô Raimundo Caetano metaforiza a vulnerabilidade da fazenda Galileia. Outro fator é a transformação na vida de cada herdeiro. A maioria refaz a vida em distantes capitais, é o caso de Tobias, o mais novo dos filhos, que deixou a fazenda aos dezessete anos e exigiu que nunca mais o procurassem. Natan era comerciante, sempre a viajar e retornar, num movimento pendular de recusa e entrega. Tobias faz contraponto com Salomão, homem ligado às raízes, estudioso de genealogias, preocupado em preservar o que ainda resta do mundo sertanejo. “Os outros cinco filhos de Raimundo Caetano, quatro mulheres e um homem, debandaram em busca de horizontes mais largos, supondo ficar a salvo do controle tirânico do pai.” (GL, p. 55). E o próprio fenômeno ficar/partir é considerado, pelo menos no ponto de vista do personagem-narrador, caractere de formação, definido no DNA:

Os antigos patriarcas da família afirmavam que a nossa ânsia por terras e o desejo contrário de abandonar tudo e correr mundo afora vinham do sangue que herdamos de cristãos-novos. (...) A errância e o nomadismo, o gosto pelo comércio e as viagens alimentam o nosso imaginário, o sentimento de que pertencemos a todos os recantos e a nenhum. (GL, p. 23).

Mesmo o sistema monogâmico assumia características distintas em determinados lugares e épocas. Entre os gregos, por exemplo, cujo padrão era o

ateniense, atribuía-se, por lei, três papéis à mulher: ser hetairas⁶, concubinas ou legítimas esposas. As mulheres romanas eram legalmente mais submetidas ao pai, ao marido, ao tutor, mas tinham permissão em participar da vida em sociedade, dirigindo a educação dos filhos, partilhando trabalhos e, inclusive, indo ao teatro. Os povos germanos, de acordo com Friedrich Engels, conseguiram “o maior progresso no desenvolvimento da monogamia, [pois] a nova monogamia que resultou da mistura dos povos, entre as ruínas do mundo romano, revestiu a supremacia masculina de formas mais suaves, e deu às mulheres uma posição muito mais considerada e livre, pelo menos aparentemente, do que as que ela já tivera na idade clássica.” (ENGELS, 1991, p. 74-75).

Engels, com base em teorias de Morgan, demonstra que “a família é o elemento ativo; nunca permanece estacionária, mas passa de uma forma inferior a uma forma superior, à medida que a sociedade evolui de um grau mais baixo para outro mais elevado.” (ENGELS, 1991, p. 30). Em seus estudos, classificou a família em “consaguínea”, “punaluana”, “sindiásmica” e “monogâmica”. Não cabe aqui dissecar cada um desses modelos, mas devemos notar que nas classificações anteriores à monogâmica, conforme conhecemos nos nossos dias, o gênero feminino tinha outro respaldo nas sociedades organizadas. As relações eram menos rigorosas, os casamentos eram feitos por grupos e facilmente dissolúveis por ambas as partes. Grupos inteiros de homens e grupos inteiros de mulheres se pertenciam mutuamente, o que deixava fora de questão o fator “ciúme”, tão em voga nos nossos dias. Nessas formas de família por grupos só se sabia com certeza quem eram as mães de uma criança. O conhecimento dos pais não era problema de muita valia. Na família consaguínea, por exemplo, os descendentes de um casal seriam todos irmãos e irmãs entre si e, ao mesmo tempo, maridos e mulheres uns dos outros. “A família consanguínea desapareceu. Nem mesmo os povos mais atrasados de que fala a história apresentam qualquer exemplo seguro dela.” (ENGELS, 1991, p. 39). Da família consaguínea veio a denominada família punaluana, que define com mais exatidão os graus de parentesco entre os indivíduos, excluindo-se, por exemplo, os irmãos e irmãs das relações sexuais recíprocas. À medida que a família (ainda que muito distante do formato que hoje conhecemos) se organizava, a mulher ganhava

⁶ Segundo o *Pequeno dicionário enciclopédico Koogan Larousse*, chamavam-se “hetairas” (ou “heteras”) as cortesãs na Grécia antiga. Por extensão, o termo passou a designar toda mulher dissoluta; prostituta elegante e de aparência muito distinta. (Cf. HOUAISS, 1987, p. 435).

status de célula *mater* do grupo, talvez pelas consequências da família por grupos, em que pese o papel da mãe, pelo fato de que primitivamente os seres humanos viviam em promiscuidade sexual e tal relação impedia o conhecimento da paternidade, sendo a filiação identificada apenas pela linhagem feminina. Assim, as mulheres, como únicos progenitores conhecidos, gozavam de respeito, atingindo o domínio absoluto (ginecocracia). Estas, talvez, com sua carga de trabalho e responsabilidade, tivessem muito mais autonomia em seu papel dentro dos grupos sociais do que as de hoje em dia. Entre os primeiros indígenas brasileiros

eram ainda as mulheres que plantavam o mantimento e que iam buscar a água à fonte; que preparavam a comida; que cuidavam dos meninos. (...) Sob o ponto de vista da organização agrária em que se estabilizou a colonização portuguesa no Brasil, maior foi a utilidade social e econômica da mulher que a do homem indígena. (FREYRE, 2000, p. 185-186).

Nem sempre a mulher assumiu na sociedade papel secundário, a ponto de ser tratada por “sexo frágil”, noção recente e estereotipada, influenciada tão somente pelas compleições físicas. Aliás,

uma das ideias mais absurdas que nos transmitiu a filosofia do século XVIII é a de que na origem da sociedade a mulher foi escrava do homem. Entre todos os selvagens e em todas as tribos que se encontram nas fases inferior, média e até (em parte) superior da barbárie, a mulher não só é livre como, também, muito considerada. (ENGELS, 1991, p. 50-51).

Simone de Beauvoir defende que “por mais longe que se remonte na história, sempre (as mulheres) estiveram subordinadas ao homem” (BEAUVOIR, 1980, p. 13). Essa colocação, com o emprego do advérbio “sempre”, vai de encontro à citação acima, de Engels. Talvez Simone tenha usado de força de expressão, a fim de reforçar a condição da mulher, uma vez que sua obra dialoga permanentemente com as teorias daquele filósofo alemão.

A narrativa de *Galileia* traz à tona os rigores e fragilidades da família sertaneja, mesmo a secular família Rego Castro, tocada pelo patriarcalismo e por forte influência da tradição judaico-cristã. Os primos Adonias e Ismael travam, durante a viagem, discussões sobre as origens da família, põem em xeque os valores tradicionais do sertão mítico e o decantado heroísmo do homem sertanejo, o papel das mulheres e das crianças na conjuntura do sertão nordestino dos

Inhamuns, as verdades e inverdades históricas alimentadas por um pensamento patriarcalista e, no fundo, voltado para o lucro e precavido contra a não-fragmentação do capital:

No começo uma rês era mais importante do que um filho. Se uma vaca morria, fazia falta ao rebanho. Um menino, não. Numa noite como essa, o homem subia apressado na mulher, jogava a semente dentro dela, e pronto, estava providenciada a substituição. *Nossa gente** pensava assim, tenho certeza. (GL, p. 17)

Mais uma vez, justifica-se a tese de que o casamento monogâmico foi a primeira forma de família⁷ que não se baseava em condições naturais, mas econômicas, e no triunfo da propriedade privada, questão tratada e manifestada com muita naturalidade pelos gregos. Basta lembramos a história de Abraão, o grande patriarca bíblico, antes chamado Abrão. Para obedecer a Deus, Abrão partiu com a esposa Sarai (depois tornada Sara) e seu sobrinho Ló rumo à terra de Canaã. No decorrer de dez anos, Sarai não conseguiu dar ao esposo um herdeiro. Assim, permitiu que ele se deitasse com Agar, sua escrava egípcia, que engravidou e deu a ele um varão, chamado Ismael, nome cujo significado é “Deus escuta”.

Quando foi informado de que Sara também teria um filho de quem proviriam “reis de povos”, Abraão suplicou a Deus em favor de seu primogênito: “Se Ismael tão somente vivesse diante de ti!” A resposta de Deus, depois de declarar que o futuro filho dele, Isaque, seria o herdeiro do pacto, foi: “Quanto a Ismael, eu te ouvi. Eis que vou abençoá-lo e fazê-lo fecundo, e vou multiplicá-lo muitíssimo. Ele produzirá certamente doze maiores, e eu vou fazer dele uma grande nação.” (Gên 17:16, 18-20) Ismael foi então circuncidado, aos 13 anos, junto com seu pai e os servos deste. (Gên. 17:23-27).

Quando Ismael tinha 14 anos, nasceu Isaque. Um dia Ismael foi pego ‘caçoando’ de seu meio-irmão mais novo. (Gên 21:8, 9) Não se tratava de uma inocente brincadeira de criança, mas de uma zombaria com Isaque, a respeito da condição de não-herdeiro do irmão caçula e legítimo filho. O apóstolo Paulo diz que tais eventos eram um “drama simbólico” e mostra que os maus-tratos infligidos a

⁷ Em sua origem, a palavra *família* não significa o ideal – mistura de sentimentalismo e dissensões domésticas – do filisteu de nossa época; – a princípio, entre os romanos, não se aplicava sequer ao par de cônjuges e aos seus filhos, mas somente aos escravos. *Famulus* quer dizer escravo doméstico e *família* é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem. (Cf. ENGELS, 1991, p. 91).

Isaque pelo meio-egípcio Ismael eram perseguição. A zombaria de Ismael para com Isaque resultou em serem ele e sua mãe despedidos da casa de Abraão, mas não sem provisões para a sua jornada. Abraão “tomou pão e um odre de água, e deu-o a Agar, pondo-o nos ombros dela, e o menino, e então a despediu”. (Gên 21:14)

Em cumprimento ao significado do nome Ismael, “Deus escuta”, seu clamor por ajuda forneceu-lhe a água necessária e permitiu que vivesse e se tornasse um arqueiro. Como habitante nômade do ermo de Parã, ele cumpriu a profecia que dizia a seu respeito: “Tornar-se-á uma zebra de homem. Sua mão será contra todos e a mão de todos será contra ele; e residirá diante da face de todos os seus irmãos.” (Gên 21:17-21; 16:12) Agar encontrou uma esposa egípcia para seu filho. Doze filhos foram gerados, maiores e chefes de família da prometida “grande nação” dos ismaelitas.

Assim como o personagem bíblico, o Ismael de *Galileia* também é o proscrito. Nascido de uma aventura amorosa de Natan, o primogênito de Raimundo Caetano, com uma índia da tribo Kanela, da região de Barra do Corda, Maranhão. Param por aí as coincidências, pois o Ismael da ficção foi rejeitado pelo pai e, ao contrário do livro hebreu, enfrenta muito preconceito por parte dos irmãos e primos, legítimos herdeiros:

– Seu gosto musical piorou bastante, meu irmão. Prefiro você com um maracá, fazendo pajelança.
Ismael fica calado. As referências a sua origem o irritam, embora seja impossível escondê-la. Não se envergonha do povo de Barra do Corda, por mais degradado que esteja, porém não suporta o desprezo da família cearense. Esquecem que também são mestiços de índios jucás. (GL, p. 9)

Nesse descompasso entre o Ismael bíblico e o de Ronaldo Correia de Brito, anuncia-se o processo de desagregação familiar dos sertanejos que protagonizam *Galileia*. Em um momento de globalização e reformulação dos arranjos sociais oriundos de arcaicas tradições, o diálogo com o texto bíblico é não apenas chancela por jogos paródicos, mas, antes, se revela marcado por um sentido de negação às velhas referências culturais. Nesse processo, conflitos étnicos se inserem no contexto familiar sertanejo de *Galileia*, problematizando a construção identitária.

3.2 Conflitos Étnicos como Problematização Identitária

Depois de José de Alencar, poucas vezes a miscigenação da raça sertaneja com elementos étnicos indígenas foi tratada em uma obra de ficção brasileira. Essa alusão instiga, inclusive, a velha discussão sobre até que ponto, no Nordeste (e mais especificamente, no Ceará), a presença de elementos étnicos indígenas foi mínima para sua formação racial. Por meio de Adonias, Ronaldo Correia de Brito infere que “mouros e judeus mesclados na Ibéria continuaram se misturando com outras raças de gente, gerando a estirpe sertaneja.” (GL, p. 225). Se levarmos a cabo a afirmação do narrador-personagem, não poderemos deixar de lembrar Darcy Ribeiro, quando afirma que “a cabeça chata enterrada nos ombros” é fruto da mistura dos vaqueiros sertanejos com os índios. E acrescenta: “É inevitável admitir que, roubando mulheres ou acolhendo índios nos criatórios, o fenótipo típico dos povos indígenas originais daqueles sertões se imprimiu na vaquejada e nos nordestinos em geral.” (RIBEIRO, 1995, p. 344).

Mesmo Maria Raquel, a avó-matriarca, esposa de Raimundo Caetano, é descendente de índios. Daí a alegativa de Ismael, no trecho acima, sobre aquela etnia. Adonias, ao descobrir uma velha fotografia de família, percebe

Raquel sentada numa cadeira, os joelhos dobrados para trás, os pés descalços apoiados nas pontas dos dedos. É tão linda a visão que meus olhos demoram a enxergar o avô logo atrás, vestindo um paletó claro, o pomo-de-adão sobressaindo no pescoço. O bigode fino, o riso de quem posa para foto. Por que a avó escondeu o retrato? Por que fez questão de aparecer de pés descalços, como as suas antepassadas jucás? O retrato impressiona por esse detalhe acintoso, como se os pés descalços rissem das pessoas que olham para eles. Nunca entendi o motivo de Maria Raquel ter escondido aquele instantâneo de felicidade apenas dela e de mais ninguém. (GL, p. 214-215)

Observe-se o contraste entre a figura do avô, “pronto” para a pose do retrato, momento raro e solene nos sertões de antigamente, vestindo roupa de gala, o bigode feito, o riso calculado. Compare-se com o despojamento da avó, numa espécie de provocação ao mundo dito civilizado, “o riso aberto”, a postura descompromissada e já, possivelmente, desafiadora, como se a reafirmar a liberdade e simplicidade do seu povo, a simbologia da comunidade onde fora criada.

O não-lugar da etnia indígena é tratado com realismo, denunciando-se as condições desfavoráveis dos povos primitivos no mundo globalizado. Natan, comerciante de peles, em uma de suas muitas andanças pelos estados do Ceará, Piauí, Maranhão e até Goiás, conhece Maria Rodrigues, “índia kanela de Barra do Corda, sem maiores predicados que servir de garçonne num boteco suspeito e prestar favores aos homens.” (GL, p. 94)

A herança do colonizador ainda permeia o mundo patriarcal, machista, e agora globalizado, em que o mais poderoso não se constrange em usurpar os meios, degradar o ambiente, sujeitar os homens e prostituir as mulheres:

De tanto ouvir as histórias dos portugueses que deitaram com índias jucás dos Inhamuns, nosso tio desejou o embalo de uma rede kanela. Acostumado a possuir as mulheres em que botava os olhos, Maria Rodrigues, a quem ele nunca perguntou o nome de tribo, foi caça fácil. Nos anos em que manteve o comércio em Barra do Corda, tio Natan usou os serviços da índia e de seus parentes degradados pelo álcool. Comprava peles de onça, porcos-espinhos, gatos-do-mato, todos proibidos de caça, sob a vista do serviço de proteção aos índios e aos animais.” (GL, p. 94)

Essa miscigenação também se manifesta na presença do estrangeiro, tese reforçada com a chegada de Marina Carelli Rossi, paulista, descendente de italianos. Marina é formada em Sociologia pela USP e, influenciada por um brasilianista americano que conhecera na Universidade de Berkeley, Califórnia, escolhe para tema de sua tese de doutorado a presença da família Rego Castro no sertão dos Inhamuns. Apaixona-se por Natan, um dos filhos do patriarca Raimundo Caetano. Natan teria sugerido que ela “experimentasse um dos homens da família. Dessa maneira teria mais conhecimentos para escrever sua tese.” (GL, p. 117). Mas o questionamento da mistura de sangue e da moral se acirra quando o autor deixa para o leitor lacunas, como no nascimento do segundo filho de Natan e Marina: “Nasceu Elias. Antes que a criança completasse um ano, Natan engravidou a mulher novamente. O segundo filho do casal nasceu em São Paulo, longe da Galileia e da perentela Rego Castro. Tio Salomão olhava o menino branco e louro de um jeito estranho.” (GL, p. 118)

Entre Raimundo Caetano e Ismael há um sentimento subjacente que parece estabelecer uma afinidade duradoura, e Adonias consegue ler essas entrelinhas. Quanto ao resto da família, mesmo depois do tempo e da distância os

sentimentos não mudam. Davi continua sendo o preferido da família e Ismael, o rejeitado. “Todos amam Davi. Resta Ismael, no limiar da porta. Apenas o avô se mostra ansioso por abraçá-lo.” (GL, p. 92). Adonias, o médico da família, assiste o avô, mas sua grande preocupação é auscultar cada familiar, avaliar afetos, sondar as atitudes, e vai compondo, enfim, o diagnóstico dos personagens sob o parâmetro do presente e do passado. Observa que “o avô e Ismael choram abraçados e as pessoas em volta trocam olhares incompreensíveis.” (GL, p. 92). Percebe que Natan não dirige nem olhar nem palavra para Ismael, o filho bastardo. “Natan, que não suportava ver-se repetido de maneira tão fiel, passou a odiar o filho e a persegui-lo todos os dias em que habitou a Galileia.” (GL, p. 95). No entanto, constata que Ismael é o único que tem planos para a fazenda Galileia e tranquiliza o avô quanto ao futuro: “Ele foi rejeitado, mas aceita ficar.” (GL, p. 221). Mentalmente, alude ao texto sagrado, desfiando um discurso cheio de ironia e ceticismo: “Vá, Ismael, nos guie! Santificado seja o seu nome. Um anjo do Senhor virá em teu socorro. O filho da escrava não será desamparada, uma fonte jorrará no deserto. Do proscrito também nascerá uma grande nação”. (GL, p. 42).

Não comungando aqui da teoria bartheseana em torno de uma suposta “morte do autor”, inscrevemos o romance *Galileia* no que se costuma denominar “memórias inventadas”. O próprio declarou essa intenção, em entrevista a Rogério Pereira, embora tenha sido cuidadoso em ressaltar que em obra de ficção não se deve misturar narrador e autor:

Escrever um romance com um narrador na primeira pessoa remete imediatamente ao autor. Mas apesar de algumas aproximações, eu não sou Adonias. Busquei distanciar-me o máximo possível dele, não contaminá-lo de minha subjetividade, o que tornou a escrita de *Galileia* mais árdua.

Por mais fictício que sejam os personagens, o espaço, as circunstâncias, prevalece um escopo da memória que se deixa transparecer nos depoimentos do autor. Como este, Adonias também é médico e escritor, gosta de *Radiohed*, nasceu em Arneirós, lia a Bíblia, quando criança, um volume corroído por traças. Perceba-se, no trecho da entrevista (a Bia Corrêa do Lago), citada na introdução, que o próprio autor se declara descendente de índios, assim como o faz Adonias.

No plano da intertextualidade, *Galileia* dialoga constantemente com o Velho Testamento. De fato, são muitos os diálogos com a Bíblia, que o autor conduz

com consciência e precisão, formando um paralelo de semelhanças e contradições: Salomão é o sábio, Ismael é o proscrito, Tobias é o filho pródigo, Raquel se assemelha a Sarai, Raimundo Caetano reproduz Abraão, Tereza repete Agar. No momento em que se afasta da Galileia, Adonias não olha para trás, como fez Ló ao abandonar Sodoma.

3.2.1 O Negro

Na esteira da discussão de fenômenos atinentes à etnologia, o autor traz à tona o questionamento sobre as origens híbridas de Portugal – “povo indefinido entre a Europa e África” (FREYRE, 2000, p. 80). Parece, inclusive, reafirmar a teoria de Gilberto Freyre ao apresentar a miscigenação como um fenômeno anterior à nação brasileira, presente já nos nossos colonizadores:

– Temos o sangue mesclado desde a Península Ibérica. Orgulho-me disso, mas os portugueses teimam em esconder a mistura. Eles não se envergonham de terem sido comerciantes de escravos, mas tentam apagar os sinais da presença negra em Lisboa. Do lado de cá, deitavam e rolavam com as negras, sem qualquer pudor. Na terrinha, Deus nos acuda que é promiscuidade! Herdamos a falsa moral deles também. (GL, p. 114-115).

Ou:

Você sabe que os portugueses fizeram questão de apagar a escravidão de sua história. Estou falando de presença de escravos em solo português, coisa de que se envergonham, não sei por quê. Eles, que mal disfarçam um complexo de inferioridade em relação ao resto da Europa, e se esforçam pra fazer parte da união Europeia, temem essa presença negra, como se ela pudesse revelar a impureza do sangue nacional. (GL, p. 137).

Freyre defende que entre os povos que investiram em terras brasileiras nenhum teria mais predisposição para se aclimatar aos trópicos do que o português, por predisposição para a colonização híbrida e escravocrata, explicada essencialmente pelo passado étnico de povo indefinido entre a Europa e a África, o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana, numa bicontinentalidade, num bambo equilíbrio de antagonismos. (Cf. FREYRE, 2000, p. 80-81). Essa teoria vai ao encontro do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda.

O autor de *Raízes do Brasil* afirma que o português aproxima-se das nações de estirpe latina, e mais do que delas, dos muçulmanos da África, na total, ou quase total ausência do orgulho de raça, “o que explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços.” (HOLANDA, 1993, p 22). E reforça essa tese étnica com a seguinte declaração: “Neste caso o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole.” (HOLANDA, 1993, p. 22)

Ao contrário, e até ironicamente, os países africanos, ex-colônias portuguesas (Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe) ainda se ressentem do peso da influência do colonizador, sempre retomada nos discursos intelectuais. Sobre essa questão, Moema Parente Augel declara que

Em nossos países descolonizados, a memória coletiva e a identidade nacional estão enredadas no trauma colonial. A ocupação das terras africanas pelos poderes colonialistas desmantelou as estruturas sociais existentes, embaralhou os sistemas de referência, aniquilou as bases culturais do continente africano, além de ter provocado imensas perdas de vidas e de valores materiais. (AUGEL, 2007, p. 21).

O mesmo acontece em Mia Couto, que costuma apresentar-se como “escritor africano, branco e de língua portuguesa”. Ele não hesita em declarar: “A literatura está do lado da modernidade. E nós perdemos ‘identidade’ se atravessarmos a fronteira tradicional: é isso que dizem os preconceitos de caçadores da virgindade étnica e racial”. (COUTO, 2005, p. 60).

O escritor islâmico Salman Rushdie também compartilha desse sincretismo cultural. Perseguido, depois da publicação do livro *Os versos satânicos*, reafirmou suas intenções dizendo que a obra “celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, músicas.” (RUSHDIE, 1991, p. 394). Declara ainda que “o livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo do Puro.” (RUSHDIE, 1991, p. 394).

Freyre reforça ainda a tese da presença do sangue negro no sertão brasileiro, em concordância com a afirmativa do antropólogo Roquette-Pinto, por ele

citado, de que tanto nas chapadas do Nordeste como nos seringais, há *cafuzos* ou *caborés*, representantes de uma parte de sangue africano. Nessa perspectiva, Freyre advoga que “a suposta imunidade absoluta do sertanejo do sangue ou da influência africana não resiste a exame demorado.” (FREYRE, 2000, p 118).

Darcy Ribeiro parece comungar dessa tese de miscigenação, em que pese o gene do negro africano e do índio como elementos diferenciadores da raça que se formou: “O que tenham os brasileiros de singular em relação aos portugueses decorre das qualidades diferenciadoras oriundas de suas matrizes indígenas e africanas.” (RIBEIRO, 1995, p. 20).

3.2.2 A Herança Judia

O texto de Ronaldo Correia de Brito dialoga constantemente com o Velho Testamento, desde o título *Galileia*, denominação da fazenda de origem – distante quinze quilômetros de Arneirós⁸, município cearense – até os nomes dos personagens – descendentes de Raimundo Caetano⁹ – Adonias, Ismael, Davi, Salomão, Raquel, Elias, Natan, Josafá, Tobias, Esaú, Jacó. Note-se que, ao desapontar-se com a atitude antissemita do padre católico, Raimundo Caetano

cismou em batizar os filhos e netos com nomes da tradição judaica e aprendeu a ler sozinho numa História Sagrada, tornando-se um leitor compulsivo das Escrituras, um fundamentalista da palavra lahweh, num tempo em que as igrejas evangélicas eram minoria, e ele próprio se declarava um católico apostólico romano. (GL, p. 29).

Mas uma aura de ironia, por parte do autor, e de desforra por parte do personagem Raimundo Caetano, elucida a escolha dos nomes. Não foi por convicção nem intenção de pertencimento a troncos judeus, mas por vingança

⁸ Nesta dissertação, optamos pela grafia Arneirós, conforme os registros do próprio autor de *Galileia*. No entanto, há variação na grafia do topônimo. Na enciclopédia virtual Wikipedia consta a seguinte informação: “Corruptela de arenariola do Português da época medieval e significa terreno estéril ou arenoso. Arneiroz é o nome de antiga freguesia de Portugal, no Conselho de Lamego, distrito de Viseu, Províncias de Trás-os-Montes e Alto Douro. Sua denominação original desde sua criação é Arneiroz e não teve nenhuma alteração.” (Cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Arneiroz>).

⁹ Apenas o capítulo intitulado “Daniel” não alude a um personagem homônimo do livro, mas menciona a figura do Velho Testamento por afinidade de contextos narrativos.

contra o então padre da matriz de Arneirós, estrangeiro e antissemita. Este se negou a realizar o desejo dos pais de Raimundo Caetano, que queriam batizar o filho varão com o nome do grande patriarca Abraão,

desejando que ele povoasse a Galileia, já que eles mesmos só conseguiram um herdeiro, depois de anos de tentativas infrutíferas e gastos em promessas com os santos. (...) Mal sabiam que Abraão não fora nenhum exemplo de reprodução, deixando apenas dois filhos, Isaac e Ismael, um eleito e outro proscrito. (GL, p. 29).

Raimundo Caetano, ofendido em sua honra no momento de seu batismo, com apenas sete dias de nascido, interessou-se pelo caso, especulou os motivos e resolveu ir à desforra: batizou todos os filhos e todos os netos com nomes da tradição judaica. “Abraão não ser nome cristão! Com este nome não batizo!”, teria dito o enfezado padre, aos gritos. Na verdade, Raimundo Caetano, assim como seus pais, não fazia distinção entre cristãos e judeus. Na verdade, preocupado mais com a subsistência do que com a devoção,

praticou um catolicismo pagão, misturando o louvor aos santos com credices e superstições. Sempre rezou um terço ao acordar, mas também oferecia fumo à Caipora, quando caçava. Protegia a casa dos maus-olhados atirando sal grosso nos seus quatro cantos. Os umbigos dos nove filhos legítimos foram enterrados na porteira do curral, para que nenhum abandonasse a terra. (GL, p. 23).

Observa-se, portanto, que a única preocupação de Raimundo Caetano era dar continuidade à descendência dos Rego Castro e assegurar que tudo o que construísse se perpetuaria por muitas gerações. Neste ínterim, podemos voltar ao ponto inicial da discussão e frisar o componente fundamental dos casamentos monogâmicos e da constituição do núcleo familiar burguês, em que pese a compleição econômica mais do que a natural.

3.3 As Fabulações

Em concordância com a decantada teoria da vinda de cristãos novos ao interior do Nordeste, a família Rego Castro creditava ao português Francisco Álvares

de Castro o título de seu fundador. O patriarca-mor teria nascido em Bragança, “cidade famosa como um dos principais centros de criptojudáismo português, até começarem as perseguições e julgamentos nos autos-de-fé do sagrado Tribunal da Inquisição.¹⁰” (GL, p. 24-25). Tio Salomão, espécie de sábio da família Rego Castro, homem dedicado aos estudos de genealogias e tradições das famílias sertanejas, descobriu que a história narrada pelo imaginário popular “nada mais era do que a história real de um ilustre personagem da comunidade judaica de Amsterdã: Baltazar Álvares de Castro, que mudou o nome para Isaac Oróbio de Castro” (GL, p. 26) e nunca pusera os pés no Brasil. Nesse ponto, percebemos que o autor de *Galileia* assinala a ânsia ou necessidade de afirmação das raízes familiares sólidas, mesmo que para tanto se lance mão de fabulações e engendramentos. “Os antigos patriarcas da família afirmavam que a nossa ânsia por terras e o desejo contrário de abandonar tudo e correr mundo afora vinham do sangue que herdamos de cristãos-novos.” (GL, p. 23) Se o Brasil é uma nação jovem, cuja raça é miscigenada por índios, judeus, europeus, mouros, ciganos, a imaginação trabalha para criar alicerces inabaláveis que resistam ao prosaísmo, por que não dizer mediocridade, das histórias familiares e suas genealogias.

Sempre fomos uma família de mentirosos e fabuladores. Como os arqueólogos que emprestam a imaginação para recompor uma ânfora etrusca a partir de cinco cacos de cerâmica, nos apropriamos dos bens de cultura ao nosso alcance, enxertamos aventuras na vida insignificante dos antepassados, na louca esperança de nos engrandecermos. Que mal havia nisso?

¹⁰ A tese da presença de cristãos novos no Nordeste brasileiro e da histórica importância da cidade de Bragança para os marranos é tratada, por exemplo, pelo filósofo Edgar Morin: “Resíduos de práticas (recusa de comer carne de porco, limpar tudo e acender uma vela na sexta-feira, cobrir os espelhos quando morre alguém) persistem em algumas famílias e, ainda hoje em dia, católicos portugueses e espanhóis, ignorando suas origens, continuam a observar alguns desses usos sem atinar com seu sentido. Algumas ilhas de consciência judaica permaneceram nas regiões de Trás-os-Montes e de Bragança, em Portugal. Foi lá que se descobriu, por acaso, em 1925, o vilarejo de Belmonte, onde uma parte da população se dizia judia e uma velha senhora fazia as vezes de rabino, recitando em português o *Shema Israel*. Em seguida à publicidade feita sobre essa descoberta, certo número de portugueses se reconheceu como de ascendência judaica e alguns se rejudaizaram. No Brasil, no fim do século XX, os habitantes do sertão tomaram consciência de sua origem e um congresso marrano foi organizado em Recife, em 1997. (Cf. MORIN, 2007). Luís Soler também vislumbra (mas a nosso ver deveria afirmar, por conta dos inúmeros trabalhos já publicados consolidando essa tese) afinidades entre sertanejos e judeus e acrescenta ainda a influência árabe no sertão brasileiro: “Não tem sido avaliado (e uma pesquisa neste sentido seria interessante) o quanto pode ter de semita o sertanejo. Não somente pelo que ele teria de árabe, como também pelo que poderia ter de judeu – o outro tronco da mesma raça – e concretamente de serfadita (ou sefardim), a comunidade judia expulsada da Espanha na hora exata do descobrimento da América. Traços judeus na racialidade das populações sertanejas são um pressentimento nosso de longa data, motivado pela observação de características etnográficas, de temperamentos e de hábitos.” (SOLER, 1995, p. 80-81).

– A história não se faz dessa maneira – insistia Tio Salomão.
 – Mas não somos historiadores, e sim fabuladores – rebatíamos. – a guerra de Tróia teve menos importância para os gregos do que para Homero, um poeta. Não despreze os que enaltecem nosso avô Francisco de Castro com a sabedoria de Isaac Oróbio. Pense em quanto lucrarmos com essa mentira. Onde não existe esplendor, inventa-se. (GL, p. 27).

Assim como ocorre com as nações, é perfeitamente compreensível que os grupos familiares também pleiteiem identidades que justifiquem tradições. Stuart Hall defende que

As culturas nacionais, ao produzir sentido sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 2011, p. 51).

Os agrupamentos humanos criam símbolos e cultuam representações que os diferenciem e particularizem e que fortaleçam sua imagem diante dos “outros”. A percepção que temos de nós mesmos está intimamente ligada aos sentidos que damos às nossas insígnias, o que justifica a criação de brasões e genealogias. Essas identidades aparecem mesmo que seja necessário recorrer ao artifício de criar, como afirma Hall, um “*mito fundacional*”: uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’.” (HALL, 2011, p. 55).

A memória individual pune constantemente o personagem-narrador, que presente no retorno à Galileia o reacender de memórias mal explicadas, cenas e personagens que voltam feito fantasmas e assombram a história da família: “Revejo a cena antiga, Davi correndo, a camisa branca manchada de sangue, o avô Raimundo Caetano numa janela, indiferente como se assistisse a um telejornal, tio Salomão no interior da casa, tio Natan atravessando a porta”. (GL, p. 10).

Inúmeras vezes Adonias se flagra num jogo de atração e retração, sabendo-se em terreno movediço e passível de certa culpa ancestral: “Sinto fascínio e repulsa por esse mundo sertanejo. Acho que o traio quando faço novas escolhas. Para o avô Raimundo Caetano somos um bando de fracos, fugimos em busca da cidade como as aves de arribação voam para a África”. (GL, p. 16).

Para expiar a culpa, o mal-estar, encontra-se cioso da salvação, que pode vir pelo celular, na voz da esposa, seu elo de segurança com o mundo civilizado, cujas bases estão bem fincadas no Recife:

Se Joana estivesse comigo, seria mais fácil controlar a angústia. Eu falaria dos meus receios, ou de coisas aparentemente sem significado, para refazer os laços com o mundo. (...) Ligo o telefone celular, mas está fora de área de cobertura. (GL, p. 11-12).

A viagem psicológica dura a eternidade dos séculos, mas com a rapidez dos *flashbacks*, com movimentos de idas e vindas, enfrentamento entre o passado (representado pela memória) e a estrada de asfalto, do presente, que os leva rumo ao futuro previsível, prenunciador de novas tragédias, de acertos de contas e revelações que traumatizam:

O celular entrou em área, posso falar com Joana, ouvir as vozes dos meninos, decompor esta cabine de camioneta em que viajo com estranhos que já foram meus amigos, primos de sangue. Sangue? Melhor não lembrar. (GL, p. 20).

O contato com a esposa, com o universo refeito, outra família, outra cidade, outra paisagem, resgatam Adonias e o amparam. Seu problema é um passado, um conjunto de memórias que não dão trégua. O carro em velocidade, o escuro da noite, o panorama que promete se descortinar em poucas horas o aterrorizam. Nesse caso, a tecnologia é bem-vinda, o aparelho celular é seu elo entre a alucinação e a lucidez.

3.4 A Sagrada Família: Emancipação Feminina e Patriarcalismo em Ruínas

Ao longo do romance, observam-se seguidos indicadores de uma desmontagem da tradicional organização social do sertão. Nesse processo, Ronaldo Correia de Brito insiste em demonstrar que patriarcalismo não resistiu aos novos tempos e entrou em franca decadência.

Adonias não se exime de reafirmar a decadência premente do sistema antigo e manifesta ressentimento.

Reluto em voltar a Arneirós, temendo o encontro com minha família. Sua história escrita em três séculos de isolamento guardou-se em baús que não arejam nunca, por mais que debandemos em busca de outros mundos civilizados. (GL, p. 9).

Os irmãos dele não aceitam a empreitada de volta à fazenda Galileia para o aniversário do avô, e a própria mãe não cumpriu a “obrigação” de visitar o pai: “Relutei em vir para a festa. Nenhum dos meus irmãos aceitou fazer a viagem comigo, nem minha mãe, que há anos não encontra o pai e lhe devia essa obrigação de filha.” (GL, p. 11).

Apenas quando já estão na estrada é que ficam sabendo que a pretensa festa de aniversário poderá se transformar em funeral. O avô Raimundo Caetano adoece e corre risco de morte. Mesmo assim, Adonias mostra arrependimento de voltar àquele terreno arenoso das recordações. Sente atração pelo sertão das origens, mas o rejeita até as últimas instâncias. Voltar à fazenda é um sacrifício injustificável de rever o cenário e os personagens de um passado que não traz bons sentimentos:

- Nós vamos mesmo para um aniversário?
- Vamos, Ismael. Um aniversário que virou funeral.
- Acho que estamos adiando a chegada.
- Talvez.
- Então, vamos voltar!
- Só desejo isso! Mas não posso.
- Brincadeira! Eu sei que não podemos. O avô não merece tanta ingratidão.
- E nós não merecemos a angústia de rever a Galileia. (GL, p. 43)

A doença do patriarca da família, portanto, simboliza o fim de toda uma era, de toda uma estrutura social de base machista, a qual, em franca desestruturação, possibilita o advento de grandes transformações nos modelos de estruturação familiar. Algo emblemático disso é o fim do matrimônio de Raimundo Caetano e Maria Raquel, o qual não resistiu a sucessivas traições. A legítima esposa estava grávida do nono filho do casal, Benjamin, quando Tereza Araújo, criada da casa, uma negra acolhida desde os nove anos, apareceu com tonturas e enjoos. A moça nunca possuía namorado. “Raimundo Caetano procurou um bode expiatório para o crime, um vaqueiro de suas terras, que desapareceu logo em seguida ao casamento forçado.” (GL, p. 61). Maria Raquel, durante a gravidez sofreu um prurido na pele e Raimundo Caetano nunca mais a procurou na cama. Tereza

Araújo apareceu novamente grávida. Benjamin, o caçula, morreu quando vítima de um erro médico aos sete anos. A todas essas circunstâncias dificilmente resiste qualquer teoria do amor romântico. Maria Raquel desenvolveu tamanha rejeição pelo marido a ponto de não acudi-lo no momento de um ataque:

Raimundo sentiu uma fígada nas costas, na altura dos rins, e precisou sustentar-se para não tombar o corpo grande e pesado. Gritou por Tereza Araújo. A Maria Raquel não pedia socorro nunca nem que ela estivesse a um passo de distância. (...) O caso era grave, um aneurisma de aorta abdominal. A operação teria êxito, não fosse um acidente cirúrgico, uma lesão que deixou Raimundo Caetano sem andar. Nos meses em que permaneceu em Fortaleza, uma procissão de amigos e parentes não parou de visitá-lo. Maria Raquel nunca apareceu. (GL, p. 65)

Depois desses acontecimentos, quando restavam em casa apenas o casal e os dois filhos adotados, Esaú e Jacó, a fazenda Galileia entrou em decadência, eles não viviam mais de plantios e rebanhos, passando a viver da fabricação de redes de dormir, com mulheres empregadas na manufatura de punhos, cordões, varandas e bordados. Os cônjuges dividiram-se economicamente. O que aparentava sociedade era na verdade uma grande rivalidade, com divisão de clientes e lucros. “Todo o reino dividido contra si mesmo é devastado, e toda a cidade, ou casa, dividida contra si mesma não subsistirá”, rezam as escrituras (MATEUS, 12:25).

O autor denuncia, em várias circunstâncias, a representação da mulher oprimida dentro do sistema patriarcal do sertão nordestino. Ao mesmo tempo, termina por revelar o poder de transformação como consequência e reação da força imputada. Se a esposa sentiu-se humilhada com a traição, a serva Tereza Raquel, grávida do homem que chamava de padrinho, também se sentiu visceralmente ofendida quando ele livrou-se do indesejado. Como indenização para sua dor incurável, exigiu que ele assumisse de público a sociedade com ela no negócio de redes. “Na balança de poderes da família, num prato, pesava Maria Raquel sozinha; no outro, Tereza Araújo e Raimundo Caetano.” (GL, p. 62)

De fato, a condição da mulher na história do capitalismo tem sido tratada sob a dicotomia deveres femininos/direitos masculinos. O lar, território feminino por natureza, *versus* a rua, área de domínio masculino. “Ora, sendo a mulher sempre excluída da atividade econômica, o casamento aparece como única condição de

assegurar-lhe uma posição social e material estáveis.” (CUNHA, 1989, p. 21). Em *Galileia*, a representação da família tradicional nordestina é testemunho da histórica realidade de opressão. Mesmo rejeitando o modelo, todas vivem em função dos caprichos de Raimundo Caetano. Mesmo aparecendo pouco na narrativa propriamente dita, percebe-se a ubiquidade de sua presença na consciência coletiva dos familiares, que se sentem presos ao sistema mantido durante anos e, ao mesmo tempo, um desejo secreto de que tudo tenha fim, que chegue à derrocada final. Os três primos empreendem a sofrível viagem de volta, porém com a certeza de que não ficarão, pois não se sentem seguros. Alguns filhos preferem não comparecer à festa e aniversário, que termina se transformando em funeral. Mas caberá a um varão, Tobias, a representação do rompimento total, quando decide ir embora aos 17 anos, abandonando a fazenda e a família. Ao retornar, muitos anos depois, como se a sondar o que ainda lhe resta, não consegue se demorar mais do que três dias e decide partir novamente, desta vez para sempre:

Compreendeu que seu tempo na Galileia esgotara, e que sua vida aguardava por ele noutro lugar. Os avós também compreenderam isso, e não pediram que ficasse. Tobias já não era Tobias, e se foi. Antes, exigiu que nunca mais o procurassem, considerando-o morto”. (GL, p. 65).

O tratamento com as filhas também deixa impressa a marca do rigor, evidenciando-se o domínio da figura paterna. Seria o macho, sentindo-se responsável pelos destinos das mulheres, mesmo quando adultas e em fase de independência e constituição de suas próprias famílias. Das quatro filhas,

três não foram além da capital, Fortaleza, Enquanto tinha saúde, Raimundo fazia visitas regulares a elas, sob o pretexto de consultas médicas. Na verdade vigiava as pobres mulheres: uma viúva cujo marido enforcara-se após um fracasso financeiro; uma divorciada que não fora capaz de administrar as traições do esposo; e uma solteirona que nunca conseguira desfazer a paixão pelo pai, nem compor outra imagem de homem no seu fechado coração de Electra. Minha mãe escapou dessa pegajosa, casou-se e foi morar no Recife, distante de Arneirós e dos parentes. (GL, p. 55-56).

Essa influência do dominador condiciona de tal forma, que as atitudes variam de acordo com o caráter de cada um, podendo causar rejeição e isolamento, como ocorreu com Ester, mãe de Adonias, que se refugiou em Recife e não veio ao aniversário do pai; ou espelhamento, como no caso da filha que não consegue se

desvencilhar do modelo paterno e tocar a própria vida, aproximando-se da figura de outro homem, como seria natural.

Maria Raquel simboliza também o modelo da não-rendição ao mundo organizado pelo *modus vivendi* masculino, notando-se certo pessimismo e desilusão com certos episódios, entre eles a morte do caçula Benjamin, tratada pelo marido, enquanto havia esperança, primeiramente com aflição, depois com total indiferença, quando a morte se consumara. “Raquel não gozava de prestígio junto aos filhos. Nunca os mimara. Gastou suas reservas de amor na morte do filho Benjamim.” (GL, p. 65).

Para Engels, o adultério é o “resultado final de três mil anos de monogamia.” (GL, p. 73). Um dos estereótipos do modelo familiar burguês é o da natureza monogâmica da mulher, o que corresponde à fidelidade eterna ao marido. Este, por sua vez, nasce com predisposição para o amor múltiplo. A mulher adúltera seria passível de diversas formas de penalidade, desde a discriminação da sociedade aos castigos físicos, e, não raro, a punição com a morte. Em *Galileia*, há o caso emblemático de João Domísio Justino, tio de Adonias. Casado com Donana por imposição da família, sobrevivia de tocar gados para o Recife. Numa das viagens, apaixonou-se por uma moça e mentiu ser solteiro. Acertou o casamento. Para desimpedir-se, resolveu assassinar a esposa. Jurou para os cunhados que Donana o traía. Os irmãos dela exigiram provas contundentes; caso contrário se vingariam. Domísio pediu asilo na casa do irmão padre, Anacleto Justino.

Os cunhados vieram atrás dele, o punhal ensanguentado na mão direita do mais velho. Queriam arrastá-lo do quarto onde se escondia. Anacleto Justino, o padre, suplicou que respeitassem as leis da hospitalidade. Prometeu que mandaria o irmão embora, E, aí, fizessem o que era de direito, em qualquer descampado, encosta ou serra, mas dentro da casa, não. Casa é refúgio, útero materno. Nela tudo se oculta.

– Ainda que seja um assassino, o hóspede é sagrado debaixo do meu teto – falou.

Domísio Justino nunca mais foi visto, fora ou dentro da Casa-Grande do Umbuzeiro. (GL, p. 54-55)

O que se pode concluir desse episódio é que o marido, supostamente traído, seria eximido do crime. O assassinato estaria justificado pela infidelidade dela, pois o marido jurou que “encontrara rastros de alpargatas e chinelos na areia do riacho onde ela costumava se banhar. Marcas pequenas, de pés femininos, e

marcas grandes e profundas, denunciando pertencerem a homem.” (GL, p. 54). Os próprios irmãos da vítima, representantes da classe contrafeita pela possível “desonra”, se resignariam, caso o adultério fosse comprovado. Apenas “pediram que arranjasse outras provas. Se a irmã fosse culpada, fizesse a justiça de direito.” (GL, p. 54).

Tratando do tema, Della Cunha denuncia que mesmo “no Brasil de hoje os crimes passionais ainda recebem explicações seculares, isto é, de um marido que lava com sangue a sua honra – como se a honra de um homem estivesse contida entre as pernas de uma mulher”. (CUNHA, 1989, p. 83)

Dialogando mais uma vez com o contexto bíblico, Ronaldo Correia de Brito engendra a história de Júlia. Daniel, um adolescente, prova a inocência de Susana, acusada de adultério por dois velhos juizes que tentaram assediá-la, escorados na severa lei de Israel. Se ela se entregasse, eles nada diriam contra ela; se houvesse recusa, delatariam-na como adultério. Susana grita que é melhor ser inocente aos olhos de Deus do que aos olhos dos homens. Sabiamente julgada por Daniel, que recebera inspiração divina, consegue provar sua inocência diante dos olhos dos familiares.

Júlia também fora acusada de trair o marido, e por conta de um falso testemunho perdera a guarda de suas duas filhas. O pai arrancou as meninas dos braços da mãe, e ela nunca mais as viu. Depois disso, vaga pelas casas contando histórias, dá recados, benze os doentes, encomenda os mortos e ajuda a morrer os que passaram do tempo, como o avô Raimundo Caetano. (GL, p. 124-125).

Ao contrário da personagem do Velho Testamento, Júlia pagou com a insanidade o falso adultério, depois de sofrer os preconceitos da sociedade machista. Neste ponto, podemos recorrer a Della Cunha e revelar os dois estereótipos por ele catalogados, sobre a idealização da imagem feminina, uma constante nas sociedades patriarcais. O primeiro, o estereótipo da mulher como ser imaculado, puro, monogâmico, como já comentamos; o segundo, a imagem da mulher feiticeira, dotada de poderes mágicos, de encantos especiais, da mesma maneira como se processou na Idade Média, tendo levado muitas delas à fogueira. “Júlia sacudia ramos de ervas e dançava em volta do enfermo. (...) Valia-se de cantos e rezas para despachar o doente.” (GL, p. 122) Além disso, Júlia contava histórias, era uma espécie de Sherazade sertaneja. “Quando dormíamos inquietos,

desvendava a sorte das pessoas adultas no baralho e nas linhas das mãos.” (GL, p. 122).

Vemos esses clichês como maneiras sutis de controle e reducionismo, quando o mais resulta em menos. A rotulagem confere ao ser humano a limitação do previsível, pois toda tentativa de explicação ou delimitação apenas aponta para um ponto de vista. Essa cristalização beneficia o dominante, hierarquizando os poderes, fechando em caracteres predefinidos a personalidade da parte submetida. As mulheres com poderes geralmente eram as mestiças, as mulheres de cor. As mulheres brancas, de “boa linhagem”, eram por outro lado enquadradas no modelo supremo da dona de casa, mãe-de-família superprotetora e pouco afeita à exaltação sexual. Era comum o sofisma: “‘Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar’, ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata.” (FREYRE, 2000, p. 85). Essa hierarquização reina no inconsciente coletivo e facilita a manipulação de valores, introjetando padrões de comportamento e forjando papéis sociais que facilmente se cristalizarão. A Igreja contribuirá substancialmente com esse sistema introduzindo na comunidade familiar a figura do padre confessor. Este conhecerá os segredos de calçada e alcova e atuará como moderador das relações, estabilizador dos papéis e mantenedor da ordem vigente.

4 O SERTÃO DESENCOURAÇADO DE RONALDO CORREIA DE BRITO

4.1 Tradição x Tradução

Os conceitos tradicionais, produtos da moral judaico-cristã que naturalmente campeou as terras da Galileia, sofrem arrefecimento considerável junto à nova geração dos Rego Castro. Adonias, Ismael e Davi, que seriam representantes da linhagem nova, não demonstram compromisso com as realidades pertinentes à fazenda Galileia. Tendo ido embora muito cedo, experimentam um hibridismo cultural que os dispersará entre as influências da arcaica ordem social sertaneja e as novidades do mundo globalizado. Por um motivo ou outro, exilaram-se em solos distintos: Adonias foi embora para o Recife, Davi para São Paulo, com muitas incursões pela Europa e Estados Unidos, e Ismael refugiou-se na Noruega. Para o avô, os netos não passavam de um bando de fracos, fugindo como as aves de arribação voam para a África. Já Salomão, o tio sábio, sempre envolto nos fundamentos dos estudos étnicos, insistia que a mobilidade, a errância e o nomadismo dos homens da família eram peculiaridade adquirida dos primeiros descendentes. O autor põe em pauta a teoria simplificada de que existem duas categorias de homens: os viajantes e os sedentários.

Os primeiros percorrem terras distantes e relatam as histórias de outras gentes, quando voltam ao lugar de origem. Os segundos, artesãos, pastores e agricultores ouvem as histórias dos viajantes e, enquanto trabalham, pensam nelas. De noite, sonham com as terras que nunca conhecerão, porque não se encorajam a transpor os limites do mundo onde vivem. (GL, p. 24)

Assim, Adonias, Ismael e Davi passam a se configurar como indivíduos “traduzidos”, termo que Homi Bhabha (*apud* HALL, 2011, p. 88) opõe a “tradição”, como explica Stuart Hall:

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e

sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, observa Salman Rushdie, “vem, etimologicamente, do latim, significando “transferir”; “transportar entre fronteiras”. (HALL, 2011, p. 88).

Uma vez marcados pela cultura exterior, os homens “traduzidos” viverão o dilema do voltar sempre, mas não ficar nunca. O fenômeno do partir está intrinsecamente ligado ao mundo globalizado, ao capitalismo, que oferecem ofertas sedutoras de conforto e conquistas. Inevitavelmente influenciados pela cultura original, tornar-se-ão críticos ferrenhos dessa cultura exatamente por conhecê-la de perto. Do convívio com o novo, serão sempre juízes a aferir valores e estabelecer comparações entre os sistemas de sociedade. Seus espíritos heterogêneos se converterão em permanentes adeptos do sincretismo, buscando novas formas de expressão, mais apropriadas às modernidades, desafiadoras do obsoleto e redefinidoras do sujeito social.

O mito masculino é posto em questão, com Davi declarando sua bissexualidade e Adonias, em diversos momentos, insinuando desejo pelo primo Ismael, remetendo o leitor a episódios da infância, em que se já configurava atração entre os dois.

Da mesma forma que a mulher, a criança representa papel menor nos bastidores do mundo patriarcal. O autor vai expondo, nas entrelinhas da narrativa, o frágil universo infantil dentro de um mundo comandado por vigorosa tradição. As lembranças primeiras convertem-se em motivadoras da prevenção e do desejo de afastamento. Certos traumas da memória de infância são insinuados na narrativa, fazendo com que a porosidade do mundo adulto contrarie a suposta ordem. “Você já leu alguma coisa de Freud? Deixa pra lá! Tudo acontece nos cinco primeiros anos. No restante da vida, não fazemos mais do que remoer esse tempo.” (GL, p. 72). A hipótese de que Davi fora violentado é intermitente na memória de Adonias. O maior suspeito é Salomão, o tio erudito, que por vingança à rejeição de Marina Carelli Rossi, que preferira Natan, teria prometido desforra secreta. “Será que o homem

respeitável e sereno passou a mão em Davi?” (GL, p. 161). O episódio é narrado como se de insignificante importância para a ordem geral, de maneira a não abalar o cenário e a rotina da fazenda:

Davi correndo, a camisa branca manchada de sangue, o avô Raimundo Caetano numa janela, indiferente como se assistisse a um telejornal, tio Salomão no interior da casa, tio Natan cruzando a porta. Um cavalo dá voltas, sangrando esporeado. O cavaleiro é Elias, o outro irmão de Davi. Não avisto Ismael. (GL, p. 10).

Ao mesmo tempo, essas memórias tomam o tom da incerteza, as imagens se acinzentam. Tudo não teria passado de ilusão, falsas impressões, erro de interpretação?

4.2 Galope da Modernidade

No romance *Galileia*, o protagonista Adonias começa afirmando que o sertão é “terra de ninguém, um espaço mal definido, entre campo e cidade.” (GL, p. 160). No entanto, devemos cuidar para não cair no discurso unilateral, da facilidade, da “permanência sem a história”, no dizer de Raymond Williams, porque “isso pode nos proporcionar satisfação emocional ou intelectual, mas então só teremos encarado metade do problema” (WILLIAMS, 2011, p. 472).

A unilateralidade do discurso sentimental do Tio Salomão, em busca de significados essenciais e exortação de uma época que seria uma espécie de Idade do Ouro, em detrimento do seu (dele) próprio tempo, Adonias desfecha toda uma realidade baseada em outro olhar, o olhar do filho pródigo às avessas, do estrangeiro novo que não mais se contenta com o que escutou, mas com o que viu e processou.

Esse confronto entre o permanente e o instável pode se reduzir ao discurso dos extremos. “Tio Salomão é um regionalista. Existe coisa mais fora de moda do que um regionalista?” “Quer saber de uma coisa, Adonias? Regionalista é a mãe.” (GL, p. 163-164). Ao colocar em dúvida os saberes cristalizados, os valores de sua gente, Adonias também não se afirma como ser realizado, situado numa

paisagem satisfatória. Ao contrário, sente-se nômade, vagando “numa terra de ninguém, um espaço mal definido entre campo e cidade.” (GL, p. 160). “Possuo referências do sertão, mas não sobreviveria muito tempo por aqui. Criei-me na cidade, mas também não aprendi a ginga nem o sotaque urbanos. Aqui ou lá me sinto estrangeiro.” (GL, p. 163-164). Em entrevista ao jornal *Tribuna Feirense*, edição de 17 de julho de 2005, Ronaldo declara:

Escrevo sobre um sertão invadido pelas cidades. E sobre cidades arruinadas pela ruptura com o sertão. Meus personagens, apesar das paisagens desertas, são neuroticamente urbanos. O que é o sertão, você sabe? Eu juro que não sei. No entanto ele existe. E eu nada mais faço do que procurá-lo.

A afirmação de Ronaldo de Brito ganha ainda maior densidade quando colocada diante das seguintes palavras de Raymond Williams:

o contraste entre campo e cidade é, de modo claro, uma das principais maneiras de adquirirmos consciência de uma parte central de nossa experiência e das crises de nossa sociedade. Isso, porém, dá origem à tentação de reduzir a variedade histórica de formas de tentação aos chamados símbolos e arquétipos, ou seja, de abstrair até mesmo essas formas tão evidentemente sociais e dar-lhes um *status* basicamente psicológico ou metafísico. Muitas vezes, tal redução acontece quando constatamos que certas formas, imagens e ideias importantes persistem durante grandes períodos de transformações. (WILLIAMS, 2011, p. 11-12).

Em *Galileia*, Adonias faz restrições ao tio Salomão por ser homem apegado às coisas da terra, à tradição: “Tio Salomão é um regionalista. Existe coisa mais fora de moda do que um regionalista?” Ronaldo Correia de Brito, o criador do personagem, também já demonstrou não gostar do reducionismo do título. Em entrevista concedida em 1995 à jornalista Eleuda de Carvalho, o autor afirmou:

Tenho sido vítima de preconceitos pela escolha dessa paisagem. Depois do romance de 30, criou-se uma cartilha única para a leitura do que escrevemos, mesmo passados tantos anos. Uma verdadeira condenação para os artistas posteriores a esse ciclo regionalista, que não abriram mão da sua geografia como cenário. Se você elabora uma personagem complexamente neurótica, feminista, com todos os anseios urbanos, e se você senta esta mulher numa cadeira de couro, olhando uma paisagem desolada do sertão, há quem enxergue apenas o cenário, e três ou quatro substantivos locais. Embora essa mulher fale da mesma dor e da mesma solidão de uma negra americana do Harlem.

Regionalista é muitas vezes compreendido como não-urbano. O que define o regionalismo é o ambiente, o aspecto geográfico das obras? Para o escritor, a discussão mais uma vez resvala na problemática da memória, como afirmou em entrevista à *Cariri Cult*:

O sertão tanto pode significar um espaço mítico como um acidente geográfico. Santo Agostinho perguntava sobre o tempo: o que é o tempo? Se não me perguntam eu sei, se me perguntam, desconheço. O que é o sertão? Se não me perguntam eu sei, se me perguntam desconheço. O sertão é abstrato ou real como o tempo. E continuará sendo tema para a literatura. O sertão é um espaço de memória confundido com o urbano.

Para melhor explicar que não pretende se inscrever nos padrões da chamada literatura regionalista e em tudo o que há de mais estereotipado nesse conceito, Ronaldo reivindica a não generalização dos fenômenos culturais, algo muito próprio da globalização, quando associa ao fenômeno cultural o que ocorre com o produto mercantil. E justifica:

Escritor regionalista deixou de ser aquele que fez parte do movimento do Recife e virou a caricatura de quem escreve trôpego e conta causos (...) Para não ser considerado um regionalista, o escritor pernambucano precisaria ter escrito um texto sem nenhum caráter, algo tão sem identidade quanto um hambúrguer da McDonald's, que tanto faz ser comida na China, na Rússia ou nos Estados Unidos porque o sabor é sempre o mesmo. (Cf. FERREIRA, 2011, p. 3).

Esse olhar atento aos efeitos da globalização se evidencia em *Galileia* de forma bem objetiva na primeira cena de beira de estrada que marca as impressões de Adonias, na sua viagem de regresso à terra natal, insere-se no contexto da transformação do sertão, quando a tecnologia é imperiosa e a mudança dos costumes é emergente. Duas mulheres montadas numa motocicleta tangem gados. “Dois mitos se desfazem diante dos meus olhos, num só instante: o vaqueiro macho, encourado, e o cavalo das histórias de heróis, quando se puxavam bois pelo rabo.” (GL, p. 8)

O sertanejo do novo milênio vive a época da transição, repleta de novidades, e percebe-se na encruzilhada do velho e do novo, do presente e do passado. Configura-se inevitável a ruptura num mundo que se quer globalizado, num momento histórico em que muitas vezes a ideologia predominante parece ser a negação das ideologias. Quem conviveu com a tradição secular em seu ápice e

conheceu ao mesmo tempo a irrupção da modernidade, os ímpetos tecnológicos, a desconstrução dos mitos, os impactos das mudanças sociais, sente a necessidade premente de se adaptar, muito embora sob a ameaça permanente da reminiscência e a sensação de estranheza diante do entrelugar em que se encontra. Desterritorializado, Adonias é completamente afetado por essa dualidade, um ser macerado pela dúvida, atirado em queda livre, sem querer ir mas sem poder voltar ainda: “Por que vim? Quantas vezes me perguntei isso?” (GL, p. 11). Finge gostar da viagem, mas precisa desabafar seu descontentamento, seu temor do desconhecido, seu medo de juntar os limiões da sua vida e sentir o círculo se fechar. O que lhe era inerente e espontâneo agora o ameaça: “Não consigo estabelecer vínculo com os dois primos, um afeto que ajude a suportar a viagem.” (GL, p. 11). Adonias se comporta feito um animal que, tirado da floresta para o zoológico, agora tivesse que se adaptar novamente à selva. Precisa de ajuda, representada pela figura de Joana, a esposa, seu elo perdido com o mundo civilizado: “Se Joana estivesse comigo, seria mais fácil controlar a angústia. Eu falaria dos meus receios, ou de coisas aparentemente sem significado.” (GL, p. 11) A salvação deve vir através do celular, é a salvação virtual, tecnológica, que adentra o sertão: “O celular entrou em área, posso falar com Joana, ouvir as vozes dos meninos, decompor esta cabine de camioneta em que viajo com estranhos que já foram meus amigos, primos de sangue”. (GL, p. 20).

Adonias continua dividido entre seu sertão interior e o sertão da paisagem, entre o receio de chegar e o desejo de ir embora para o seu novo mundo, dividido, por sua vez, entre a família e o hospital onde trabalha, sua atual zona de conforto. A própria esposa insinua a cura:

- Se cuide! Não volte pirado como das outras vezes.
- Já estou, antes de chegar lá.
- Prepare o bolso pro analista.
- Que alento! (GL, p. 70)

Logo na primeira página, Adonias demonstra que teme a sedução da paisagem e das reminiscências, ao afirmar: “Tamanha beleza é pura armadilha.” (GL, p. 7). E em seguida: “Desejo voltar, acelero o carro, recuo na poltrona. Retorno mais uma vez ao passado, à tarde em que tudo aconteceu.” (GL, p. 8). Os três primos, apesar da infância em comum, sofrem diferentes e variadas influências

externas, o que os afasta sensivelmente das origens. Isso vai sendo percebido aos poucos, quando as lembranças se acumulam e passam a definir o que cada um se tornou. A parcela de vida que os uniu num mesmo ambiente, sob as mesmas leis e circunstâncias, estará sempre presente, de forma inexorável, e se debaterá com a outra etapa, construída a partir do tempo da cisão, ou seja, o tempo em que cada um deixou o espaço natural e foi viver em outra gleba. A memória é o juiz imparcial que não dá descanso:

- Eu não esqueço nada. Esse é o meu castigo.
- Eu queria ter a sua memória, recordar tudo.
- Não queira. Ela cobra um preço alto. Esquecer é melhor. (GL, p. 44)

Essa inadaptabilidade não sobrevive à primeira incursão rememorativa às origens, salientando-se no embate entre o presente e o passado, entre a tradição e a modernidade:

Reluto em voltar a Arneirós, temendo o encontro com minha família. Sua história escrita em três séculos de isolamento guardou-se em baús que não arejam nunca, por mais que debandemos em busca de outros mundos civilizados. (GL, p. 9).

O conhecer outro mundo os modificará drasticamente, mas não apagará a fase seminal de suas vidas. Esse desencaixe deixará remendos visíveis, emendas tão salientes quanto às de uma louça colada depois de quebrada ao meio.

De acordo com Karen Armstrong, “a falta de mito na sociedade moderna obrigou-nos a conceber a ciência da psicanálise para nos ajudar a lidar com nosso mundo interior.” (ARMSTRONG, 2000, p. 15). Compartilha com essa ideia o escritor e humanista Ernesto Sábato, e vai mais longe ao afirmar que “as sociedades começam a se degradar quando seus mitos perdem toda sua riqueza e seu valor.” (SÁBATO, 2006, p. 59)¹¹

O avô Raimundo Caetano praticava um catolicismo pagão. Rezava o terço, mas oferecia fumo ao Caipora, quando caçava, atirava sal grosso na casa para afastar os maus-olhados, lia por si mesmo as sagradas escrituras. Essa geração do meio, que recebeu dos antigos as tradições familiares, os mitos

¹¹ No original: “las sociedades comiezan a precipitarse cuando sus mitos pierden toda su riqueza y su valor”. Tradução nossa.

religiosos, a preservação de valores nem sempre reais ou sagrados, mas cultivados como tais, não chega impune aos tempos globalizados. Para Sábato,

quando o número de culturas relativiza os valores, e a "globalização" esmaga com o seu poder e lhes impõe uma uniformidade arrogante, o ser humano, em sua confusão, perde o senso dos valores e de si mesmo e não sabe em quem ou em que acreditar" (SÁBATO, 2006, p. 52).¹²

Em *Galileia*, o homem que deixa o sertão não se conforma mais com o tédio da paisagem, com a vida monótona. Mesmo durante a viagem o tédio parece querer entrar janela adentro. As mentes se reportam ao passado familiar, os personagens tocam em pontos cruciais, pisam uma espécie de campo minado. Para distrair lançam mão do que podem, o CD com as sonatas de Scarlatti ou o *rock* do grupo *Radiohead*. Davi se diverte o tempo todo com um brinquedo eletrônico:

Passa um carro em alta velocidade. A luz do farol ilumina rosto de Ismael. Davi joga no brinquedo eletrônico e eu tento mais uma vez o celular. Continua fora de área. Nessa hora, estaria em casa jantando com Joana e as crianças, ou lendo no quarto delas. Toda noite cumprimos o ritual de botá-los para dormir. O mundo parece sem assombros, com luzes acesas, televisão ligada. Computadores, telefones tocando. (GL, p.13).

Adonias sente-se viajando a um mundo irreal, surreal, que a noite torna ainda mais assustador. Não se desvencilha das lembranças, bifurcado que se encontra entre o passado medonho, transfigurado pelo iminente reencontro com a família, e o presente conciliador, representado pela pacata vida familiar, a mulher, os filhos, e que se afasta dele a cada minuto em que o veículo acelera em sentido oposto.

O celular tocou. Escutei a voz de Joana e o sinal fugiu. Odié os loucos, que abafavam com seus gritos uma voz humana, uma esperança de sossego.
 – Aonde vamos? – gritei acima de todos os ruídos.
 Ninguém me respondeu naquele carro. As vozes pareciam vindas de uma barca, dos tenebrosos autos medievais:
 – Ao inferno! Ao inferno! (GL, p. 20)

¹² No original: "Cuando la cantidad de culturas relativiza los valores, y la "globalización" aplasta con su poder y les impone una uniformidad arrogante, el ser humano, en su desconcierto, pierde el sentido de los valores y de si mismo y ya no sabe en quién o en qué creer". Tradução nossa.

No boteco, o contato com a precariedade sertaneja que não lhes diz mais respeito. A comida é intragável, o clima é insuportável. O mundo oposto que ficou para trás só pode ser recuperado através da tecnologia:

Ismael pede uma cerveja, pergunta o que tem para comer. O dono informa que o único cardápio é bode assado. (...) Tenho certeza de que não conseguirei engolir um naco de carne. A garganta arde e sinto queimar o estômago. Davi deseja apenas uma coca-cola. Enfia o brinquedo no bolso, abre o computador e corre os dedos finos por sobre o teclado.
– Já se acessa a internet na fazenda? (GL, p. 33)

As novas gerações são facilmente aliciadas pelas modernidades. Elas invadem o sertão, parecendo estar ao alcance da mão. São representações virtuais de coisa nenhuma, mas chegam apregoadas como verdades indissolúveis e necessárias. O dono do boteco desabafa sua tragédia pessoal, conta um episódio que envolveu o próprio filho. Demonstra-se com essa passagem como os produtos da modernidade são sedutores, principalmente sobre a mente dos jovens:

Mas ele quis um celular! Desejou não sei pra quê. Não tem nenhuma utilidade aqui. Nem pegar pega. Pode ligar o seu agora e testar. Pega? Pega não! Ele viu na televisão e achou bonito. Agora, os rapazes acham feio vestir roupa de couro, botar um chapéu na cabeça. Estão no direito deles. Mudaram os tempos. Pra que vestir roupa de couro, botar chapéu na cabeça, se não tem boi pra correr atrás? (...) O rapazinho meu filho roubou o aparelho por vaidade, por luxo. E foi preso porque arrombou a loja. (...) É um besta, coitado, sem saber direito o que fez. Toda noite, quando ia pra escola, na cidade que o senhor passou, ele ficava imitando que telefonava, pra se mostrar aos colegas. (GL, p. 38-39)

A inadaptabilidade ao ambiente se expressa nas coisas aparentemente menores, mas fundamentais para quem uma vez conheceu a “civilização”. Problemas mínimos se transformam em metafísica, a morte e o banheiro se equiparam na análise cética de Adonias:

Quanto mais olhava aqueles túmulos azuis e brancos, o temor aumentava. Cadê as glórias do passado sertanejo, exaltadas por genealogias e historiadores? (...) Odiei o sertão, sua miséria e abandono. Eu desejava os bens mais primários da civilização: água, um banheiro revestido de cerâmica, chuveiro e bacia sanitária. Só isso. (GL, p. 74).

A influência estrangeira é constante e sedutora. Está presente na atitude simples do acordeonista, quando ergue a cabeça para trás, imitando os roqueiros que aparecem na televisão, e “repete o movimento tantas vezes que esgota a beleza do gesto” (GL, p. 35-36); está presente no *piercing*, nas argolas, no gel fixador, no cabelo pintado de louro, características adotadas pelos músicos que se preparam para uma apresentação no boteco de beira de estrada, em cujo cardápio só consta bode assado. A banda é composta de teclado, guitarra, baixo, sanfona e bateria. Se um menino é seduzido pela magia do aparelho celular, o outro é aliciado pelo jogo eletrônico que está na mão de Davi. Fica sugerido o aliciamento de Davi ao menino de 11 anos: “Davi atravessou a porta de entrada. Em seguida, o menino que brincava com ele passou correndo. Segurava o jogo eletrônico de Davi tentando ocultá-lo.” (GL, p. 40) Vítimas da miséria, parte da meninada dos arredores da estrada, enveredam por destinos embaraçosos. Na “rota do gesso”,

transitam caminhões e motoristas solitários carentes de sexo. Eles passam semanas sem encontrar as esposas. Os meninos e as meninas se oferecem nos postos de gasolina. São pobres, não frequentam escolas, ninguém cuida deles. (GL, p. 81-82).

Adonias chega ao município de Russas, em plena Festa de São Gonçalo, perde-se entre barracas de comidas e pequenos comércios de roupa e artesanato. Entre eles, as *lan houses*, onde os meninos pagam dois reais, “o preço do ingresso no mundo” (GL, p. 234) Christian, Maycon, Dêyvisson, Erick, Claysson... Esses meninos, protagonistas de um novo tempo, estão mais interessados na internet do que no mundo ao redor, com suas barracas de comidas típicas e seus parques de diversão.

O terreno em que se devia plantar o sustento, dá lugar ao cultivo de maconha. A falta de oportunidades causada pelo descaso político é um dos grandes responsáveis pela miséria do sertão.

Adonias sente-se, ainda por cima, culpado por não ter condições de salvar o avô. Sabe que junto com ele será enterrada a fazenda Galileia e parte da sua própria história familiar. Mesmo nesse momento crucial sua mente de médico e escritor se confunde, analisa demais: “Se o avô morresse agora, seria bom para ele, melhor para todos nós.” (GL, p. 107).

4.3 A Fogo Mercado

Para Adonias, não há muito a ser preservado. Ele forma um contraponto no romance com o Tio Salomão, homem empenhado em proteger a tradição, o folclore e a cultura popular, possuidor de dezenas de tratados genealógicos, pesquisador das origens das famílias. Ele mesmo, percebendo a estranheza do sobrinho, em relação ao universo que o cerca, reconhece: “Quando nos distanciamos de nossa origem, o reencontro com o passado é doloroso, quase impossível.” (GL, p. 150) Adonias, ao contrário do tio, deseja romper com esse mundo e suas velharias. Mas sente-se confuso, perdido em contradições: “Possuo referências do sertão, mas não sobreviveria muito tempo por aqui. Criei-me na cidade, mas também não aprendi a ginga nem o sotaque urbanos. Aqui ou lá me sinto estrangeiro.” (GL, p. 160)

De acordo com Stuart Hall, a negação permanente de um posicionamento no mundo pode representar a escolha dissimulada da alternativa de valor oposto:

Frequentemente operamos com uma concepção excessivamente simplista de “pertencimento”. Às vezes nos revelamos mais pelos nossos vínculos quanto mais lutamos para nos livrar deles, ou discutimos, criticamos ou discordamos radicalmente deles. Como os relacionamentos paternos, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e também quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver. (HALL, 2002, p. 84).

A este pensamento, juntamos as palavras do já citado escritor argentino Ernesto Sábato, que aproxima a inadaptabilidade ao absurdo:

Quem não ama sua província, seu país, sua aldeia, o pequeno lugar, sua própria casa por pobre que seja, mal pode respeitar os demais. Mas quando tudo está dessacralizado, o mundo se torna um caos e a existência se mostra ofuscada por um amargo sentimento de absurdo. (SÁBATO, 2006, p. 53).¹³

¹³ No original: “Quien no ama su provincia, su paese, su aldea, el pequeño lugar, su propia casa por pobre que sea, mal puede respetar a los demás. Pero cuando todo está desacralizado, el mundo es un caos y la existencia es ensombrecida por um amargo sentimiento de absurdo”. Tradução nossa.

Proliferam no sertão o número de carros e motos. Em cada boteco, nas cidades, uma televisão ligada. A fala sertaneja é usurpada em favor da língua padronizada que se impõe pela mídia.

O sotaque brasileiro que se impôs ao restante do país entra pelos ouvidos, contamina o jeito das pessoas falarem, a música de cada região. A nova língua geral do Brasil é esse arremedo de fala que todos copiam. Não há rapaz ou mocinha que não tente falar igual aos artistas da TV, envergonhados por serem diferentes. (GL, p. 232)

Aliás, isso nos faz recordar narrativas da nossa era, que com seus modelos de ruptura, podem ser consideradas seminais no contexto das literaturas modernas. Exemplos? *A metamorfose*, de Kafka, ou *O estrangeiro*, de Camus. Os personagens de Franz Kafka e Albert Camus metaforizam o sentimento de estranheza e inadaptabilidade, tão comum nos dias de hoje. Em Kafka, a metamorfose de Gregor Samsa ilustra a não-identidade ou a multiplicidade identitária que gera o absurdo. O que somos já não basta; o que nos tornam não nos realiza. Em Camus, Mersault é o estrangeiro, o homem perplexo que somos todos nós diante de um mundo mutante e surpreendente.

Adonias já não suporta as coisas mínimas, às vezes seus olhos críticos observam tudo com asco e ironia, mas se trai nas atitudes, quando revela o quanto são marcantes os acontecimentos da infância e os objetos que os rodeiam: “Como é austero o mobiliário sertanejo. Não existem curvas nos móveis, apenas ângulos retos. Tudo é feito com madeira, tiras de sola e couro cru. Nenhum estofado ou almofada que nos acaricie.” (GL, p. 211)

Podemos considerar essa repulsa como uma defesa prévia, pois olhar é se envolver. Adonias prefere se revestir com a armadura da intolerância para se defender da essência que o domina. Mas ao final, termina vítima da dúvida, prisioneiro de um entrelugar, e hesita em retornar: “Não quero o Recife. Ao lado do avô e dos parentes só pensava em voltar pra casa. Agora prefiro esse espaço neutro, um caminho que me leve a lugar nenhum.” (GL, p. 228).

O final de *Galileia* faz o leitor se deparar com um Adonias desenquadrado, descontextualizado, um personagem perdido no centro de um caleidoscópio. Adonias torna-se um estrangeiro, um ser atordoado,

metamorfoseado, vítima de sua própria mente, que tanto o aprisiona no passado indelével como o afugenta para um futuro incerto. O retorno ao sertão não o deixa impune. Está marcado feito gado. Levará para sempre uma palavra tatuada no âmago: Galileia.

Ronaldo Correia de Brito põe em evidência a dialética campo/cidade de maneira sutil. Não lhe interessa debater, do ponto de vista dicotômico, questão tão desgastada. Prefere promover a simbiose dos dois espaços, gerando um entrelugar que se traduz como a indefinição do estar no mundo. “Os lugares permanecem fixos; é neles que temos ‘raízes’. Entretanto, o espaço pode ser ‘cruzado’ num piscar de olhos – por avião a jato, por fax ou por satélite.” (HALL, 2011, p. 73).

O personagem-narrador, Adonias, questiona constantemente seu posicionamento no mundo. Está voltando para o sertão, seu antigo endereço, mas ainda existe tal lugar? O que é o sertão para quem alçou voo, para quem saltou além da fronteira? Aliás, até que ponto esse afastamento é real, uma vez que o permanecer está instalado na própria memória? A recusa exteriorizada não será mero engodo mental? Visitar o patriarca que define é o mesmo que se preparar para dar um definitivo adeus, mas a despedida não se configura de forma amena, gerando assim o inevitável entrechoque cultural.

4.4 Memória e Identidade em *Galileia*: Estudo Comparativo

Joël Candau revela e valoriza a expressão “memória identitária”, utilizada antes por Janine Ponty, e declara “o quanto é difícil dissociar essas duas noções (memória e identidade), sendo inútil tentar distingui-las sem um esforço prévio de depuração conceitual.” (CANDAU, 2012, p. 19) Esse autor propõe a seguinte taxonomia, da qual já falamos anteriormente com mais detalhes, a saber: 1. Memória de baixo nível (ou protomemória); 2. Memória propriamente dita (ou de alto nível) e 3. Metamemória (ou a representação que cada indivíduo faz da própria memória).

Em *Galileia*, percebemos o quanto esses dois conceitos se relacionam e se interdependem. Os três personagens que empreendem a viagem de volta à fazenda Galileia estão forçosamente entrando no túnel da memória e se

emaranhando num jogo de indagações interiores. É a partir do despertar das reminiscências que eles descobrem que havia muitas perguntas sem respostas, indagações silenciosas e às vezes indesejáveis, que só a volta ao lugar de origem poderia incitar. Para Candau,

a memória é a identidade em ação, mas ela pode, ao contrário, ameaçar, perturbar e mesmo arruinar o sentimento de identidade, tal como mostram os trabalhos sobre as lembranças de traumas e tragédias como, por exemplo, a anamnese de abusos sexuais na infância ou a memória do holocausto. (CANDAU, 2012, p. 18)

Adonias é constantemente assaltado por memórias involuntárias, entre elas, e a mais freqüente, o episódio que fica em suspenso, no livro, do possível abuso sexual sofrido por Davi, quando criança.

Observo as carnaúbas, esguias como o corpo do primo Davi, e revejo a tarde dolorosa, ele fugindo nu, coberto apenas por uma camisa branca, o sexo à mostra, o sangue escorrendo entre as pernas. Sinto a náusea de sempre, o pavor de não compreender nada, mesmo depois de anos de psicanálise. Desejo voltar, acelero o carro, recuo na poltrona. Retorno mais uma vez ao passado, à tarde em que tudo aconteceu. (GL, p. 8)

As expressões “Sinto a náusea de sempre” e “mesmo depois de anos de psicanálise” definem o quanto essas memórias longínquas têm marcado Adonias. Ao mesmo tempo, parece haver, em relação a esse episódio, um acordo tácito entre o lembrar e o esquecer. O próprio Adonias se põe em dúvida sobre a realidade do fato e sobre quem o teria cometido. Memória ou imaginação? Teria a imagem se criado como produto de uma moral sertaneja arraigada, resultado do medo de pecar, tão disseminado nos subconscientes pela lei cristã, ou a memória de Adonias estaria criando engodos, dissimulando a lembrança como mecanismo de autoproteção?

Olho a casa sombria, um homem respeitável no meio de estantes, um homem abobalhado inventando brinquedos. Será que o homem respeitável e sereno passou a mão em Davi? Quem fez escorrer o sangue entre as pernas de Davi? Ninguém, talvez. O delírio incestuoso da família criou a farsa. Se eu comer mais melancia e a garapa vermelha transbordar da minha boca, descendo pelo rego do peito, pelo umbigo e púbis, molhando as coxas como um jorro que não cessa, dirão que é sangue. (GL, p. 161)

Adonias não confia na própria memória e cria dispositivos para tentar conviver com a idéia mal resolvida em seu juízo. Daí a imagem da garapa da melancia, possibilidade inocente de interpretação do episódio. A lembrança antiga vincula-se à simbologia de episódio recente, quando Adonias supondo que havia matado o primo Ismael, recorre à casa do Tio Salomão. As imagens se sobrepõem na cabeça confusa de um Adonias perseguido por uma culpa ancestral, por remanências¹⁴ e remanescências de episódios lembrados e esquecidos:

Uma voz afetuosa perguntou lá de dentro:
 – Quer chupar melancia, sobrinho?
 – Quero.
 (...)
 – Que sangue é esse na sua camisa? – perguntou tio Salomão.
 – Sangrei pelo nariz, tio – falei visivelmente nervoso.
 (...)
 Tio Josafá trouxe um prato com melancia e estendeu-o para mim.
 (...)
 Olhei a fruta vermelha como sangue, no prato branco sobre minhas pernas.
 (GL, p. 147-148)

Candau explica que “a contenção de certas irrupções mnésicas é uma defesa do Ego contra a lembrança de algum acontecimento traumático, doloroso ou perigoso”, e reforça essa tese argumentando sobre “o caráter ambivalente da memória no jogo identitário, pois ela pode simultaneamente organizar ou desorganizar a construção de uma imagem satisfatória de si própria” (CANDAU, 2012, p. 64), o que ela chama também de “lembranças impedidas” ou “lembranças indiferentes”. (CANDAU, 2012, p. 65).

A memória, embora nutrida por reminiscências, portanto vinculada a um passado, conserva o estado psicológico do presente.

As falhas de memória, os esquecimentos e as lembranças carregadas de emoção são sempre vinculados a uma consciência que age no presente. Porque a memória organiza “os traços do passado em função dos engajamentos do presente e logo por demanda do futuro”, devemos ver nelas menos “uma função de conservação automática investida por uma consciência sobreposta” do que um modo essencial da consciência mesma, o que caracteriza a interioridade das condutas. (CANDAU, 2012, p. 63).

¹⁴ Remanência: Propriedade que têm certas sensações ou imagens de subsistir por algum tempo depois da sensação que as originou. – *Dicionário Larousse*

Há fortes vínculos entre a memória e a identidade, sendo que a primeira pode definir nossos conceitos e pontos de vista na construção da segunda. As reminiscências de Adonias se mostram intrinsecamente ligadas ao seu desejo de definição de identidade, ao pertencer ou não à família Rego Castro, que na sua falsa moral seria capaz de violar infâncias. Durante toda a narrativa, Adonias utiliza-se do subterfúgio do esquecimento como filtro da memória. Sempre se justifica com expressões do tipo: “deleto a memória” (GL, p. 18) “melhor não lembrar” (GL, p. 20), “esquecer é melhor” (GL, p. 44), “apenas os que não sofrem remorsos são felizes” (GL, p. 153). Candau explica que “é necessário menos considerar esse esquecimento como uma debilidade do que como uma estratégia narrativa inconsciente.” (CANDAU, 2012, p. 72) e acrescenta que

Longe de ser um defeito de comunicação consigo mesmo, o esquecimento permite muitas vezes ao sujeito assegurar a permanência dessa comunicação, graças a uma triagem sempre sutil entre as lembranças aceitáveis e aquelas que, a seus próprios olhos, tornam o passado psicologicamente, e por vezes fisicamente, insuportável. (CANDAU, 2012, p. 72)

E se essa memória influencia na noção de identidade é algo a se pensar, pois nos formamos a partir das lembranças do que fomos para compor o que somos ou seremos. Isso forma o que interpretamos pelo conceito de “memória identitária”. Candau que sugere que “as representações da identidade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal (identidade narrativa, apelo à tradição, ilusão da permanência, fidelidade mais ou menos forte a seus próprios engajamentos, mobilização de traços historicamente enraizados no grupo de pertencimento, etc.)” (CANDAU, 2012, p. 84).

Outro personagem emblemático de *Galileia* é Salomão, o sábio, guardador de memórias. Faz perfeito contraponto com Adonias, o desmistificador. Se Adonias luta para esquecer, Salomão se dedica a preservar. Mas se analisarmos mais de perto esse senso de preservação não encontraremos aí um medo de não ser ou pertencer? Talvez Salomão, com sua heráldica, com seu empenho em perscrutar um passado que problematize o presente esteja apenas pondo a memória a serviço da identidade, pois

a paixão memorial pode revelar uma rejeição da representação que fazemos da nossa identidade atual, projetando no passado e, por vezes, ao mesmo tempo no futuro uma imagem do que gostaríamos de ter sido, imagem obsessiva que nega as alterações e a perda, ou imagem alucinada da beleza do morto, construída a partir de arquivos, traços, monumentos, objetos, relíquias, ruínas e vestígios. Mesmo nesses casos de nostalgia identitária mórbida, a memória precede a construção da identidade, sendo um dos elementos essenciais da sua busca extrema, individual e coletiva. (CANDAU, 2012, p. 18)

Adonias põe em dúvida o mito de origem da família Rego Castro, representado pela figura de Francisco Álvares de Castro, cuja narrativa de vida o próprio Salomão, depois de muitas pesquisas, descobre ser inverídica e fantasiosa. O suposto antepassado em décimo grau da família teve sua história imiscuída com a de outro personagem, Baltazar Álvares de Castro, tornado depois Isaac Oróbio de Castro. Tio Salomão se perguntava sobre a mistura das biografias e com que intuito se fizera a confusão. Para Adonias a resposta era clara: “Inconformados com a crônica medíocre da nossa trajetória para o Brasil, sem heróis nem bravatas no além-mar, nós romanceamos as vidas comuns da família.” (GL, p. 27). Nesse sentido, a memória também se recondiciona, se reconstrói, se narra em prol de uma causa. Se utilizarmos das categorias analíticas de Candau, podemos afirmar que essa é metamemória, a memória reivindicada, um modo de se filiar a uma tradição, mesmo que esta seja recriada, para justificar ou interpretar o tempo presente. É Candau quem reforça essa tese ao afirmar que

entre os laços primordiais que estão no fundamento da etnicidade encontramos sempre a referência a uma origem comum. Pouco importa, tal como coloca Selim Abou, que “a origem seja muitas vezes mitificada e que os legados culturais não sejam jamais totalmente homogêneos. O essencial é que esses elementos comuns são vividos pelo grupo em questão (ou, em todo caso, por uma parte de seus membros) como suas características distintivas e assim sejam percebidos pelos outros”, o que é uma forma de naturalização da comunidade. Acontece o mesmo por ocasião de toda tentativa de construção de uma identidade nacional. (CANDAU, 2012, p. 96-97).

A narrativa fantasiosa é uma maneira de costurar memória e identidade, formando um tecido coeso de pertencimento. A partir daí torna-se possível a criação de símbolos identitários que diferenciam um grupo dos outros. Esse compartilhar de afetos é essencial ao ser humano e sua representação no mundo. Candau alerta ainda para a possibilidade de o mito de origem servir para separar os grupos, pois “a

ficção de origem comum não impede de alargar ou estreitar os limites do grupo em função das circunstâncias”. (GL, p. 97).

Portanto, concluímos que a memória individual ou coletiva depende muito da “seleção mnemônica e simbólica” não refutada ou escolhida para a composição de uma narrativa condizente aos interesses do indivíduo ou do grupo.

5 CONCLUSÃO

Esta dissertação teve como principal objetivo analisar o confronto entre tradição e modernidade apresentado no romance *Galileia*, de Ronaldo Correia de Brito. O estudo dessa obra instiga discussões sobre a ruptura com a tradição arraigada presente no sertão nordestino e traduzida em obras do nosso cânone literário, sobretudo as da Geração de 30. Por conhecer essas obras e por ser filho do sertão, Ronaldo Correia de Brito busca novas respostas para antigas indagações e instiga questionamentos. Não se preocupa em cultuar o sertão mítico, embora tenha convivido com Ariano Suassuna quando vieram à luz os primeiros sinais do Movimento Armorial. No entanto, a proposta não é negar a tradição, nem superá-la, mas nutrir-se dela e recriar um novo olhar sobre o sertão, com suas possibilidades de fusão com as novas tecnologias, com a influência das modernidades e os efeitos da globalização.

Optou-se, como método de trabalho, primeiramente por uma análise diacrônica da representação de “identidade” e “memória”, considerando-se os vieses de renomados teóricos, numa amostragem que busca legitimar a interdependência desses conceitos, a importância de um na construção do outro, até se chegar à proposta da “memória identitária” (conforme preceito revelado por Joël Candau).

Inevitavelmente, tratou-se da dicotomia campo x cidade, “enquanto formas de vida fundamentais”, tema este que “remonta à Antiguidade Clássica” (WILLIAMS, 2011, p. 11). Os elementos se permeiam, pois identidade e memória mantêm ligações estreitas com o *locus* de origem, com o espaço onde se vive ou viveu. Existe o sertão geograficamente demarcado ou apenas a entidade sertão, incorporada ao imaginário popular? Albertina Vicentini também incrementa a discussão, ao indagar: “Sertão está onde estão atualizadas as identidades que o definem, isto é, onde estão atualizados os seus postulados culturais? (VICENTINI, 2007, p. 194). Por serem complementares tais discussões, buscou-se estender a análise sobretudo ao contexto da literatura, desde as Escrituras Sagradas até Daniel Defoe, de Eça de Queiroz aos regionalistas brasileiros. Dessa forma, entende-se que tais temáticas perpassam situações que ilustram a “pluralização identitária” e o “sentimento de pertença”, tão em voga nos tempos atuais.

Discutiu-se o termo “sertão” em suas variadas acepções, seja culturalmente, espacialmente ou como elemento de memória, recorrendo-se para

isso a estudiosos do fenômeno de simbiose entre as zonas rural e urbana. Essa discussão entre cosmopolitismo e localismo perpassa a análise de outras problemáticas intrínsecas, como a globalização, e mesmo o estudo da identidade e da memória (ou da “memória identitária”, como já assinalamos acima) e seus desdobramentos na dimensão psicológica do habitante do sertão, na família e na sociedade nordestina. Fez-se, para tanto, uma revisão bibliográfica sobre o desenvolvimento dessas temáticas – desde Bergson e Thompson, passando por Stuart Hall, Bauman e Morin, até Candau e Marilena Chauí.

Levando-se em consideração esses aspectos, entende-se que a ruptura invade espontaneamente o âmbito particular, como a família. Em *Galileia*, A estirpe sertaneja dos Rego Castro, fortemente patriarcal, marcada indelevelmente pela tradição judaico-cristã, vai sofrendo um rearranjo. Para melhor compreensão dessa mudança, optou-se por a estudos da entidade família, no que Friedrich Engels define como “núcleo familiar burguês”. Também serviram de suporte às análises o pensamento de Simone de Beauvoir, Della Cunha e o Velho Testamento, uma vez que o romance traz em seu arcabouço um paralelismo por semelhanças ou discordâncias com vários personagens dessa conjuntura. Essa reorganização familiar instiga discussões como a vulnerabilidade da infância, a autoafirmação do universo feminino, a homossexualidade, o adultério. O romance em estudo também sugere ampla altercação quanto aos conflitos étnicos, motivando a discussão quanto à miscigenação dos povos do sertão. Para tanto, recorreu-se a Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro.

Em virtude do que foi mencionado, compreende-se que este trabalho busca dar sua contribuição aos estudos de memória e identidade, buscando demonstrar o quanto esses conceitos se relacionam e o quanto estão intrinsecamente ligados ao espaço. O pertencimento a um *locus*, construtor das lembranças e reminiscências, que por sua vez interferem diretamente no conceito de identidade, definem o estar no mundo, embora se comungue com os pensamentos de Hall e Bauman sobre a “pluralização identitária” que se deflagram sobre os indivíduos nos dias atuais.

As principais questões que o romance *Galileia* instiga perpassam os conceitos de Memória e Identidade. Todas as discussões se referem ao estar no mundo do sertanejo, cujo espaço vem há muito sendo visitado pelas novas tecnologias. Estas, por sua vez, fazem romper padrões cristalizados, costumes e

tradições, e propõem, sob o véu diáfano da globalização, mudanças radicais, de comportamento do indivíduo, extensivos aos meios sociais a que pertencem: a família, a comunidade como um todo. Hipoteticamente, tempo e espaço se revelam abreviados. As definições de campo e cidade tornam-se cambiantes e o próprio sertanejo sente-se vacilante quanto ao seu pertencimento a um lugar, a uma sociedade. As lembranças e reminiscências que formam a amplitude da Memória vão ao encontro do que o mundo globalizado reivindica como identidades. Ronaldo Correia de Brito, por meio principalmente do personagem-narrador Adonias, não reivindica o sertão mítico e imutável, tão decantado em prosa e verso. Sua proposta, com o romance, não é, definitivamente, a preservação (talvez nem mesmo a tradução), mas a revelação de um universo que, com tudo o que contém de mítico, místico ou conservador, está sujeito a transformações. Enquanto escritor, reinventa um sertão particular, mas ao mesmo tempo reitera, legitima, restaura e profana a “entidade sertão” sem canonizá-la. *Galileia* não está desvinculado da literatura regionalista, mas também não se propõe a reafirmar seus moldes. Traz à tona questões contemporâneas, universais, que se refletem diretamente na compleição dos personagens. Um dos méritos de *Galileia* é não se enquadrar, como querem alguns, no rótulo de “regionalista”, mas trazer, ao mesmo tempo, essa discussão à baila e provocar uma revisão de conceitos. Não foi assim com Guimarães Rosa? Ronaldo Correia de Brito produziu uma obra que estimula discussões. *Galileia* tanto provoca o confronto quanto sugere o diálogo.

REFERÊNCIAS

ADONIAS FILHO. *O romance de 30*. Rio de Janeiro: Bloch, 1969.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 1999.

ALENCAR, José de. *Sonhos d'ouro: romance brasileiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.

ALENCAR, Maria Amélia Garcia. A identidade sertaneja na literatura regionalista: Euclides, Hugo de Carvalho. In: *Revista de História Regional*, n. 17, 2012. p. 89-111.

ALMEIDA, José Américo de. *A bagaceira*. 30. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BARROSO, Gustavo. *À margem da história do Ceará*. 2. ed. Fortaleza: FUNCET, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: 1. Fatos e mitos*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins e Fontes, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

BRITO, Ronaldo Correia de. *Cântico para um mundo em dissolução: entrevista a Eleuda de Carvalho*. Fortaleza: Jornal O Povo, em 09/05/2005. Disponível em: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/ecarvalho2.html>>. Acesso em: 20 maio 2013.

_____. *Entrevista a Bia Corrêa do Lago*. Rio de Janeiro: Canal Futura/Programa "Umas palavras". Data da entrevista não conhecida.

- _____. *Galileia*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2008.
- _____. *O código do livro dos homens*: entrevista a José Inácio Vieira de Melo. Feira de Santana: BA, 17 de julho de 2005. Disponível em: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/jinacio18.html>>. Acesso em: 20 maio 2013.
- _____. *Ronaldo Correia de Brito lança o livro Galileia*. Disponível em: <http://cariricult.blogspot.com.br/2008_10_01_archive.html>. Acesso 20 maio 2013.
- _____. *Ronaldo Correia de Brito: obsessivo pela exatidão*: entrevista a Rogério Pereira. Disponível em: <<http://rascunho.gazetadopovo.com.br/obsessivo-pela-exatidao>>. Entrevista concedida em janeiro de 2009. Acesso em: 20 maio 2013.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.
- CANDIDO, Antonio. *Brigada ligeira*. 3. ed. Rio de Janeiro Ouro sobre Azul, 2004a.
- _____. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 9. ed. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 2004b. (Reconquista do Brasil, v. 177-8). v. I e II.
- _____. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8ª ed. São Paulo. T. A. Queiroz, 2002.
- CÉSAR, Guilhermino. *História da literatura do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1971.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANDT, Alain: *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- COUTO, Mia. Que África escreve o escritor africano? In: *Pensatempos*. Lisboa: Caminho, 2005, p. 59-63.
- CUNHA, Della. *Eros oprimido: a ideologia da repressão sexual feminina*. Natal, RN: EDUFRN, 1989.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ELGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. Leandro Konder. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- ENCICLOPÉDIA KOOGAN LAROUSSE. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil, 1987. Verbetes “hetaira” e “remanência”.
- FERREIRA, Carla Érica Oliveira. Regionalismo na contemporaneidade: as vozes da crítica. In: *Anais do SILEL*, v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011, p. 1-15. Disponível em: <<http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/silel2011/2516.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2013.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* – I. 41. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GOMES, Renato Cordeiro. *Todas as cidades: a cidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Trad. Teresa Bulhões. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIMA, Waldir. (Ed.). *A brief view of British literature*. Rio de Janeiro: Waldyr Lima, [199-?].

MONTEIRO, Adolfo Casais. *Considerações pessoais*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

MORIN, Edgar. *Meu caminho: entrevistas com Djénane Kareh Tager*. Trad. Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *O mundo moderno e a questão judaica*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

MOTA, Danyllo di Giorgio M. da. *Entre o homem e o espaço: o regionalismo de Monteiro Lobato*. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0305.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2013.

OLIVEIRA, Clenir Bellezi de. *Arte literária brasileira*. São Paulo: Moderna, 2000.

PROENÇA, M. Cavalcanti. Introdução. In: ALMEIDA, José Américo de. *A bagaceira*. 30. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995. p. xx - lxiii.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RUSHDIE, Salman. *Os versos satânicos*. Trad. Misael H. Dursan. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SABATO, Ernesto. *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006 (edição especial para *La Nación*).

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SOBREIRA, Ivan Bichara. *O romance de José Lins do Rego: ensaio*. Rio de Janeiro: União, 1971.

SOLER, Luis. *Origens árabes no folclore do sertão brasileiro*. Florianópolis: UFSC, 1995.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007.

TÁVORA, Franklin. *O Cabeleira*. São Paulo: Três, 1973.

THOMPSON, Paul. Problems of method in oral history. In: *Oral History Journal*, Essex, n. 4, p. 5, mar. 1972.

VICENTINI, Albertina. Regionalismo literário e sentidos do sertão. In: *Sociedade e Cultura*, UFG, v. 10, n. 2, jul./dez. 2007, p. 187-196.

WIKIPEDIA, verbete “Arneiroz”. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Arneiroz>>. Acesso em: 05 jun. 2013.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. Trad. Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.