

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS)
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

REBECA CAVALCANTE LOPES

**TRAUMA E IMAGINAÇÃO NA ESCRITA DA HISTÓRIA BRASILEIRA:
“As Doenças do Brasil” (e a Cura) em Valter Hugo Mãe**

Porto Alegre
2023

Rebeca Cavalcante Lopes

**TRAUMA E IMAGINAÇÃO NA ESCRITA DA HISTÓRIA BRASILEIRA:
“As Doenças do Brasil” (e a Cura) em Valter Hugo Mãe**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em História, pelo curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Temístocles Cezar

PORTO ALEGRE

2023

REBECA CAVALCANTE LOPES

TRAUMA E IMAGINAÇÃO NA ESCRITA DA HISTÓRIA BRASILEIRA:

“As Doenças do Brasil” (e a Cura) em Valter Hugo Mãe

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
a obtenção do título de Licenciada em
História, pelo curso de História da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul.

Orientador: Prof. Dr. Temístocles Cezar

APROVADA: Porto Alegre, 18 de abril de 2023.

Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila
(UFRGS)

Ma. Débora Faccin
(UFRGS)

Prof. Dr. Temístocles Cezar
(Orientador/UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Clarice e ao Felipe a paciência, o carinho, o amor e o ensinamento.

E espero que este texto possa ser, de alguma forma, uma possibilidade de seguir dialogando com a minha família algo sobre Brasil e sobre a nossa experiência de vida coletiva neste território, depois de a nossa comunicação ter sido tão abalada pelo bolsonarismo e por aquilo que ele representou e representa na e da nossa sociedade; pois foi em casa que aprendi a enxergar tudo o que me cerca com o olhar do amor, do respeito e do desejo de justiça.

Sou grata por tanto e profundamente feliz por poder sonhar e viver a vida juntinho de vocês.

Nesta invocação de tempo ancestral, vejo um grupo de sete ou oito meninos remando numa canoa: Os meninos remavam de maneira compassada, todos tocavam o remo na superfície da água com muita calma e harmonia: estavam exercitando a infância deles no sentido do que seu povo, os Yudjá, chamavam de se aproximar da antiguidade. Um deles, mais velho, que estava verbalizando a experiência, falou: “Nossos pais dizem que nós já estamos chegando perto de como era antigamente”. Eu achei tão bonito que aqueles meninos ansiassem por alguma coisa que os seus antepassados haviam ensinado, e tão belo quanto que a valorizassem no instante presente. Esses meninos que vejo em minha memória não estão correndo atrás de uma ideia prospectiva de tempo nem de algo que está em algum outro canto, mas do que vai acontecer exatamente aqui, neste lugar ancestral que é seu território, dentro dos rios. (Aílton Krenak em Futuro Ancestral)

RESUMO

Este texto busca analisar as contribuições que o livro “As Doenças do Brasil” (2021), de Valter Hugo Mãe, pode oferecer para um debate em torno da escrita da história brasileira. O autor direciona o olhar para o passado histórico do país e tenta compreender de que forma o processo colonial marcou as relações e as identidades dos indivíduos. Isso inevitavelmente o leva a encarar uma série de questões traumáticas, produzidas sobretudo graças à maneira como a moderna ficção da raça se impôs aos sujeitos no território. Não por acaso, elas foram recalcadas a partir da construção de uma certa ideia de nação elaborada por uma elite letrada e fomentada pelo poder político a partir do século XIX. Dialogando com o mito racial que fundou o nacionalismo brasileiro, Valter Hugo Mãe tenta tornar esses traumas narráveis, pelo que as reflexões empreendidas neste trabalho são guiadas principalmente pelo olhar adotado por teóricos de diferentes áreas que têm se dedicado a compreender a dimensão traumática do discurso produzido pela modernidade e, em especial, como representá-la. “As Doenças do Brasil” descobre na ficção uma maneira afetiva de acessar o passado traumático, apontando caminhos para que possamos encontrar cura.

Palavras-chave: Nação. Trauma. Ficção. Escrita da história.

ABSTRACT

This text aims to analyze the contributions that the book “As Doenças do Brasil” (2021), by Valter Hugo Mãe, can offer to a debate around the writing of Brazilian History. The author looks at the country's historical past and tries to understand how the colonial process defined the relationships and identities of individuals of the country. This process inevitably leads him to face a series of traumatic issues, produced mainly thanks to the way in which the fiction of the modern race imposed itself on the subjects in the territory. Not by chance, they were repressed from the construction of a certain idea of nation elaborated by a literate elite and fomented by the political power from the 19th century onwards. In the dialogue with the racial myth that founded Brazilian nationalism, Valter Hugo Mãe tries to make these traumas narrable, so the reflections undertaken in this work are mainly guided by the perspective adopted by theorists from different areas who have dedicated themselves to understanding the traumatic dimension of the discourse produced for modernity and, in particular, how to represent it. “As Doenças do Brasil” finds in fiction an affective way of accessing the traumatic past, pointing out ways for us to find a cure from it.

Keywords: Nation. Trauma. Fiction. History writing.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 FICCIONANDO A NAÇÃO.....	18
2 AS DOENÇAS DO BRASIL.....	36
3 A CURA.....	53
REFLEXÕES FINAIS.....	62
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	67

INTRODUÇÃO

Sou branco. E esta cor não é cicatriz, é ferida e não sara. (Valter Hugo Mãe em *As Doenças do Brasil*)

Em publicação recente ao blog da editora Boitempo, Boaventura de Sousa Santos (2022) tentou refletir, em meio às comemorações do bicentenário da independência do Brasil, sobre por que parte considerável da população brasileira está apagada das narrativas que se constroem sobre o país, incluindo as imagens oficiais. Para ele, a necessidade de repensar eventos desse tipo se dá porque o passado celebrado em momentos como esse reproduz a história dos vencedores contada pelos próprios vencedores. Construídas a partir de uma determinada perspectiva, celebrações como as do bicentenário são, segundo o autor, marcadas por excessos tanto de passado, quanto de futuro, embora em medidas diferentes; e a “exaltação do passado” – ou, poderia dizer, de *um* passado – “contém sempre a exaltação do futuro e vice-versa” – também aqui de *uma certa ideia* sobre futuro (ibidem). Preservam, assim,

um Brasil que é celebrado, mas não celebra, que é lembrado, mas não se lembra das lembranças que lhe atribuem, que é esquecido, mas não se esquece, que não se pode mobilizar pelo excesso de passado nem pelo excesso de futuro porque pura e simplesmente está demasiado absorvido por um excesso de presente, um presente tão excessivo que teme não lhe sobreviver (documento virtual sem paginação).

A ausência consciente e desejada de certos indivíduos nas narrativas sobre o país é uma das formas que assume a violência que marca a vivência humana no território. A nação celebrada em momentos como esse, do bicentenário da independência brasileira, foi imaginada e criada com dedicada atenção pela burguesia nacional de fins do século XIX e o apagamento de certos sujeitos a que se refere Boaventura, longe de ser involuntário ou espontâneo, é parte do projeto empenhado por uma pequena parcela da população e que objetivou, e obteve êxito, criar e definir, no país Brasil que então era gerado, uma identidade nacional que pudesse ser enraizada na imaginação do povo. Assim, “a ciência e a arte, dentro de um processo intrincado, fabricavam ‘realidades’ mitológicas que tiveram, e ainda têm, vida prolongada e persistente” (COLI, 2005, p. 23). Esse projeto foi amplo e mobilizou diferentes setores sociais e formas diversas de dominação.

O contexto no país, porém, era distinto do narrado nos escritos nacionalistas. Em fins do século XIX, o Brasil passava por intensas, e muitas vezes sangrentas, disputas, parte essencial do processo colonial, o qual já havia vitimado milhares de seres humanos, sobretudo negros e indígenas. Também foi nesse século que o território vivenciou o auge da lógica perversa e brutal da escravização, pois estimava-se que, só na primeira metade do XIX, 2,3 milhões de pessoas africanas tenham sido compulsoriamente trazidas para cá para sofrerem todo tipo de violência, privação e humilhação, vistas como objetos, mercadorias. Portanto, construir uma narrativa que focasse a atenção nos aspectos positivos da pátria não era tarefa fácil. Além disso, as nações imaginadas em diferentes lugares do globo durante principalmente o século XIX foram alicerçadas em três pressupostos: a delimitação territorial, a identificação dos sujeitos como povo e a unificação linguística, todos elementos bastante complexos para a realidade brasileira da época.

Assim, o silenciamento e a reificação de certos aspectos sociais foram necessários para que a nação se tornasse narrativamente possível, porque encarar a presença de pessoas negras e indígenas neste território significaria trazer à tona os conflitos e as relações de dominação que produziam uma desigualdade abissal e uma sociedade extremamente violenta, marcada por privilégios de certos grupos, que se tornavam possíveis graças à exploração física, social e psicológica de outros. Então, promover certos sentidos que permitissem a coesão que definia os sujeitos do território como *povo* exigiu um trabalho intenso, a partir do que se pode preencher com outra coisa os espaços vazios gerados por esses apagamentos, a qual talvez possa ser definida como *imaginação*.

A produção literária do período teve um importante papel na construção de preenchimentos para essas ausências, como no caso dos romances históricos nacionalistas do XIX, os quais, argumenta Doris Sommer (2004), tiveram íntima relação com a política latino-americana, já que muitos escritores do período foram presidentes ou ocuparam outros cargos públicos importantes em seus países de origem – como foi o caso do Brasil. Esses autores, portanto, preparavam “projetos nacionais em obras de ficção e implementavam textos fundacionais através de campanhas legislativas e militares” (p. 24, tradução minha). Mas a “insegurança crônica” desses projetos pode ser percebida justamente graças à energia empenhada pelos escritores em remediá-la, já que as tensões sociais aparecem no modo como os textos procuram escondê-las (ibidem).

De qualquer forma, a nação brasileira imaginada em fins do XIX frutificou e a intelectualidade burguesa da época atingiu o objetivo de criar certos mitos fundacionais que perduraram e perduram no imaginário coletivo. Isso coloca a questão sobre que tipos de identidade têm sido construídos e que tipos de conflitos têm sido recalçados, silenciados, ao longo desse processo. Nesse sentido, no texto sobre o bicentenário, Boaventura ressalta a importância de se reconhecerem os traumas profundos que ainda hoje afetam cotidianamente a realidade do povo brasileiro, mas sem serem encarados de maneira realista, porque eles seguem no presente como feridas que sangram em muitos corpos, pelo que é preciso também entender que o processo colonial e a sociedade originada a partir dele é – através de conflitos, violências, trocas de saberes, convivências... – uma criação tanto de colonizadores quanto de colonizados, o que impõe o desafio de uma descolonização que é dupla, mas bastante distinta, para esses diferentes agentes.

Essa reflexão é necessária hoje porque superar o pensamento colonial é, e sempre foi, uma necessidade urgente, mesmo de sobrevivência frente às mudanças climáticas – para ficar em apenas um dentre os tantos aspectos do modelo de sociedade em que temos vivido que estão colocando em risco a existência da nossa própria espécie e de outras. Precisamos “confrontar as partes doentes da nossa ancestralidade” (RIBEIRO, 2022, p. 46) e curar o pior da nossa herança cultural.

Ao lado das mais belas joias culturais do passado, herdamos também um enorme estoque de lixo tóxico, neuroses atávicas, poluição mental e miséria comportamental. Só porque algo é antigo não significa que valha a pena ser mantido, pois o tempo tanto pode depurar como apodrecer as coisas. Precisamos de cura (idem, p. 36).

Há bastante, porém, sendo feito nesse sentido. Muitos grupos e muitos indivíduos têm se dedicado a debater, sob diferentes óticas e de maneiras diversas (como a da literatura e a da teoria da História), os traumas históricos gerados pelo processo de colonização no Brasil. Sobre esse movimento, Vladimir Safatle diz que

Há de se admirar a ironia de uma época que descobre que só alcançaremos nossa liberdade quando reanimarmos todos os fantasmas a ponto de não haver nada completamente vivo nem mais nada completamente morto. Quando abriremos as portas do tempo com suas pulsações descontroladas e anômalas, suas múltiplas formas de presença e existência, então conseguiremos mais uma vez explodir os limites da experiência e fazer o que até então apareceu como impossível tornar-se possível (2020, p. 130).

Por ser uma expressão deste momento histórico, o nosso presente, é que escolhi como objeto de pesquisa o texto de Valter Hugo Mãe, “As Doenças do Brasil”. Esse livro foi lançado em 2021, com capa assinada pelo artista Denilson Baniwa e dedicado a Aílton Krenak. O prefácio foi escrito por Conceição Evaristo, que chama a atenção para as páginas iniciais da obra, onde são apresentados fragmentos “de cartas consideradas documentos históricos relativos à descoberta do Brasil e do período Brasil Colônia”, além de “trechos de falas de líderes indígenas da contemporaneidade”, escolha estilística que desfaz qualquer dúvida que possa surgir sobre o porquê do título que o livro carrega – e que não se relaciona diretamente à pandemia que, naquele momento, matava milhares de pessoas no país. Encontramos nele “uma narrativa que permite nos depararmos com um evento histórico bastante conhecido: o da colonização portuguesa no Brasil, mas aqui sentida, vivida segundo a experiência indígena e negra” (EVARISTO apud MÃE, 2021, p. 8). As doenças do Brasil têm origem, portanto, no colonialismo.

Em entrevista ao programa Roda Viva, em 2022, Valter Hugo Mãe contou ter iniciado a escrita de muitas histórias sobre o Brasil, mas sentia sempre que precisava ir mais a fundo, o que o levava ao que define como um “livro perigoso”. Isso porque uma escrita desse tipo provocou, segundo ele, “um desconforto profundo de linguagem”. “As Doenças do Brasil” (2022), para o autor, diz respeito a uma comunidade que não é a dele e que conhece mal; mas o livro é, ainda assim, “uma forma de fazer uma retrospectiva crítica da [sua] própria cultura”, tendo em vista que a dimensão dos povos originários é “aquilo que a fera branca (...) quis exterminar”. Assim, a “cura para as doenças do Brasil – e mesmo do mundo – é voltarmos ao início e escutarmos os povos que não foram escutados” (RODA VIVA, 2022), motivo pelo qual define seu livro como seu lugar de escuta, não de fala; o que o levou a empreender um cuidado especial no trabalho com a língua. O autor português costuma ter uma linguagem complexa, muitas vezes difícil, na escrita de

seus textos; mas “As Doenças do Brasil” (2022) busca a simplicidade, para sua intenção ser mais facilmente compreendida. A dedicatória do livro a Aílton Krenak e o prefácio de Conceição Evaristo são formas de o autor demonstrar que compreende o lugar que ocupa e que sua posição narrativa é delicada. Essa preocupação também expressa algo das reflexões sociais, políticas, que têm sido feitas no presente da escrita.

Nesse sentido, o livro inicia com uma descrição pejorativa do branco, cuja herança é vista como maldita porque é uma herança de morte, tristeza e destruição. Depois, somos apresentadas ao conflito central: o estupro de Boa de Espanto, uma abaeté. Violentada e quase levada à morte por um agressor branco, a personagem acaba dando à luz a um filho, Honra, que, gerado a partir desse acontecimento traumático, carrega consigo uma angustia desesperadora. Ele não se sente pertencente a lugar algum – nem branco, nem abaeté – e é movido pelo desejo de vingança. Valter Hugo Mãe apresenta, através de uma narrativa do processo violento de colonização, um passado traumático que atravessa a constituição da sociedade brasileira, profundamente marcada pelas relações coloniais. O faz a partir de uma escrita que está comprometida com a *verdade*, mas que encontra na ficção uma forma de mobilizar certo debate ético e moral em torno dos acontecimentos, na tentativa de afetar de forma subjetiva os sujeitos que entram em contato com o texto. Não são dados quantitativos, mas pessoas, dores, sentimentos, angústias...que o autor apresenta como meio para compreensão do que esse passado representou e ainda representa. Com isso, busca um caminho para abordar esses traumas, tentando ajudar no processo de cura; um modo de encarar as feridas para que possamos quebrar o ciclo de repetição de violência.

“As Doenças do Brasil” (2021) estabelece diálogo com o mito fundador da nação brasileira e, portanto, com aquilo que Marilena Chauí define, ao tratar sobre “Mito Fundador e Sociedade Autoritária” (2000), como *semióforo*. A partir desse conceito, ela busca compreender o que permite a presença constante do discurso nacional no cotidiano dos sujeitos e por que a dificuldade de o superar, além de analisar como a construção narrativa de uma história do Brasil como país pacífico, de democracia racial, afeta diretamente a vivência dos indivíduos no território, já que é produtora de uma sociedade autoritária, que reprime e silencia de forma violenta todos os conflitos que são produzidos devido às tensões sociais. Controlar

o discurso de construção identitária nacional é, na análise da autora, o principal instrumento do poder político.

Assim, quero pensar algo de como o processo de construção nacional brasileiro do século XIX, em especial a contribuição do romance histórico, produziu o apagamento de questões que eram fonte de tensão social e sobre como esse texto de Valter Hugo Mãe as reencara, em diálogo com os debates que têm sido empreendidos no presente. Também buscar entender que caminhos os estudos sobre trauma apontam e que podem contribuir para ajudar na representação e na apreensão da realidade histórica brasileira, refletindo, para isso, sobre a relação entre trauma e escrita da História. Por fim, pretendo refletir sobre a contribuição desse livro para o debate em torno da centralidade do trabalho com a palavra na construção de novas perspectivas para se encarar o passado brasileiro, que atuem no sentido de modificar a realidade cotidiana do presente e de possibilitar a ideação de outros futuros, para que o tempo se materialize de forma menos catastrófica.

A partir da leitura de Aníbal Quijano (2005), quero esboçar algo sobre o papel central da narrativa na introjeção do discurso moderno nos mais distintos aspectos da vida cotidiana, passando a permear todas as experiências significativas que temos no presente. Pretendo pensar, portanto, sobre a construção das identidades intersubjetivas modernas, marcadas principalmente pelos conceitos de raça e de nação. Esse autor tratou de como a ficção da raça foi central para a expansão do discurso da modernidade, sendo produtora das novas identidades que se impuseram aos indivíduos nesse novo sistema-mundo. Essas novas identidades foram organizadas sob o guarda-chuva dos diferentes territórios nacionais, ideados e consolidados principalmente a partir do século XIX, pelo que pretendo aproximar essas análises às apresentadas, em “Ficciones Fundacionales” (2004), pela crítica literária Doris Sommer. Nesse texto, a autora dialoga com os escritos de Benedict Anderson sobre a criação dos Estados nacionais e com os de Michel Foucault sobre o cerceamento dos corpos para entender de forma muito particular as novelas latino-americanas e o patriotismo por elas construído a partir de histórias de amor e matrimônio. Além disso, como já mencionei, ela chama a atenção para a estreita relação entre o público e o privado e entre literatura e política na América Latina.

Quero também compartilhar algumas reflexões sobre como as narrativas de fundação nacional ajudaram a produzir o que podemos definir como *trauma histórico brasileiro*, ao resignificar a experiência violenta da colonização, que

marcou profundamente o corpo social e segue tendo influência sobre o presente. Autores como Borda Bohigas (2015) utilizam esse conceito de *trauma histórico* para compreender a transmissão transgeracional das consequências de eventos perturbadores em certos grupos sociais. Por isso, tento me apropriar das conceituações de trauma apontadas principalmente por Seligmann-Silva (2002) e por Jaime Ginzburg (2000), autores que tratam da dificuldade de representação em realidades traumáticas, como tem se apresentado o próprio cotidiano em diferentes lugares no presente. Eles argumentam sobre a contribuição que pode ser dada pela ficção para que possamos compreender esses contextos e significá-los de maneira articulada e prática no nosso dia a dia, pelo que abordam o debate que tem sido empreendido nesse sentido dentro das teorias da História e da Literatura.

“As Doenças do Brasil” (2021) apresenta uma compreensão sobre a representação do trauma, sobretudo em relação à centralidade da língua. Quero articular às análises de Valter Hugo Mãe algumas das colocações feitas pelo historiador Hayden White (2018) sobre o lugar da ficção na produção dos discursos da disciplina da História. No ensaio sobre passado prático, a partir da análise do texto “Austerlitz”, White argumenta que, apesar da escrita se tratar certamente de uma produção literária, porque utiliza certas técnicas comuns a “qualquer artefato reconhecidamente poético”, “todo esse artifício está sendo usado para reunir, perante a imaginação, um referente histórico” (2018, p. 12). Assim, o uso da lente ficcional para falar, dentre outras coisas, do holocausto, permite também ao autor de “Austerlitz” justificar a presença de julgamentos morais em sua escrita.

Na atualidade, diferentes produções literárias, como as de Sebald e Valter Hugo Mãe, têm encontrado na forma estética do romance histórico produzido no século XIX uma possibilidade de historicizar também o presente e de colocar o passado em perspectiva, mobilizando afetos na relação com as diferentes temporalidades. Sobre as produções literárias do XIX, White menciona que, ao mesmo tempo em que cativavam popularidade entre os leitores, eram atacadas pelos historiadores europeus, sobretudo devido à simbiose que essas obras criavam entre realidade e ficção e pelo modo como elas imaginavam o passado histórico. Segundo ele, foi justamente a amplificação do discurso científico o que fez com que essas produções literárias perdessem autoridade e prestígio, renascendo no contexto após a Segunda Guerra como forma de acessar a experiência traumática. Já para Doris Sommer, o constante retorno aos romances

históricos pelas novas gerações de escritores latino-americanos talvez tenha a ver com o fato de que essas produções literárias oferecem, na construção de um olhar para o passado, a oportunidade de impulsionar a história para um futuro ideal.

O interesse pelos romances históricos nacionais do século XIX se dá na atualidade embora há muito esteja sendo defendida a iminente superação da nação como modelo de gestão da vida humana frente ao processo de globalização, responsável por acelerar as trocas de capital e de informações, o que, se imaginava, levaria a humanidade na direção da produção de um tipo de *cidadão global*. Nessa perspectiva, as organizações mundiais passariam a ter papel central no direito, a economia passaria a ser organizada a partir de blocos econômicos e as identidades seriam reimaginadas a partir de uma cultura única e global. Esse era o fim que se previa para o modelo de Estado-nação, que passaria a se tornar algo fluido, cada vez mais integrado e transnacional. As identidades nacionais, portanto, seriam praticamente apagadas, restando apenas em fragmentos de códigos culturais (HALL, 2006), já que a globalização permitiria às comunidades das mais remotas regiões consumir as mesmas literaturas, os mesmos filmes, as mesmas vestimentas, enfim, os mesmos bens materiais e culturais, compartilhando os mesmos assuntos e uma mesma maneira de enxergar a realidade.

Hoje, por outro lado, o que vemos é uma maior consolidação do papel dos Estados-nação no diálogo internacional, e a vivência humana parece se encaminhar não para a homogeneidade global, mas para a multipolaridade, onde as diferentes nações cooperam umas com as outras, mas mantêm suas maneiras próprias de organização interna, bem como suas identidades culturais. Portanto, talvez o discurso nacional ainda perdure e as identidades nacionais não estejam sendo substituídas, mas, ao contrário, estejam cada vez mais em disputa, no que diz respeito a compreender suas origens e os elementos que as constituem. Assim, a globalização parece ter produzido, como observa Stuart Hall, em vez da homogeneização cultural, a contestação, por parte de diferentes grupos e indivíduos, dessas identidades centradas e fechadas sobre as quais se construiu a cultura nacional, que passam a ser deslocadas e desestabilizadas. Isso tem gerado um efeito “pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas” (2006, p. 87). Portanto, em vez da superação da identidade nacional, o que se percebe é que ela tem sido repensada naquilo que significou, na

maneira como construiu a experiência dos indivíduos, além da ampliação dos protagonismos e da compreensão sobre as diferentes narrativas que compõem a nossa formação histórica.

Embora muitas coisas possam ser ditas sobre o tipo de nação e de identidade brasileira imaginadas pelos autores do XIX, fato é que eles alcançaram seus objetivos. Ainda hoje, o Brasil que ajudaram a fundar está presente no imaginário da população, mesmo daquelas pessoas que não tenham tido contato direto com essas obras. Fabulando o passando, conseguiram implementar seus projetos de futuro, o que nos aponta alguns caminhos para o momento histórico que temos vivido, em que sonhar com outros futuros possíveis tem sido uma necessidade urgente. Aílton Krenak (2019) defende que precisamos adiar o fim do mundo para poder seguir contando histórias. Talvez possamos definir a nossa espécie dessa forma: somos sujeitos que se comunicam, que contam histórias. “Foi contando histórias em torno do fogo que nossos ancestrais atravessaram inúmeras noites com medo da morte” (RIBEIRO, 2022, p. 98). É através da contação de histórias, por exemplo, que ensinamos às pessoas mais jovens coisas importantes para garantia da sobrevivência, exprimimos nossos sentimentos e emoções e tornamos narráveis nossos aprendizados cotidianos. E, em geral, essas narrativas contém um certo grau de ficcionalização, o que permite a apreensão de aspectos subjetivos, sentimentais, completamente conectados à compreensão racional do mundo e dos acontecimentos que se desenrolam no nosso entorno. A ficção possibilita um encontro afetivo com o passado, ajudando na compreensão dos movimentos que nos trouxeram até este presente, para que possamos sonhar com (e de fato construir), usando “arte e imaginação, mas sem mentiras” (idem, p. 98), presentes e futuros menos catastróficos do que aqueles que nos têm sido apresentado como possibilidade de viver e de caber.

Se o colonialismo é ainda uma realidade do presente, “uma história que nos prende”, diz Boaventura, “é também a história que nos liberta”, porque esse passado só está embalsamado, inerte em um tempo distante, para quem se beneficia das injustiças geradas por ele, para quem desistiu de lutar contra elas ou para quem considera que “não há injustiça na história, há fatalidade e sorte”. Já “para os vencidos inconformados da história e para os descendentes dos vencedores dispostos a reparar as injustiças e as atrocidades em que a história

assenta e oculta”, “o passado é uma missão” (2022, documento virtual sem paginação).

1 FICCIONANDO A NAÇÃO

No princípio, havia apenas a meditação do silêncio. Na presença do silêncio tudo era vazio e nada necessitava. Depois, o ruído aconteceu e isso só podia diante do espaço. A materna pedra do fundo estendeu e permitiu ser ocupada. Aí, nasceu a imaginação. (Valter Hugo Mãe em *As Doenças do Brasil*)

Muitas vezes, na escrita de ideias sobre a teoria da disciplina da História, se atribui a termos como *imaginar* e *ficcional* caráter pejorativo, pelo que penso ser necessário mencionar que compreendo a imaginação como parte inerente da realidade humana. O ser humano cria e vive em uma realidade simbólica, que pode ser entendida em muitos aspectos como imaginação coletiva, onde a ficção invade e se confunde com a vida real.

Buscar um profundo distanciamento entre realidade e ficção parece ser um traço bastante característico da sociedade moderna, embora seja ela mesma construída sobre a base de uma série de ficções. Através de diversos mecanismos cotidianos, a modernidade foi nos soterrando de *realidade* e, não por acaso, limitando a nossa capacidade de sonhar. A palavra da ordem foi se tornando a *razão*, a ciência, o abafamento das emoções e, aos poucos, se dedicar à imaginação passou a se tornar perda de tempo, uma atividade improdutiva, característica de quem vive *fora da realidade*. Até mesmo o ofício de narrar (como produção oral ou literária) vem perdendo cada vez mais prestígio, embora tenha tido (e tenha ainda hoje) papel fundamental em outras culturas, inclusive naquelas em que a modernidade se viu inicialmente ancorada.

A tentativa teórica de expulsar a imaginação da realidade ganhou força no século XIX a partir de diferentes teorias científicas, desenvolvidas por áreas de estudo que tentavam se dividir e criar algum tipo de organização na produção dos seus saberes. Tento definir assim o que se convencionou chamar *ciência/s*, muitas vezes também definida como algo do âmbito do natural, da razão, que pode ser comprovado na *realidade*. A *realidade* (ou a razão, ou a *verdade*) e as formas de

acessá-la têm sido, desde então, o debate teórico central dessas disciplinas, como no caso da História e da Literatura.

Sobre o contexto de estruturação dessas duas ciências modernas em especial, além da realidade (e em relação a ela), os debates teóricos empreendidos em seus interiores também se detiveram largamente em discutir o lugar da imaginação. Esse foi tornado inclusive o principal aspecto de diferenciação entre elas e que permitiu a cisão entre os seus saberes, pelo que Michel de Certeau afirmou ser a ficção “o outro reprimido da história” (apud WHITE, 2018, p. 10). Os historiadores profissionais, estabelecidos no final do século XIX “a serviço do Estado-nação europeu”, reivindicaram um status de *ciência* e se autorizaram a “determinar que tipos de perguntas poderiam ser feitas pelo presente ao passado, que tipos de evidências eram aceitáveis, em que constituíam as respostas adequadamente históricas para essas questões”, além de delimitarem “onde estava a linha que separava o uso adequado e o uso inadequado do conhecimento histórico” (idem, p. 14). Tiveram, portanto, um papel decisivo na elaboração e na estratificação dos tempos históricos (presente, passado e futuro). Já a escrita literária passou a estar associada à produção de imaginação, à criação, inclusive muitas vezes vista como descompromissada com a realidade. Para o artista, o sonho e a liberdade poética; para o historiador, a razão, o trabalho objetivo, impessoal, bem delimitado, científico. Assim, essas disciplinas eram construídas na Europa principalmente do século XIX, em especial a História, a partir da negação uma da outra, ou ao menos da estipulação de importantes diferenças entre elas, as quais auxiliaram na criação e no aprofundamento do antagonismo entre uma certa *realidade e ficção*.

Essa perspectiva dualista, que passou a cindir também, mas não só, nossa percepção sobre realidade e ficção, se tornou de fato uma nova forma de produzir conhecimento, característica da modernidade. Ela é definida por Aníbal Quijano (2005) como o segundo mito fundador dessa nova configuração social, possível como visão de mundo graças ao contato estabelecido pelo processo de colonização da América e à tentativa dos europeus de compreender as diferenças entre eles e os povos colonizados na maneira de experienciar a vida. Quanto mais avançava o processo colonizador na América, maior era a curiosidade dos europeus pela descrição dos povos dos territórios além-mar, imaginados de maneiras muitas vezes bastante criativas na produção dos escritores das histórias de navegação.

Essas descrições ajudaram a construir uma série de diferenciações entre esses indivíduos afastados territorialmente; e possibilitou também o contrário: a percepção, em povos de um mesmo território, de que compartilhavam mais ou menos certos aspectos comuns em suas vivências diárias. O “nós” era, assim, definido em contraposição ao “eles”, como negação: “nós” (que compartilham mais ou menos uma mesma forma de compreensão do mundo) somos o que não é “eles”.

As relações entre os diferentes foram compreendidas desde a Europa sob essa perspectiva, portanto, dualista, que gerou uma série de signos os quais só poderiam ser entendidos na relação de oposição, como moderno/primitivo, selvagem/civilizado, progresso/natureza. Colocados em oposição, foram dispostos também em hierarquias. A dualidade foi se ampliando a campos de representação da linguagem e passou a ser marca constitutiva de uma nova forma de perceber a *realidade*. E as diferenças entre os sujeitos passaram a se constituir também como *divergências*, explicadas a partir de ficções como a do moderno conceito de *raça* – categoria pensada como forma de codificar a relação entre os colonizadores e os colonizados e de justificar como natural, biológica, a hierarquia que era imposta entre eles através da dominação e da violência física, social e psicológica em que constituía o projeto colonial.

A ideia de *raça* é central para que possam ser compreendidas uma série de outras categorias que estão em relação nesse novo sistema de significação da vida humana em que se constitui a modernidade, como *gênero*, *nação*, *colonialidade* e mesmo a própria *modernidade*. Essa ficção se amplificou graças ao prestígio que o discurso científico passou a dispor nesse contexto histórico, já que foi imaginada pela teoria científica do evolucionismo, que circulava entre a mais alta intelectualidade eurocêntrica e foi definida por Quijano (2005) como o primeiro mito fundador da sociedade moderna. Segundo esse autor, antes disso, em nenhum outro momento histórico, havia existido a ideia de *raça* da maneira como foi concebida pela modernidade, principalmente no que diz respeito à sua centralidade no novo sistema de construção das identidades intersubjetivas. Essa nova categoria fundou relações sociais a partir das quais se produziram identidades sociais historicamente novas: *negros*, *índios* e *mestiços*. Além dessas, a moderna categoria *raça* também redefiniu as identidades dos europeus. Quijano menciona que, antes do processo de colonização, “espanhol”, “português”, e assim por diante,

eram categorias que indicavam apenas uma procedência geográfica; mas surgiram como raças em relação a essas outras, ao ponto de que a ideia de “raça” se tornou critério básico para a classificação da população. Assim, os europeus

conquistaram, nomearam e colonizaram a América (...), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memórias e identidades. (...) Trezentos anos mais tarde, todos eles reduziam-se a uma única identidade, índios. Essa nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos (...) todos eles não eram outra coisa além de negros (idem, p. 127).

Com esses dois mitos fundadores modernos, foi possível fabular uma nova perspectiva sobre *tempo*, que serviu, e de muitas formas ainda tem servido, para justificar a dominação colonial: como uma seta para cima chamada *progresso*, onde a identidade racial *índio* foi disposta muito abaixo, distante no passado, em um momento muito antigo em que o homem ainda era parte da natureza; e no outro extremo, para onde a seta aponta, está o *europeu*. Isso permitiu que se construíssem as novas perspectivas de *passado*, *presente* e *futuro* que se impõem desde então. Nessa narrativa, o progresso teria libertado os humanos de depender da natureza; e ainda estar tão conectados a ela era parte importante do que fazia os *índios* serem tão atrasados. O conceito de raça ajudou, assim, na construção de uma nova perspectiva temporal, graças à ficcionalização de uma trajetória da história humana que viria do passado – da vida animal, selvagem, ligada à natureza, dos *índios* da América – e se desenvolveria, como progresso, culminando na Europa em direção ao futuro. Os europeus enxergaram a si mesmos como os primeiros a alcançar o mais alto avanço da nossa espécie e esse avanço supostamente permitiria ao passado e ao presente se darem a conhecer através do trabalho das disciplinas científicas que surgiam no XIX; e o *futuro* passou a ser o único território do tempo aberto para que se possam efetuar mudanças protagonizadas pelos próprios indivíduos através de suas ações. O *futuro* não é apenas a extensão do *passado*, mas algo passível de ser *criado* de maneira mais ou menos consciente.

A forma como o processo colonial se deu na América, argumenta Quijano (2005), produziu aqui a primeira identidade desse novo sistema-mundo e, em relação a ela, a europeia se constituía como segunda. Aos poucos, o novo sistema

de valores conseguiu se estabelecer como hegemônico no novo universo intersubjetivo de *padrão de poder mundial* que se impunha. Esse padrão de poder, que é produtor e produto desse novo sistema de valores, se caracteriza por ser o primeiro da história humana de caráter efetivamente global e também a produzir instituições próprias que controlam cada âmbito da vida social: a dimensão do trabalho, controlada pela empresa capitalista; a dimensão sexual, pela instituição *família burguesa*; e o controle sobre a autoridade, que se dá pelo *Estado-nação*. Por fim, atuando sobre a nossa dimensão mais subjetiva, está o *eurocentrismo* como nova forma de perceber, experienciar e compreender a vida material e simbólica de diferentes povos ao redor do globo. Essas instituições são interdependentes e configuram aquilo que Aníbal Quijano define como *colonialidade do poder* e que permitiu a manutenção das estruturas de exploração colonial, embora a colonização enquanto sistema, nos diferentes países, tenha sido rompida pelos processos de independência. Juntas, configuram um sistema de modelos intersubjetivos que se impõe como universal, como a *cultura comum, dominante*, compartilhada, embora não seja capaz de apagar completamente as práticas histórico-culturais de cada povo especificamente.

Esse novo sistema de identidades intersubjetivas, marcado principalmente pela cientificista ideia de *raça*, passou a ser organizado nos diferentes territórios sob a categoria de *nação*, que também incorporou certas práticas histórico-culturais específicas dos povos que viviam nessas terras, as quais passaram também a ser reordenadas, ressignificadas e mesmo criadas para atender ao novo sistema de significação da vida humana que passava a se estabelecer como hegemônico. A esse trabalho específico estiveram dedicadas tanto a disciplina da História, quanto a Literatura, no século XIX, e a amplitude dos discursos que elas produziam pode ser percebida pela aparição dos inúmeros institutos históricos e pela produção de vastos arcabouços literários ao redor do mundo nesse período.

Se realizavam, simultaneamente, um debate teórico em torno de qual seria a metodologia científica da História adequada para a escrita das histórias das nações e a escrita de histórias sobre supostos passados imemoráveis para os diferentes Estados-nação, que surgiam como nova forma de organização da vida social na modernidade. A metodologia discutida e elaborada pelos teóricos da História definia como se deveria produzir um conhecimento histórico que, no período, permitiria conhecer (ou estabelecer) um passado e *criar* uma nova forma

de identidade e de vivência humana chamada “nação”, muito bem definida por Benedict Anderson como um conjunto de “comunidades imaginadas”. O mesmo movimento se deu na produção literária, em especial na América Latina – onde a construção dos Estados nacionais aos moldes europeus enfrentou ainda uma questão central, que, na Europa, parecia já ser secundária: a convivência entre as diferentes identidades raciais. Além de tornar complexa a descrição de um *povo* nos territórios americanos, essa convivência constituía também a principal fonte de conflito nesses lugares. Quijano (2005) aponta que, apesar de nenhum Estado-nação (nem mesmo os europeus) ter existido aos moldes pré-estabelecidos no século XIX, a questão racial foi definidora para que os diferentes Estados modernos pudessem se organizar mais ou menos como tais; assim que, na América Latina, as nações que conseguiram de certa forma superar essa problemática o fizeram através do genocídio dos povos autóctones e da substituição do trabalho escravizado de origem africana pelo trabalho assalariado branco, pelo que a raça branca se impôs como maioria. Já em outras, como é o caso do Brasil (onde se concentrava a maior população africana compulsoriamente retirada de seus territórios sob a condição de escravizados), o contexto exigiu dos escritores das nações que concentrassem especial atenção na questão racial.

Isso era importante porque as nações, cujo modelo foi elaborado desde a Europa e posteriormente imposto a grande parte da vivência humana no globo, tinham a função central de dar expressão e legitimidade, além de estabilidade, política aos Estados modernos que então se estruturavam, os localizando em um passado imemorial e, o que Benedict Anderson (2008) considera ainda mais importante, apontando rumo a um futuro ilimitado. Foram definidas a partir de um território, de preferência contínuo, claramente demarcado; e passaram a ser expressões do poder coletivo do povo, agindo política e administrativamente “sem sistemas intermediários de dominação”, desde que haja “consentimento prático de seus cidadãos válidos para políticas fiscais e ações militares” (CHAUÍ, 2000, p. 14). O consentimento dos cidadãos válidos depende da obtenção de sua lealdade, pelo que foi necessária a construção de um elemento de identificação coletiva desses sujeitos, de mobilização de novos afetos, mote que será atribuído à *nação*. Portanto, a importante função da criação das nações foi manter os Estados coesos – sobretudo para que, assim, eles pudessem fomentar e garantir o mercantilismo em expansão, dando as bases para a sociedade moderna que se estruturava. O

“advento dos Estados Nações foi promovido por meio da elaboração de um sistema de identidades coletivas inteiramente novo”, em que a

nação, diferentemente de um agrupamento da população definido pela sujeição a um mesmo monarca, coloca-se como independente da história dinástica e militar: ela preexiste e sobrevive a seu príncipe. O que constitui a nação é a transmissão, através das gerações, de uma herança coletiva e inalienável. A criação das identidades nacionais consistirá em inventariar este patrimônio comum, isto é, de fato, em inventá-lo (THIESSE, 2008, p. 7 e 8).

Então, não bastava o estabelecimento de fronteiras para que pudesse surgir um Estado; era necessário ressignificar a vida social, construindo novas identidades, o que foi possível, como menciona Thiesse, a partir da invenção de um patrimônio comum – mas também da insistência na diferenciação racial e na produção de um *outro* que não comungasse desse patrimônio. Assim, além do território, os outros dois elementos que passaram a definir as nações (e que se tornaram, de fato, no XIX, pré-requisitos para que elas fossem reconhecidas como tal, embora todas elas, naquele momento, ainda carecessem deles) são um *povo* e *uma língua*, o que justifica a importância que o estudo do passado e a criação das línguas vernáculas, desenvolvidos com especial dedicação por historiadores e literatos, tiveram nesse contexto. Marie Thiesse menciona ainda um quarto: a escrita de um romance de fundação, narrativas que organizaram as imagens desses povos. Nesse sentido, é possível dizer que as nações foram imaginadas e tornadas concretas principalmente graças ao trabalho de letrados (como historiadores e literatos) os quais, em seus Estados de origem, buscaram descrever o território, unificar a língua e caracterizar o povo. Assim, o nacionalismo também inventou o ofício de historiador e inaugurou uma nova forma de encarar a história.

Nesse contexto, o papel da escrita da História era o de legitimar esses aspectos. Portanto, é possível dizer que as nações foram imaginadas e transformadas em realidade principalmente graças ao trabalho de letrados (como os próprios historiadores e literatos) os quais, em seus Estados de origem, buscaram descrever o território, unificar a língua e caracterizar o povo (o que impunha necessariamente a questão do conflito racial para os escritores da América Latina). Assim, o nacionalismo também inventou o ofício de historiador e inaugurou uma nova forma de encarar a história.

Controlar o discurso de construção identitária nacional é, na análise de Marilena Chauí (2000), o principal instrumento do poder político. A autora define a nação como *semióforo*, um símbolo – ou melhor: signo – que altera a realidade com seu significado e cujo valor não pode ser medido por sua materialidade, mas, sim, pela força simbólica que carrega. É algo sem utilidade direta e imediata no cotidiano, mas com capacidade de relacionar o visível e o invisível no espaço e no tempo. Sua significação, proveniente do passado, carrega consequências presentes e futuras para os sujeitos, além de ser fecunda porque não cessa de produzir efeitos diversos.

O que torna os semióforos signos de poder e de prestígio é sua singularidade. Por isso, eles ficam sob “posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou um sistema de instituições que lhes permite dominar um meio social”: as chefias religiosas e as político-militares (idem, p. 10). Além de possuir (e disputar) os semióforos, esses grupos também os produzem, cada um da sua maneira: a religião através da produção de milagres; o poder econômico, da aquisição de objetos raros e da descoberta de novos semióforos graças ao desenvolvimento do conhecimento científico; e o político, a partir das propagandas. Sob essa disputa, como parte da ação do poder político, surgem os patrimônios histórico-geográficos e artísticos da nação. Mas, enquanto os semióforos dos dois primeiros poderes são particulares (de cada crença ou como propriedade privada), os patrimônios são nacionais, porque são parte de um semióforo fundamental, guardião dos semióforos públicos: a *nação*. Portanto, o poder político constrói o semióforo “nação” na disputa com os outros dois poderes, o religioso e o econômico; e pouco a pouco as ações e as falas de cada Estado passam a ser orientadas no sentido de dar consistência ao semióforo que é próprio a ele.

As nações, importantes objetos de estudo e de ampla teorização e produção das disciplinas da História e da Literatura, são, então, os principais semióforos públicos modernos, gerados pelo e em posse do poder político e possuem grande valor, tendo em vista que a noção de construção identitária lida com subjetividades e mobiliza afetos. São produzidas através da elaboração e da articulação de outros semióforos que ficam sob seu guarda-chuva e que compõem o patrimônio nacional, dentre eles os jornais, as biografias e os romances nacionais, que tiveram um *boom* de produção, não por acaso, também no século XIX. Essas últimas, nas palavras

do presidente argentino e também romancista Bartolomé Mitre, “ensinariam a sua população [da América Latina] sobre a sua história, seus costumes, suas ideias e sentimentos, modificados por sucessos políticos e sociais que ainda não haviam sido celebrados” (apud SOMMER, 2004, p. 26), colocação que apresenta a perspectiva de que a nação seria construída não pela materialidade da vida de um povo, ou seja, da valorização da história, dos costumes e das ideias dos diferentes grupos locais; mas, ao contrário, o povo seria criado a partir da nação imaginada por uma elite letrada, que ensinaria a ele, através da elaboração dos patrimônios nacionais, sobre a sua história, seus costumes, suas ideias e seus sentimentos.

As elites culturais que, não sem interesse, moldavam os principais semióforos públicos modernos (as nações) no século XIX o faziam a partir de um olhar marcado pela *racialização*. Isso explica por que encontravam, no caso brasileiro, maior identificação com a sociedade europeia do que com as dos povos autóctones do território que dominavam – o que pode ser percebido na forma como os letrados articulavam em suas produções a questão racial. Os escritores de suas nações eram ensinados a ver a *realidade* na língua e sob a ótica do conhecimento do colonizador, a partir do que tentavam idear suas pátrias, fornecendo unidade linguística e trabalhando para construir os patrimônios nacionais. Mas buscavam também algo próprio de cada nação, elementos que pudessem distingui-las, sobretudo para que não se tornassem apenas continuidades da história europeia.

Como as nações são definidas em termos de negação, de ideação de um outro não-nacional, a nação brasileira, “construída no campo limitado da academia de letrados, traz consigo forte marca excludente”, estando “carregada de imagens depreciativas do ‘outro’, cujo poder de reprodução e ação extrapola o momento histórico preciso da sua construção” (GUIMARÃES, 1988, p. 6). Para Manoel Guimarães, o outro externo da nação brasileira foi ideado nas repúblicas latino-americanas, tendo em vista a condição singular do Brasil, onde Estado, monarquia e nação configuravam uma totalidade. Mas também são tornados “outro” “aqueles que internamente ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros”, pelo que a identidade racial oficial do povo passará a estar restrita à branca, fazendo com que se perca, aqui, a abrangência que o conceito de nação propunha no cenário europeu (ibidem).

As elites letradas latino-americanas eram compostas por funcionários da administração pública que se viram engajados, em especial após os processos de

independência, na construção de ideários nacionais como forma de superar o passado colonial. Buscando promover as identidades próprias às diferentes nações, passaram a implementar, utilizando os cargos públicos que ocupavam e o prestígio de que dispunham, projetos nacionais imaginados justamente por eles, através, por exemplo, da escrita das novelas de fundação nacional. Portanto, a literatura não construía apenas um imaginário social de nação (o que, de fato, só se consolidaria mais tarde, quando esses textos foram reconhecidos como patrimônios nacionais e exigidos como leituras obrigatórias de jovens nas escolas), mas também agia sobre a concretude das vidas dos sujeitos.

Segundo Doris Sommer (2004), “a prosperidade econômica e as políticas científicas do Estado produziram uma divisão intelectual do trabalho e o pêndulo literário aproximou os escritores dos assuntos relacionados com o Estado” (p. 20, tradução minha), pelo que não havia uma distinção clara, para os intelectuais latino-americanos do século XIX, entre ser escritor e estadista, entre arte e ciência, entre narrativa e fato, embora, em seus manifestos e em suas produções escritas, eles tenham se mostrado conscientes do debate cientificista que se desenrolava na Europa, como, por exemplo, aquele em torno do método da disciplina da História. Para esses escritores, o tipo de metodologia da História que estava sendo delimitado por teóricos europeus (uma História objetiva, impessoal, de vestígios, que buscava fatos) parecia adequado à realidade europeia, mas não deveria ser aplicado a nações “tão recentes” quanto as da América Latina.

Sommer exemplifica esse aspecto a partir de diferentes autores latino-americanos do período, dentre eles o venezuelano Andrés Bello, expoente cultural chileno e que se dedicou à escrita de um método histórico “local”. Bello foi senador, professor e dirigiu diversos jornais locais no Chile, além de ter sido o principal promotor do Código Civil Chileno (considerado uma das obras jurídicas das Américas mais influentes e inovadoras em seu tempo). Foi também o primeiro reitor da Universidade do Chile, cuja criação foi possibilitada graças a seu apoio. Em sua metodologia, o escritor propunha uma conexão necessária entre História e ficção, refutando o que considerava uma má interpretação da historiografia moderna nos trópicos, que parecia a ele distante, inapropriada ou, pelo menos, muito apressada para o continente latino-americano, dada a carência de dados e de fontes anteriores à chegada dos europeus. Defendeu, por isso, que, ao abandonar a presunção científica, nos moldes que estavam sendo descritos por diferentes teóricos

européus do XIX, os escritores latino-americanos gozariam de maior liberdade para *reconstruir a história*. A isso, denominou “A autonomia cultural da América”, título que passou a dar ao seu escrito metodológico; e essa autonomia passava pela liberdade de narrar, pois a narrativa era necessária, na visão de Bello, não apenas para o preenchimento de lacunas que existiam graças à escassez de fontes do passado dessas nações (algo, portanto, ligado ao método do conhecimento histórico), como também porque o próprio conteúdo da história latino-americana representava uma expressão local e também independente.

As reações a esse discurso foram diversas. Parte da crítica afirmou ter visto nessas palavras a legitimação da presença de uma narrativa na história, chegando a afirmar, horrorizada, que Bello defendia que a narrativa era a própria História (e vice e versa). Outros autores fizeram um chamado para que os escritores da época se dedicassem à escrita literária como parte da campanha de construção nacional. Foi o caso de Bartolomé Mitre, que chegou a publicar, em 1847, quando era futuro historiador e presidente da Argentina, um manifesto em que pretendia fomentar a produção de romances que pudessem fundar a nação. Nele, Mitre lamentava que a América Latina carecesse de bons romancistas, fato que atribuía à imaturidade social e política local. Esse manifesto se tornou prólogo do romance histórico escrito por ele, a que deu o nome *Soledad* (idem).

O caso brasileiro não foi diferente. José de Alencar, responsável pela elaboração dos romances de fundação nacional do país, foi um dos mais memoráveis escritores da História brasileira. Foi também chefe da secretaria do Ministério da Justiça aos trinta anos de idade (em 1859), deputado provincial do Ceará em 1860 (militando pelo Partido Conservador), ministro da justiça de D. Pedro II, em 1868, não chegando a ser senador do Império porque sua candidatura foi vetada, em 1869, pelo próprio imperador, apesar de ter sido eleito em primeiro lugar na votação consultiva. Atuou ainda como redator chefe do jornal “O Diário do Rio” entre 1855 e 1858 e se tornou um dos principais responsáveis por ficcionalizar o Brasil no século XIX, pelo que se autodenominava “historiador à sua maneira”. Colaborou inclusive com a proposição de um método histórico que considerava mais apropriado para se pensar a nação brasileira a partir da própria realidade local, já que produziu em um contexto onde o ofício de historiador não estava ainda bem delimitado e a tarefa de pensar, organizar e escrever a história brasileira era levada a cabo por, de maneira abrangente, uma restrita intelectualidade.

Os romancistas latino-americanos do século XIX defenderam incansavelmente que seus escritos eram história, não ficção, e os romances históricos tornaram-se tão importantes porque, no

início do século XIX, as nações ainda não têm história. Mesmo aquelas que já determinaram seus ancestrais dispõem apenas de alguns capítulos incompletos de uma narração cujo essencial está ainda por ser escrito. A historiografia de uma nação distingue-se da historiografia de uma monarquia na sua natureza e na sua forma. Ela deve colocar em evidência a continuidade e a unidade da nação como ser coletivo através dos séculos, apesar de todas as opressões, de todos os infortúnios, de todas as traições. E é o romance, um gênero literário tão jovem quanto a idéia de nação, que servirá, ao mesmo tempo, de modelo narrativo para as primeiras elaborações eruditas da escrita nacional e de vetor de difusão de uma nova visão do passado (THIESSE, 2008, p. 12).

Foram, assim, essenciais para a construção das identidades nacionais no século XIX e seus projetos se perpetuaram no tempo. São aquelas leituras exigidas “nas escolas secundárias oficiais como fonte da história local e orgulho literário”, “têm sido adaptadas para o teatro, para filmes e para novelas de televisão” e “podem ser identificadas com a mesma facilidade com que se reconhecem os hinos nacionais” (SOMMER, 2004, p. 20, tradução minha). Podem ser definidos também como a tentativa de produção de *mitos de origem* das nações modernas e tiveram especial influência sobre a produção das realidades latino-americanas, como argumenta Doris Sommer. Os escritores românticos do século XIX optaram por produzir, embora em prosa, epopeias mais ou menos aos moldes homéricos, as quais apresentavam a narração de histórias supostamente coletivas, lendárias, de tempos imemoráveis, apenas reproduzidas pelo escritor. Por isso, no prólogo de *Iracema*, por exemplo, José de Alencar afirma que se trata de uma “história que me contaram nas lindas várzeas onde nasci” (p. 24), situando essa lenda em um passado muito antigo do povo.

A imagem construída por esses textos, porém, já não era exatamente nova. Marilena Chauí (2000) define o mito fundador como o mais importante semióforo de uma nação e que pode ser descrito como seu *repertório inicial de representações*, o conjunto de elementos simbólicos que são mobilizados quando imaginamos as principais características de certa sociedade. Em cada momento de formação histórica, os elementos que compõem esse repertório são reorganizados em uma nova hierarquia interna, o que permite a ampliação de seus sentidos

(CHAUÍ, 2000). Ou seja, cada nova perspectiva geracional sobre o que é pertencer a uma determinada nacionalidade se relaciona com os semióforos fundadores dessa nacionalidade, os quais seriam, no caso brasileiro, para Chauí, em primeiro lugar, a noção de *natureza* (em especial de *natureza como paraíso bíblico*) e, em seguida, *de raça*, mais especificamente uma perspectiva de *conciliação de raças*, ambas presentes de alguma forma desde os escritos dos primeiros navegadores sobre o território e em grande parte significadas pelos romances de fundação nacional de José de Alencar.

Nesse sentido, os mitos “ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados” (BOSI, 1992, p. 176). Caracterizam-se como lendas, localizando-se, como já mencionei, em um passado tão antigo que não é possível ser lembrado com exatidão, e são trazidos à tona no presente com o intuito de educar, ensinar, narrar acontecimentos que dão coesão a certo povo, para que ele possa permanecer no futuro. Chauí define o mito, no sentido etimológico, como a narração pública de feitos lendários de uma comunidade e, no sentido antropológico, como a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições difíceis de serem solucionados. Também nesse sentido, Alfredo Bosi (1992) compreende o mito como um duplo: a *face do mito que olha para a história* deixa aparentes as contradições sociais com o intuito de resolvê-las; e a *face do mito que contempla a invenção* o torna apenas uma figura de expressão romanesca, uma imagem poética, de qualidade propriamente estética e, por isso, não-ideológica. E esse mito como fundador impõe um vínculo eterno com certo passado, um passado como origem, que se conserva no presente, pelo que Chauí apresenta ainda um outro sentido para o mito (agora como fundador) que é o psicanalítico, como um impulso à repetição que gera um bloqueio em relação à percepção da vida concreta e que impede os indivíduos de lidarem com ela.

Por isso, apresentar a conflituosa questão racial no mito fundador da nação permitia que se encontrasse para ela certa solução, ainda que fosse narrativa e criasse uma perspectiva distorcida sobre o que efetivamente se passava no território; e que se introjetasse a conciliação no imaginário social através da constante repetição das histórias fundacionais. No caso brasileiro, das versões conciliadoras dadas para o mito fundador, a que mais se apregou ao imaginário social foi a conciliação romântica alencariana, definida por Antônio Cândido (2007) como “a mentirada gentil do indianismo”, que demonstra “a vontade profunda do

brasileiro de perpetuar a convenção, que dá, a um país de mestiços, o álibi de uma raça heroica e a uma nação de história curta a profundidade do tempo lendário” (p. 202). Apesar de a defesa da necessidade de superar a vivência indígena no território estar presente em seus textos, Alencar optou não só por não excluir totalmente esses sujeitos da narrativa nacional, como por alçá-los à condição de heróis para que, através de histórias de amor, pudesse legitimar a presença branca no território e encontrar a singularidade que distinguisse o Brasil como nação.

Apesar de Alencar não ter sido o primeiro a celebrar o herói indígena na ficção brasileira, há um esforço desse romancista para fazer do passado ameríndio a base natural do futuro do Brasil, o que respondia à política cultural de um país que buscava avidamente uma tradição autóctone que pudesse legitimá-lo como *nação*. Gilberto Freyre celebrou esse feito, considerando ser notavelmente exitoso e criador da confusão entre novela e nação em Alencar. Para Afrânio Coutinho (apud Sommer, 2004), esse aspecto faz de Alencar pai não só da literatura brasileira, como também da identidade híbrida no Brasil. Em relação a isso, Doris Sommer (2004) argumenta ser difícil pensar em outra proposta de construção de identidade nacional tão brasileira quanto um abraço mútuo entre os indígenas originais e os primeiros portugueses; e o fato de as novelas alencarianas serem tão obsessivamente resgatadas ao longo do tempo talvez tenha a ver com um certo “desejo” de ancorar a identidade brasileira no amor interracial.

A tentativa de apaziguar os conflitos nacionais a partir da mestiçagem foi tema de muitos projetos de consolidação nacional ao largo de toda a América Latina e, no caso brasileiro, não esteve restrita aos escritos de Alencar. Aqui, essa perspectiva permitia a única conclusão possível em relação ao elemento indígena caso se quisesse atribuir à identidade brasileira algum caráter de distinção que pudesse ser positivamente valorado: graças ao sangue indígena, os brasileiros eram diferentes dos europeus; e a essa ancestralidade, muitos escritores atribuíram valor de nobreza, o que evitava que a particularidade brasileira fosse apenas a sua inferioridade em relação aos europeus. Sob a perspectiva desses autores, apesar de não haver no Brasil a ruptura revolucionária que existiu na América espanhola com os processos de independência, a história brasileira não se resumia a uma continuação da civilização europeia porque um novo começo havia sido dado através da união racial. O elemento dinâmico de transformação brasileiro se torna, assim, a raça – uma abreviação das diferenças linguísticas, culturais e políticas do

país –, e a história da nação passa a ser um registro do desenvolvimento e do melhoramento racial (SOMMER, 2004).

Argumenta nesse sentido a tese do etnobotânico Philipp Von Martius premiada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) – entidade para a qual fora atribuída a tarefa de definir o verdadeiro caráter nacional – em 1841 como o melhor projeto historiográfico para a escrita de uma História do Brasil. Na visão desse pesquisador alemão, a missão específica reservada à nação brasileira era realizar a mescla e “o aperfeiçoamento de 3 raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga” (apud GUIMARÃES, 1988, p. 7). Sob esse objetivo, ele propõe uma forma de tratar cada um dos três grupos étnicos: o indígena e seus conhecimentos devem ser integrados à História nacional, porque contribuem à produção de mitos ligados à nacionalidade, aos moldes daqueles que retratam os cavaleiros medievais europeus (e que também inspiraram a produção de José de Alencar); o branco representa o elemento civilizador, pelo que tem especial importância, sobretudo os bandeirantes e as ordens religiosas; e, por fim, o negro, que recebe pouca atenção e é apresentado como o fator que impede o avanço brasileiro no processo civilizatório.

Essa perspectiva foi adotada por boa parte dos escritores do IHGB. Ela não era, porém, unânime. Para ficar em um exemplo, o historiador Francisco Varnhagen considerou, em carta endereçada a D. Pedro II, um extravio a veiculação da imagem do indígena como portador da brasilidade, solicitando que a coroa se posicionasse contrária a ela perante a opinião pública, em caráter de urgência (idem). Assim, se travou “um acirrado debate” “sobre a visibilidade da nacionalidade brasileira estar representada pelo indígena” (idem, p. 11). Ao analisar as edições da Revista do IHGB, Manoel Guimarães se depara com 3 temáticas principais, que ocupam cerca de 75% do volume de publicações: em primeiro lugar, a problemática indígena; em segundo, as viagens e explorações científicas (onde a temática indígena também aparece com certa centralidade) e, por fim, o debate sobre a história regional.

Os romances históricos e a disciplina da História no Brasil se desenvolveram junto com a história nacional e tiveram o importante papel de preencher, ao menos parcialmente, os espaços esvaziados de forma que pudessem contribuir para legitimar o nascimento da nação e para impulsioná-la em direção a um futuro ideal,

o que “faz supor que a literatura tem a capacidade de afetar a história, de ajudar a construí-la” (SOMMER, 2004, p. 26, tradução minha). Para Benedict Anderson (2008), todas “as mudanças profundas na consciência, pela sua própria natureza, trazem consigo amnésias típicas. Desses esquecimentos, e circunstâncias históricas específicas, nascem as narrativas” (p. 278), que atuam como as fotografias as quais auxiliam os sujeitos a *lembrar*, por exemplo, da infância (ou a *criar memórias* sobre ela). Assim, por não poderem ser lembradas, as identidades (sejam individuais ou coletivas, como no caso das nações) precisam ser narradas.

Esses “espaços vazios” não existiam apenas porque, como afirmava Andrés Bello, as nações latino-americanas eram supostamente recentes; as *amnésias*, nos termos de Benedict Anderson, eram também produzidas a partir de apagamentos conscientes, necessários para que se pudesse construir uma certa história edificante. Os romances locais, ao mesmo tempo em que entretiveram o público, desenvolveram uma fórmula narrativa capaz de resolver uma série de conflitos sociais que se arrastavam por anos, e que apostava estar no mito fundador e no amor romântico a saída para esse embolho. Esse amor romântico, *burguês*, cuja principal instituição era a *família* construída através do matrimônio, era outro importante elemento desse novo modelo de sociedade; pois o amor dava a legitimidade que faltava a essa classe social.

Sob a ótica do amor romântico, os romances de fundação nacional colocaram antigos inimigos como futuros aliados e até mesmo como amantes, buscando apagar as realidades em que se podia perceber a violência colonial, na tentativa de criar um imaginário comum que permitisse aos diferentes extratos sociais se compreenderem mutuamente (SOMMER, 2004). A partir de histórias em que heróis patrióticos e heroínas românticas buscavam subverter as restrições sociais, os nacionalistas do XIX tentavam solucionar questões como a problemática legitimidade do homem branco no novo mundo, que passava a ser encontrada no direito conjugal, tendo em vista que ele carecia de um direito genealógico que o ligasse à terra. Ao impulsionarem a nação a partir da lógica do *amor*, esses escritores deram origem a uma certa ideia de *cordialidade*, teorizada por acadêmicos, imposta à população como parte de *ser brasileiro* e que serviu para atenuar a crueldade da conquista e da escravização.

Dessa forma, embora fossem projetos de escrita da História empreendidos pela burguesia como maneira de conquistar o poder hegemônico sobre a cultura

local em formação, os textos fundacionais preenchem os vazios muitas vezes a partir de “mentiras piedosas”, estratégias utilizadas para controlar os conflitos que ameaçavam o desenvolvimento das nações. “Idealmente, seria uma cultura acolhedora, um tanto sufocante, que enlaçasse as esferas pública e privada de modo que houvesse lugar para todos, sempre e quando todos soubessem qual era o lugar que lhes correspondia” (idem, p. 46, tradução minha), o qual passou a ser definido a partir do conceito de *raça*.

A perda de prestígio acadêmico desses textos, embora tenham permanecido circulando amplamente entre o público leitor, se deu, segundo Hayden White (1994), devido à profissionalização da produção do discurso da História, originada nos debates sobre a cientificização da disciplina empreendidos dentro do ambiente das universidades “para servir aos interesses do Estado-nação, para ajudar no trabalho de criação de identidades nacionais, e foi utilizada na formação de educadores, políticos, administradores imperiais” (p. 17). No século XIX, os historiadores europeus criticaram amplamente a repercussão que tinham os romances históricos, muito populares entre o público letrado. Doris Sommer (2004) pontua, porém, que há um recorrente retorno aos textos fundacionais na produção literária de novas gerações de escritores latino-americanos. Na análise da autora, isso parece ter a ver com dois aspectos: a relação entre sensualidade e patriotismo nas novelas de fundação e o fato de elas apresentarem justamente certas narrativas sobre o passado a partir do olhar do presente histórico dos autores e que possibilitam, graças à sua composição, a projeção e a construção discursiva de um certo futuro.

Já Hayden White (2018) identifica como mais recente a retomada dos romances históricos, mais especificamente no contexto após a Segunda Guerra Mundial, devido à necessidade de se chegar a um certo acordo social com o passado, tanto na Europa colonizadora quanto no restante do mundo, colonizado. Nesse sentido, é possível que o retorno constante aos romances de fundação nacional na América Latina tenha a ver com o fato de que aqui estejamos constantemente repensando nossas realidades nacionais, o que parece ser necessário perante a trajetória de violência colonial que ainda marca a experiência humana neste território. E é possível que o reaparecimento desse tipo de escrita faça sentido no contexto europeu após a Segunda Guerra, na esteira dos debates sobre como lidar com os crimes nazistas contra a humanidade, como afirma White

(2018), porque nesse momento a Europa tenha precisado pela primeira vez encarar as consequências do seu próprio nacionalismo, com a execução, como reflete Aimé Cesar (2006), do plano colonial, antes imposto a outros povos, agora na própria Europa e contra os próprios europeus.

Na contemporaneidade, a forma predominante na escrita literária tem sido um certo tipo de texto que, na definição de White (2018), realiza e desconstrói, ao mesmo tempo, o romance histórico nos moldes do século XIX, tanto na forma, quanto no conteúdo. O principal aspecto da relação entre essas produções atuais e os romances históricos do século XIX é a perspectiva que as primeiras adotam sobre as segundas e, conseqüentemente, a perspectiva que os autores do nosso presente histórico adotam sobre o passado nacional que está sendo representado nesses textos. Ao passo que o olhar dado no século XIX era o do otimismo em relação ao novo sistema-mundo que se impunha, esses romances apresentam, hoje, a modernidade como uma realidade de violência, exclusão e *catástrofe*. A produção de escritos como “As Doenças do Brasil” (2021) indica que há questões latentes do nosso passado que interferem na nossa realidade presente, produzindo uma série de angústias coletivas; e que parece que temos percebido a necessidade de suspender o futuro por um instante para encarar com um novo olhar, mais atento e sensível, o passado que fundou as nossas atuais identidades individuais e coletivas, no intuito de encarar as doenças para, enfim, encontrar cura.

2 AS DOENÇAS DO BRASIL

Nossa cultura é sob ameaça de uma palavra abissal. Uma ideia que preda o modo como vivemos, o nosso tempo concreto, sem mentira. (...) uma mentira sobre o tempo que nos impede de viver quando somos e nos adia para quando jamais haveremos de ser. Chama-se futuro. É uma ideia para onde tudo cai, os que soam, os bichos, as matas, os mares, o mundo inteiro, até a morte e a encantaria. O futuro é a ideia branca que abre por sobre todas as palavras para as adoecer, e por sobre todos os pés e todas as raízes, obrigando à pronúncia apenas depois, num depois que, por definição, não acontece. (Valter Hugo Mãe em *As Doenças do Brasil*)

Em relação ao *renascimento do romance histórico*, Hayden White (2018) aponta que ele está relacionado a uma série de debates que têm se dado sobre a metodologia de produção do conhecimento histórico, sobretudo no que diz respeito à questão da objetividade e da neutralidade diante da representação dos horrores protagonizados pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Também foi colocada em questão a perspectiva de progresso diante da catástrofe, para o que a ciência da História parecia não haver preparado os indivíduos.

Segundo o autor, a profissionalização da disciplina requereu que o passado fosse estudado como algo fechado em si mesmo, buscando pela verdade factual “sem qualquer inclinação para se tirar lições de seu estudo e importá-las para o presente a fim de justificar ações e programas para o futuro” (p. 15). Dessa forma, esse novo olhar que passava a ser dado para o passado diferia profundamente da relação que historicamente os seres humanos haviam estabelecido com essa temporalidade nos mais diversos grupos sociais, como um acúmulo de saberes culturalmente transmitido com o intuito de facilitar a vivência prática das novas gerações. O discurso cientificista da História pareceu abdicar da tarefa de construção de uma base ética e moral para os julgamentos sociais do presente; e, para isso, se desfez da narrativa, cuja função é significar as vivências humanas ao longo do tempo. Se distanciou, portanto, da ficção, instrumento discursivo que permite a reunião de fato e valor na narrativização de um evento, ao passo que o modo narrativo dos romances históricos propunha uma escrita da história em que o passado era percebido como um conjunto de saberes básicos que ensinariam a viver em sociedade (mesmo lugar reservado aos mitos), como defendiam

categoricamente muitos letrados latino-americanos do XIX. Daí o retorno aos textos fundacionais, como uma resposta dada pela literatura na tentativa do que White definiu como libertar o homem ocidental dessa consciência histórica que fora fruto da modernidade para que, assim, ele pudesse voltar a se tornar apto a enfrentar os problemas que se impõem no presente.

Mas, se a ideia de *catástrofe* esteve inicialmente relacionada ao evento único e inesperado do Holocausto, responsável por uma ruptura no século XX, um olhar cuidadoso para o presente logo mostrou que ela precisava ser expandida para que se pudesse compreender o próprio real, o cotidiano que se materializa como catástrofe (SELIGMAN, 2000) em diferentes realidades, através do impacto da opressão cotidiana a que os indivíduos estão expostos. Isso produziu a “descoberta de tudo aquilo que havia sido ignorado, suprimido, reprimido ou escondido da vista no passado de nações, classes e raças e, sim, gêneros também” (WHITE, 2018, p. 13). Mas compreender a realidade como *catástrofe* impôs a problemática de como tornar sua representação possível, tendo em vista que a catástrofe se define justamente por ser um objeto que escapa à representação devido ao seu excesso de realidade, pelo que os modos convencionalmente utilizados para representar tornam-se incapazes de preservar a singularidade da experiência e a perplexidade com a qual devemos encará-la (SELIGMANN, 2000).

Nesses contextos, a própria noção de sujeito se vê abalada e, por consequência, também as maneiras de representação, porque essa representação se fragmenta, o que aparece justamente na dificuldade de constituição de sentidos, tanto no campo estético, como no da experiência social. Essa dificuldade de representação é o que impõe às produções escritas que têm buscado fazê-lo os elementos fundamentais descritos por Antônio Cândido (apud GINZBURG, 2000): o hibridismo de gêneros, a relativização da verdade, a perplexidade diante do objeto narrado e a problematização da linguagem, pelo que os escritores evitam na maior parte das vezes a lógica linear de representação da história e também buscam na experimentação poética novas formas de narrar. Conforme percebemos o quanto nossa história é marcada pela violência, pelo autoritarismo e por profundos antagonismos de classe e o quanto “nossa experiência não é passível de fácil entendimento”, “ficamos perplexos porque a História pesa sobre nós como um trauma, difícil de assimilar, de compreender” e “representá-la, considerando sua

complexidade, exige uma atitude de renovação, perante as limitações dos recursos de linguagem convencional” (idem, p. 45).

Ao encarar nosso processo histórico a partir da perspectiva do “trauma” da psicanálise, se impõe necessariamente, portanto, a questão de como compreender e como representar o passado (idem), caso tenhamos por finalidade integrar os acontecimentos de modo articulado e não mais patológico na nossa vida cotidiana (SELIGMANN, 2000), pelo que a narração e, através dela, a rememoração da experiência traumática são centrais. Por isso, o conceito de *trauma* tem sido apropriado pelas teorias da História e da Literatura, sobretudo através da problematização sobre a possibilidade de se acessar o *real* e a *verdade* nos termos definidos pela historiografia a partir de fins do século XIX. O conceito de trauma revoluciona a concepção de “real” ao apresentar uma nova perspectiva para a realidade que nos circunda, a *modernidade*, atribuindo a ela novos significados e, com isso, desvelando também os significados anteriormente atribuídos.

No caso de “As Doenças do Brasil” (2021), do escritor português Valter Hugo Mãe, o trauma é o elemento central, pois é a partir de um acontecimento traumático que o enredo se desenvolve e como lidar com o trauma é a questão que perpassa toda história, tanto dentro, quanto fora do universo narrativo. Essa escrita quer ensinar, quer nos *educar*. Ao olhar para o passado brasileiro, o livro se depara com uma série de pontos de tensão, que podem ser percebidos, como já mencionei, no esforço empreendido em escondê-los. O principal deles é a perspectiva da *conciliação racial*, presente em José de Alencar e em toda uma tradição de produção de conhecimento sobre Brasil depois dele. Narra, assim, a trajetória do filho da nação brasileira miscigenada entre índias e brancos – ou a promessa de futuro das histórias de amor alencarianas. É como se acompanhássemos *Moacyr*, filho de Martim e de Iracema, que aqui se apresenta como uma personagem profundamente traumatizada. Com isso, Valter Hugo Mãe tenta alguma compreensão sobre o passado colonial e sobre as maneiras como ele se impôs (e ainda se impõe) aos diferentes sujeitos racializados (com especial enfoque no sujeito *mestiço*, para usar o termo atribuído no texto).

O diálogo com o mito de fundação nacional está anunciado nos escritos que abrem “As Doenças do Brasil” (2021). O primeiro deles é um trecho da carta escrita por Pero Vaz de Caminha, muitas vezes definida como a “certidão de nascimento” brasileira. Nele, é apresentada a descrição de um momento de contato entre um

pequeno grupo de portugueses e cerca de 400 nativos, alguns com arcos e flechas “que trocavam por tudo que lhes davam” (apud MÃE, 2021, p. 13). Os nativos são descritos por Caminha como “mansos” e como mais seguros em andar ante os portugueses do que os portugueses perante eles, inclusive comendo e bebendo tudo o que lhes era oferecido. Aqui, estão marcadas uma série de diferenças culturais, como a índole gentil e inocente dos nativos em relação a uma certa malícia portuguesa. Essas descrições foram adotadas em vários textos sobre Brasil e tornaram comum o termo “gentil” para referenciar sujeitos que pertenciam a diferentes identidades originárias, atribuído de forma pejorativa, visando infantilizar esses indivíduos e contribuindo para justificar a imposição sobre eles da tutela estatal. Também em Valter Hugo Mãe a gentileza é característica marcante do povo originário que ele busca descrever, mas assume um outro sentido, pois é isso que os faz *soar*, enquanto os brancos precisam ser ensinados *na gentileza*, para que se curem e não haja mais sofrimento.

Já através do trecho retirado de Frei Vicente do Salvador, Valter Hugo denuncia o saque empreendido pelos portugueses e a relação com o território de pura exploração, sem estabelecimento de vínculos ou preocupação com a realidade local. Para Frei Vicente, o que aparenta é falta de interesse em povoar e trabalhar a terra, tanto por parte dos europeus, quanto por parte dos nativos, embora a crítica seja principalmente direcionada aos primeiros, os quais, por mais que se arraigassem ao território, sempre tinham por objetivo futuro voltar a Portugal e levar o máximo de riqueza possível. Na época, já circulava amplamente a descrição do Brasil como paraíso bíblico, o que permanece hoje no imaginário sobre o país como parte importante do mito fundador. Marilena Chauí (2000) pontua que essa visão do Brasil como paraíso, onde ao ser humano estaria sendo dada a possibilidade de um novo começo, e a suposta ameaça de que mais uma vez se optasse pelo caminho do pecado (pois se defendia que os indígenas não trabalhavam a terra), justificaram a intensa evangelização e a imposição da dominação sobre a terra.

A crítica apresentada por Padre Antônio Vieira no trecho selecionado por Valter Hugo Mãe também trata desse tema. Ao falar sobre as doenças do Brasil, o padre afirma que “para a saúde ser segura e firme, não bastam sobressair a enfermidade, se não se arrancam as raízes e se cortam as causas dela”, pelo que “é necessário vermos ultimamente quais são e quais foram as causas desta

enfermidade do Brasil” (apud MÃE, p. 15). É necessário, portanto, ir a fundo, na raiz da doença, para que se possa curá-la: exatamente o movimento que busca fazer o texto de Valter Hugo Mãe. Vieira diagnostica, então, que essa *enfermidade do Brasil* seria a mesma do pecado original: Deus entregou a Adão o paraíso para que guardasse e trabalhasse, mas ele preferiu fazer apenas o primeiro. Segundo ele, isso pode ser percebido no constante “tomar alheio”; e se toma tanto dos reis, quanto dos povos. As “várias artes, e modos, e instrumentos de tomar são os sintomas que, sendo de sua natureza mui perigosa, a fazem por momentos mais mortal”. E

como tantos sintomas lhe sobrevêm ao pobre enfermo, e todos acometem à cabeça e ao coração, que são as partes mais vitais, e todos são atractivos e contractivos do dinheiro, que é o nervo dos exércitos e das repúblicas, fica tomado todo o corpo, e tolhido de pés e mãos, sem haver mão esquerda que castigue, nem mão direita que premie, e, faltando a justiça punitiva para expelir os humores nocivos, e a distributiva para alentar e alimentar o sujeito, sangrando-o por outra parte os tributos em todas as veias, milagre é que não tenha expirado (apud MÃE, p. 15).

As referências a esses autores fazem lembrar que o processo de colonização no Brasil é algo compartilhado entre brasileiros e portugueses, embora tenhamos sido marcados de maneiras completamente distintas. Esse aspecto apresenta certa dimensão subjetiva da escolha feita por Valter Hugo Mãe ao escrever seu romance histórico sobre o passado da nação brasileira – porque esse é também um passado português; e faz compreender a série de características profundamente pejorativas que ele tem o cuidado de atribuir ao *branco* durante o texto, bem como o olhar de profundo remorso que o narrador adota sobre o *mestiço*.

A reflexão sobre a *causa* da enfermidade brasileira em Antônio Vieira apresenta também a possibilidade de cura, o que suscita o aparecimento de mais duas referências nessas primeiras páginas de “As Doenças do Brasil” (2021): Davi Kopenawa e Aílton Krenak, esse último a quem é dedicado o livro. O trecho de *A Queda do Céu* apresenta um comentário de Davi sobre a perspectiva dos brancos de que são mais inteligentes que os yanomami porque nossa tradição cultural é escrita, não oral. O xamã afirma que, na forma de viver do seu povo, a palavra não precisa ser escrita para ser lembrada, porque fica gravada dentro de cada um, fundo na memória, já que seu significado vem dos antepassados, é ancestral, e está profundamente arraigado ao modo de vida e à cosmovisão desses sujeitos, o

que a faz tão forte. E é a essa mesma perspectiva branca, que será mais diretamente apresentada através das palavras de Aílton Krenak, que Valter Hugo Mãe pretende se contrapor através da sua escrita: a ideia moderna – construída sob o mito evolucionista (QUIJANO, 2005), imposta graças ao processo de colonização e guiada por uma crença, uma certa concepção de verdade, de que haveria uma forma correta de estar no mundo – de que existe uma “humanidade esclarecida” e uma “humanidade obscurecida” (KRENAK apud MÃE, 2021, p. 17).

Por isso, boa parte da transformação simbólica do mito fundacional brasileiro que “As Doenças do Brasil” (2021) vai buscar operar, em sintonia com um movimento que temos podido notar em diferentes contextos atualmente e que parece uma característica fundamental deste presente histórico, está centrada na construção de uma nova perspectiva sobre as identidades modernas, em especial as identidades raciais. Isso leva à inevitável percepção dos conflitos que geraram o *trauma histórico* da nação brasileira, onde o racismo passou a ser um aspecto de constituição das subjetividades, produzindo uma estrutura social de formação autoritária com a qual elas são sistematicamente oprimidas (GINZBURG, 2000). *Trauma histórico* aqui no sentido de

um trauma coletivo infligido a um grupo de pessoas que compartilha uma identidade ou afiliação (etnia, nacionalidade, religião, etc.), que se caracteriza por uma transmissão transgeracional dos eventos perturbadores experimentados e causa diversas respostas psicológicas e sociais (BOHIGAS, 2015, p. 41, tradução minha).

“As Doenças do Brasil” (2021) apresenta como conflito narrativo o estupro da jovem abaeté Boa de Espanto. Ela é brutalmente violentada por um homem branco que se aproximou das terras de seu povo, compostas por três ilhas que hoje fariam parte do território brasileiro. Mais do que estuprá-la, Boa de Espanto acredita que o prazer de seu agressor estava em machucá-la profundamente.

eu só escutava como algo quebrava sob mim e temia que fosse eu própria. Eu entendi que o animal entrava no meu corpo. Entendi. Mas havia sangue, eu devo ter adormecido na dor porque creio que o sangue me surpreendeu ou assustou. Ele era calado. Coberto de seu entrançado fino. O branco é uma fera que sabe ser silente. E meu berro passava sem eco por seu vazio. Eu sinto que berrei. Porque depois eu quis calar também. Morrer forte. E era sempre tudo muto claro. Eu continuo a ver apenas um corpo de luz pesando sobre mim e essa impressão de algo quebrar. Podia ser osso, mas eu não quebrei osso, sagrado Altura Verde, tu sabes. Eu voltei de esqueleto inteiro. Estou inteira de cada pedaço. Talvez quebrasse

algum galho no chão. Deve ter enchido minha boca de folhas ou de terra porque eu sinto sempre nojo. Eu sinto haver comido porcarias e talvez por isso tenha calado também. Eu não sei. E sinto que morri. Sagrado Altura Verde, eu inteira morri. Não devo ter levantado. Fui levantada. Algum espírito me obrigou a caminhar de volta e eu não sei que espírito foi (p. 48).

A jovem não consegue lembrar o rosto do branco, motivo pelo qual constantemente *entoa* a história da violência que sofreu, como no trecho acima. Ao longo do livro, diversos capítulos são dedicados a esse fim e, aos poucos, a constante narrativa vai trazendo novos fragmentos de memórias daquele momento. *Entoar* assume um significado diferente de *narrar* porque traz a dimensão do desejo de produção da realidade a partir da língua: é tão importante *entoar* a descrição do rosto do branco porque, ao fazê-lo, Boa de Espanto *abeira o inimigo*, o aproximando das terras abaetés para ser caçado pelo povo e, então, *educado*: “Será inteiro na alegria abaeté. Não haverá mais sofrimento” (idem, p. 50). Assim, a personagem jurou que teria sempre “a coragem de lembrar. Recontaria sua humilhação a vida toda. Recontaria porque *isso ensinaria até as verdadeiríssimas dúvidas a duvidarem menos* e a saberem como novamente levar à mata abaeté o inimigo que teriam o orgulho de matar” (idem, p. 34, grifo meu).

Era inevitável que, ao se deparar com os traumas históricos que geraram a nação brasileira, o autor percebesse como central a temática da constante violência sexual protagonizada por brancos contra as mulheres colonizadas que, de fato, gerou os filhos da nação. A miscigenação entre brancos e indígenas chegou a ser defendida como política estatal com o objetivo de branqueamento da população, para que, assim, se encaminhasse o progresso nacional, como no caso de artigo publicado na revista do IHGB por Januário da Cunha Barbosa (GUIMARÃES, 1988). Já nos escritos românticos, essa violência estava representada de maneira romantizada. Em José de Alencar, chegou a ser percebida como a melhor forma de resolver os conflitos sociais do novo Estado, a partir de histórias de amor e pátria em que realizar o amor e alcançar a felicidade tornava-se uma projeção futura, cuja concretização dependia necessariamente da consolidação e do crescimento nacional. Para o romancista, falar sobre os conflitos que se seguiram no território após a chegada dos europeus constituía um lugar-comum, tendo em vista que era a história comum a toda a América e, portanto, não distinguia precisamente a realidade nacional brasileira; o que a distinguia, segundo ele, era a rendição

romântica que ocorrera a partir do momento em que brancos e índios começaram a se amar e a procriar uma prole mestiça (SOMMER, 2004).

Para Quijano (2005), a dualidade entre “corpo” e “não-corpo” da perspectiva eurocêntrica aparece como cerne, além da produção da raça, também da produção do gênero; e a racialização das mulheres não-brancas, mesmo quando elas foram encaradas como substitutas das mulheres brancas nas relações afetivas nos territórios dominados, as mantém inferiorizadas em relação ao status social de que dispõem as mulheres brancas, embora, como Maria Lugones aponta em seu interessantíssimo estudo sobre “Colonialidade e Gênero” (2008), as mulheres dos povos dominados tenham ocupado espaços de maior autoridade dentro de suas culturas antes do processo de colonização em relação àqueles ocupados pelas mulheres brancas – a quem era restringido o acesso também às instâncias de poder público e aos meios de produção inclusive de conhecimento.

Nesse sentido, na novela alencariana, apesar de Iracema ocupar um posto importante no povo tabajara (pois é a guardiã do segredo da jurema, planta a partir da qual se produz a principal bebida utilizada nos ritos religiosos) – traço de nobreza e de distinção social que confere a ela o direito a uma relação afetiva com um homem branco –, não poderia sobreviver como esposa do europeu, pelo que deveria perecer ao final da narrativa. Ela pertencia ao passado, o passado *índio* que precisava ser superado para que o futuro da nação se tornasse possível, guiado pelas mãos dos brancos e dos mestiços (representados por Martim e Moacyr, que partem com a promessa de retornar às terras americanas, onde deixaram o corpo de Iracema, para colonizá-las).

A condição de *selvagem* de Iracema a faz ser descrita a partir de características puramente físicas, não psicológicas, e não são atribuídas significações profundas a suas atitudes na trama: ela age por instinto. Assim que sente a presença do branco, reage, como um animal assustado; quando enxerga, porém, o inimigo, se apaixona perdidamente, abandonando com pouca resistência tudo o que era para se entregar a esse amor. Na narração que apresenta a personagem, duas dimensões nesse sentido estão postas: em primeiro lugar, Iracema está se banhando e a opção narrativa é por adotar uma perspectiva sexualizada para retratar a personagem no texto; e sua descrição é amalgamada à descrição da natureza, como se Iracema fosse, no sentido mais estrito do termo, parte dela e, portanto, situada no campo completamente oposto ao da razão. Mas

ela também é ardilosa e, enfim, usa a sensualidade para convencer Martim a se entregar. Ele, buscando sempre ser *racional*, sabia que, ao fazer isso, estaria cometendo adultério, o que era condenado pela sua religião católica: em certo momento, enquanto se embala na rede de Iracema, Martin oscila entre dois pensamentos: a virgem loira dos *castos* afetos que o espera em terras portuguesas e a virgem morena *dos ardentes* amores que está ali, no presente.

Embora a união proporcionada pelo amor romântico burguês fosse precisamente o elemento de mediação dos conflitos sociais que impulsionava a nação para a frente nas novelas românticas, como uma promessa, o passado índio representado por Iracema precisava ser superado. Segundo Doris Sommer (2004), os romances do XIX da América Latina são “inevitáveis histórias de amantes desafortunados que representam, entre outros fatores, determinadas regiões, raças, partidos e interesses econômicos” (p. 22, tradução minha) e que colocam, assim, os ideais nacionais como

ostensivamente arraigados a um amor heterossexual “natural” e no matrimônio, que serviram como exemplo de consolidação aparentemente pacífica durante os devastadores conflitos internos de meados do século XIX. A paixão romântica proporcionou uma retórica para os projetos hegemônicos, no sentido exposto por Gramsci de conquistar o adversário por meio do interesse mútuo, do “amor” mais que pela coerção” (idem, p. 21-22, tradução minha).

Mas a felicidade proporcionada por essa paixão pode ser apenas uma projeção futura, na medida em que sua consolidação está atrelada ao crescimento nacional, como uma meta que impõe sacrifícios individuais. Então, mesmo que sua história de amor representasse uma transgressão necessária para que se superassem os conflitos que impediam o desenvolvimento da nação, Iracema acaba definindo até a morte, abandonada, triste e incapaz de alimentar o filho.

No caso da portuguesa Ceci, em *Guarani*, tornar-se esposa foi condição imposta por seu pai para que Peri pudesse salvá-la da morte iminente. Mas, antes de chegar a esse ponto, o *índio* precisou se *branquear*. Peri era um dos reis da nobre nação dos Goitacases, mas abandonou o posto e também seu o povo para *servir*, de forma voluntária, à filha de um fidalgo português, D. António de Mariz (que, de fato, existiu como figura histórica importante no Rio de Janeiro). No auge de sua conversão, necessária para que pudesse se tornar o herói brasileiro, Peri foi batizado na igreja católica e recebeu precisamente o nome do pai de Ceci. Em

outro momento, antes disso, o *índio* havia recebido da moça, como presente, uma arma que pertencera a D. António e que é dada a Peri com o intuito de que ele adote cada vez mais a identidade branca. O auge do sacrifício do herói é envenenar a si mesmo para que, ao comê-lo em um ritual antropofágico, os inimigos de sua amada – os selvagens, sanguinários, violentos e vingativos aimorés – sejam dizimados. Mas o sacrifício de Peri é recompensado porque, ao final da narrativa, seu amor funda a cidade do Rio de Janeiro.

Assim como a identidade racial *índio* foi descrita em oposição à identidade racial *branca*, a identidade *mulher* passou a ser a outra parte da dualidade *homem*, e aqui, mais uma vez, a relação entre essas novas identidades intersubjetivas modernas se construiu a partir de uma hierarquia imposta. No caso de Boa de Espanto e de Iracema, ambas são personagens marcadas duplamente, pela racialização e pela violência de gênero. Mas a resistência de Boa de Espanto começa quando ela teima em sobreviver, enquanto o trágico em Iracema é que a índia precisava ser morta para que a nação brasileira se tornasse uma possibilidade de futuro – o que demonstra as distintas perspectivas adotadas pelos autores para narrar o mesmo passado. Em Valter Hugo Mãe, o encontro é retratado como violência, não paixão, e precisa ser constantemente lembrado para que nem as *verdadeiríssimas dúvidas duvidem* de que foi assim.

A abaeté, apesar de ter sentido que havia *inteira morrido*, despertou após a violência ao ouvir a *voz coral* – *coral* porque carrega várias vozes em uma só, é a voz da ancestralidade. A voz coral disse a ela que deveria retornar a seu corpo, pois ainda não era chegado o momento de sua partida. E também que geraria um filho, *ferido* em seu ventre pelo homem branco; e deveria cuidá-lo e garantir que ele fosse capaz de amá-la – o que Boa de Espantou definiu, horas mais tarde, quando encontrou Altura Verde e narrou o acontecido a ele pela primeira vez, como a *obrigação* que ela havia recebido.

Assim, dessa violência, nasce Honra, o *mestiço*, cuja pele é mais branca que abaeté, o que provoca nele revolta, repúdio, desejo de vingança e um profundo sentimento de não pertencimento. O protagonista não é capaz de abandonar o ódio que constantemente toma conta dele, embora esse não seja um traço característico da identidade abaeté sob a qual foi criado, nem tampouco seja a forma como Boa de Espanto vivencia o trauma. Mesmo que jamais tenha conhecido seu genitor, Honra intui que carrega muitas características dele, tanto físicas, como

psicológicas, dentre elas os próprios sentimentos profundos de ódio e de vingança que o acompanham sempre. Toda a experiência cotidiana dessa personagem se desenrola em torno do trauma e da busca por formas de tentar que ele jamais tivesse sido real, o que se mostra principalmente no desejo profundo, incontrolável, de aniquilar o branco que o subjugou a essa situação: não é apenas matá-lo, mas fazer com que ele jamais tivesse existido. Sonha em atacá-lo e cortar a cabeça.

Trarei a cabeça, mas não lhe cantarei, não dançarei nem tocarei flauta. Cobrirei sua boca de podridões e cuspirei e deitarei no lugar das piranhas que a devorem. Jamais o abrigarei. Sagrada mãe. Eu jamais o abrigarei ou lhe educarei a morte. É necessário que eu possa odiá-lo para o matar melhor. Para lhe sobreviver melhor (idem, p. 62).

Honra expressa o desejo acima à sua mãe, que ordena, horrorizada, que ele se cale. Nesse momento, o protagonista percebe que sua postura destoia do cenário da comunidade, onde todas as outras pessoas realizam seus afazeres com paz e tranquilidade. Destoa também da postura de Boa de Espanto, que vê na morte do branco a possibilidade de educá-lo, curá-lo e libertá-lo, como é comum à cosmovisão dos abaeté, o que é feito a partir de um rito antropofágico, onde

o inimigo era dividido entre porcarias e bons pedaços, para organizar sua morte conforme a sabedoria benigna. Os guerreiros traçavam os cortes, as femininas traziam águas e faziam lavagens para expor o triunfante galho ósseo que subiam nas mãos. Todos se alegravam. As ilhas de três mares deitariam para dormir mais tarde, muito mais tarde, em noites assim (idem, p. 25).

No ritual, a boca do inimigo jamais poderia ser ofendida, pois é “toca do espírito à tona do corpo, ao fundo da eternidade”. Por isso, a cabeça era preservada, após ser cortada no “alegre cântico”:

a boca aberta haveria de exalar na mudez suas palavras antigas, essa língua suja, e descansar por um instante. Depois, a comunidade abaeté escolheria as pedras mais polidas e, um a um, deixariam no côncavo daquele espanto a promessa de tudo se reimaginar, nascendo de outro jeito, e o inimigo encantaria para a abundância da mata, o órgão vital, e passaria a ser educado na acalmia pela Verdadeiríssima Divindade (idem, p. 27).

Na figura do branco que violentou sua mãe, Honra canaliza todo o ódio contra o *branco* como categoria que representa, para os abaeté, todo o mal, a mentira, a traição, o perigo que se impõe a eles porque se acercam de suas terras

e do seu modo de vida. Isso pode ser percebido porque não é apenas a seu genitor que Honra quer negar a cura abaeté, já que o primeiro capítulo descreve a ofensa feita por essa personagem a Pai Todo, o pajé, porque Honra se nega a entoar as palavras e apedrejar a cabeça de um inimigo branco que havia sido caçado pelo povo perto de suas terras.

Apesar da sensação que tem Boa de Espanto de que jamais conseguirá lembrar do inimigo, isso de fato acaba acontecendo ao final da narrativa e de maneira bastante trágica. Após passar o dia com uma profunda dor na barriga, que não lhe permitiu concluir nenhum de seus afazeres da maneira como gostaria, a personagem decide se deitar e é acompanhada por seu companheiro. Ela não consegue, porém, dormir, e fica durante algum tempo profundamente pensativa. Então, se levanta e vai até o lugar onde Honra dormia. Ao notar sua ausência, Altura Verde decide procurá-la e encontra na escuridão

o corpo ajoelhado de Boa de Espanto e isso lhe pareceu mais triste e ele fez a tristeza. Ajoelhou também. Subiu seu braço por sobre o ombro da feminina e quis ver o que seria do filho mas via-se nada. Era unicamente o ruído no ar. (...) Altura verde pensou em entoar algo baixinho. Pedir à sua dupla que regressasse. Dormiriam, então. Poderiam conversar um pouco, caminhar pela aldeia, beber água, molhar o rosto, fumar. Mas o guerreiro não proferiu palavra. Calou e, ao invés, permaneceu ajoelhado igual. Eram os dois ajoelhados escutando como respirava profundo o filho branco. Demoraram ali (idem, p. 165).

Quando o sol começa a iluminar o dia e seu brilho permite ver a face de Honra, Boa de Espanto revela sua descoberta a Altura Verde:

este é o rosto da fera inimiga. É este o rosto da fera inimiga que feriu o filho em meu ventre. Assim o vi diante de meus olhos. O mesmo pouco verde atirado ao vazio. A mesma impressão de ser uma humilhação caída do céu. A força e o som de uma fera cujo corpo quase não difere do brilho (ibidem).

Boa de Espanto constatou, assim, que Honra tinha o rosto do branco, mas também em tudo o mais “soubera imitar o branco”, pois o filho “crescera o resto do inimigo” (ibidem). Portanto, o inimigo que ela tanto buscava já se encontrava ali, *abeirado*, embora ela antes não conseguisse perceber; e ela o amava, além do que recebera a missão de *curá-lo*, pois era o mestiço só ódio e a voz coral havia ordenado que a jovem deveria ensiná-lo a amar. Isso, dizia Pai Todo, seria bom para a mata.

A cura de Honra se concretiza quando, no desfecho narrativo, ao finalmente se ver de frente com o branco que violentou Boa de Espanto e perceber a imensa semelhança entre eles, o guerreiro decide não o matar, maturando, assim, “a plena gentileza abaeté” (idem, p. 186), a identidade *dos que soam*, e retornando para as ilhas de seu povo:

és o tamanho do vazio. A fera torpe e sem acordo. Fede tudo na tua existência. Não és meu pai. És o excremento do qual infelizmente fui pronunciado. Mas lavarei de mim esta fúria. Eu lavarei de mim esta fúria. Um abaeté não odeia senão pela obrigação de defender. Ficarás com teu futuro, essa mentira que propagas, e eu estarei liberto entre meus povos, pronto para te matar no instante em que abeires para atacar (idem, p. 185).

Mas, além de Boa de Espanto, outra personagem é central para que a cura em Honra seja concretizada, o seu duplo, Meio da Noite, que aparece em meados da narrativa e é um homem negro encontrado nadando próximo às terras abaetés, motivo pelo qual foi capturado e preso pelo povo. É com ele que Honra aprende a expressão “meus povos”, usada por Meio da Noite como forma de fazer referência às distintas identidades culturais dos sujeitos com os quais convivera, em uma rede de afetos e proteção, durante o período em que estivera escravizado. Após poupar a vida do branco, Honra retorna a seu barco, onde abriga um grupo de escravizados que tentam fugir; a personagem, então, se destinando ao amigo – que a essa altura havia desaparecido na imensidão do mar –, diz: “sagrado Meio da Noite, vou com nossos povos. Meu irmão magnífico, eu parto com *nossos sagrados povos*” (p. 186, grifo meu), trazendo a ideia da necessária união.

A principal descrição atribuída a Meio da Noite é o mau cheiro intenso que tem na boca, interpretado pelos abaetés como uma consequência de falar a *língua suja do branco*. Por isso, a princípio, alguns defendem que ele deva ser morto, alegando que os negros são cúmplices da violência que está sendo empreendida pelos brancos porque trabalham para eles sem questionar. Mas Pai Todo afirma que essa personagem deve permanecer viva, pois pode auxiliar de alguma forma; e designa Honra, recentemente iniciado no aprendizado da língua branca, para descobrir quais são, enfim, as intenções do negro. Por pensar em demasia na língua branca, em certo momento, Meio da Noite se transforma em jacaré e, com um grito gutural, ameaça devorar todo o povo das três ilhas, mas é contido.

Apesar da resistência inicial de Honra, os dois se tornam grandes amigos e o negro se transforma em alguém em quem o mestiço pode confiar o compartilhamento de suas angústias. O estrangeiro afirma ter chegado ao território abaeté após fugir da escravização, pois decidiu que preferia morrer na fuga do que ser submetido pelo resto da vida à violência e ao trabalho forçado. Ainda assim, nas palavras de Meio da Noite não havia ódio, nem sequer destinado ao branco. Essa postura vai provocando também mudanças no amigo – ao passo que, por outro lado, Honra o convoca constantemente a lutar contra o inimigo comum.

Nas notas do autor, ao final do livro, Valter Hugo Mãe relata que apenas no momento da morte de seu pai havia chorado tanto quanto quando escreveu as passagens de “As Doenças do Brasil” (2021) sobre Meio da Noite. Diz ter percebido ser necessária a crueldade de “Fazer com que o livro seja uma ingrata forma de contar uma história negra”, porque “como a maioria das [histórias] feitas pelos brancos, quis muito que sobrasse uma espécie de rasura, a impressão de ausência como se o negro houvesse de ser um elemento usado e deitado ao esquecimento”, pois “em quase tudo apagamos os negros que foram, afinal, presentes e fundamentais” (idem, p. 199). Meio da Noite aparece magicamente apenas para auxiliar a personagem principal e sua trajetória importa apenas na medida em que serve para impulsionar a do protagonista. Após ajudar a guiar o mestiço pelo seu processo de cura, Meio da Noite some e a narrativa encerra com Honra tentando desesperadamente encontrá-lo, chamando por seu *irmão*; mas, ao mesmo tempo, ele parece não ter certeza da existência do negro, que em outros momentos ele já havia pensado ser apenas produto de sua própria imaginação.

Meio da Noite aparece como a outra face de Honra, movimento que faz lembrar a saída de Alencar para a complicada questão da presença negra no território e os conflitos gerados pela violência da escravização. Diferente do que aconteceu em outros romances de fundação ao largo da América Latina, aqui, como nos termos que aparecem na crítica de Valter Hugo Mãe, a postura em relação à identidade negra foi a tentativa de apagamento. Escravista, Alencar decidiu substituir a presença dos rebeldes negros e a narração de suas revoltas por indígenas que se pacificavam (ou eram vencidos como antagonistas e descritos como selvagens e assassinos) ao longo da narrativa. Dessa maneira, fugiu, em seus escritos, da questão negra eliminando o espaço onde esses atores teriam aparecido, produzindo uma ausência desejada (SOMMER, 2004), e, enquanto

ministro da justiça, defendeu a liberdade gradual dos escravizados “uma vez que a economia brasileira pudesse permiti-lo e uma vez que as ‘massas bestiais’ de negros superassem seus vícios e sua ignorância” (apud idem, p. 206). Também aqui é possível aproximar a perspectiva desse autor à daqueles que produziam de dentro do IHGB: também nos textos publicados na revista do instituto, os negros aparecem apenas na comparação com os indígenas, ao longo das reflexões relacionadas à problemática da mão-de-obra no território. Só assim, quando negros e índios se tornavam duplos na exploração que principalmente os opunha aos brancos, é que a questão negra era encarada frente ao projeto de construção nacional.

Mesmo silenciada, a problemática da abolição e a necessidade de assentar novas bases para o país foram desafios para os escritores da segunda metade do século XIX. Para ficar em um exemplo, essa preocupação política pode ser percebida em *O Guarani*, embora não haja nenhuma personagem negra na narrativa. Ao final da novela, a guerra interracial leva à aniquilação mútua entre portugueses e indígenas, deixando uma advertência para os senhores – de que a formação de um exército de escravizados poderia ser destrutiva para os brancos – e também para os escravizados – de que a igualdade absoluta jamais seria alcançada, pois o branco é a raça dominante e o amor entre Peri e Ceci só foi possível porque o herói aceitou branquear-se, guerreando contra os indígenas agressivos (idem).

Embora uma série de questões possam ser suscitadas a partir da leitura de “As Doenças do Brasil” (2021), quis refletir sobre o diálogo que ela estabelece com os textos de fundação nacional para lançar um novo olhar sobre o passado e sobre o presente brasileiro, principalmente no que diz respeito à maneira como encaramos as identidades intersubjetivas que foram produzidas. Enquanto a escrita de José de Alencar e de boa parte de seus contemporâneos letrados carregava o otimismo de quem estava contribuindo para o progresso humano, a produção de Valter Hugo Mãe, também produto de seu momento histórico, parece se deparar, ao olhar para o passado brasileiro, com uma série de catástrofes que se impõem às sucessivas novas gerações como *trauma histórico*. Consequência das relações coloniais, esse *trauma* permanece na contínua tensão provocada pela hierarquização racial; e se busca silenciar essa tensão através da produção de um

semióforo nacional significado por elementos como a *cordialidade* e a *conciliação racial*, supostamente próprios do povo brasileiro.

Assim que, para Jaime Ginzburg (2000), a crise do sujeito moderno no Brasil tem uma natureza distinta daquela que tem sido percebida em países europeus, pois aqui a constituição do sujeito está atravessada pelo solo violento e destrutivo sobre o qual se desenvolve, já que a violência é constitutiva da nossa formação social de origem colonial, cuja experiência tem sido baseada em autoritarismo e repressão, contribuindo sistematicamente para a desumanização dos indivíduos. A “violência aparece como constitutiva da cultura nacional, como elemento fundador”, formador da nossa *cosmovisão* (Karl Scholhammer apud idem, p. 49); e essa violência cotidiana nos afasta da imagem de um Brasil pacífico por natureza, cordato e generoso, com a qual comumente nos definimos. O trauma está presente, portanto, desde a base da nossa formação social porque ela é profundamente marcada pela experiência radical de destruição. Mas *trauma* é um conceito que engloba justamente um evento sobre o qual se impõe a dificuldade narrativa, pois abala nossa memória na medida em que ultrapassa nossos mecanismos de absorção e de atribuição de sentido; e, por outro lado, a literalidade da lembrança do contexto traumático é essencial para que ele possa ser superado. Esse é o dilema que se apresenta quando precisamos encarar e transformar em linguagem o passado que fundou a modernidade.

Nos termos de Walter Benjamin, o presente é a catástrofe “mas também a catástrofe é o progresso e o progresso é a catástrofe” (apud idem, p. 89). Também nesse sentido fala o pajé na epígrafe com a qual apresentei este capítulo. E, se o progresso – essa ideia de futuro própria à modernidade, a *palavra abissal* que ameaça a nossa cultura, ideada como justificativa para uma série de opressões e violências históricas – é a catástrofe, ele também é produto de uma certa concepção sobre a vivência humana no mundo que se impôs como dominante a quase todo o globo graças ao processo colonial; foi consolidado graças a uma série de ficções de fundação elaboradas e difundidas graças aos esforços das ciências modernas. Portanto, repensar o sistema de significação da vida humana a que estamos submetidos é urgente e a linguagem tem papel fundamental, porque foi o principal elemento que permitiu o enraizamento da forma de vida moderna na nossa realidade mais subjetiva. Por isso, na fala do pajé abaeté, uma palavra pode se materializar como inimiga, uma ameaça, uma mentira sobre o tempo que chega a

impedir a vida, nos adiando “para quando jamais haveremos de ser”. Nessa palavra, tudo cai, “os que soam, os bichos, as matas, os mares, o mundo inteiro, até a morte e a encantaria”; ela se impõe a todas as outras palavras e as adoece. Porque essa palavra, *futuro*, carrega junto de si uma gama de significações e, em nome dela, uma série de práticas foram e são levadas a cabo.

Mas, como escreveu o poeta Paul Celan no trecho de que Seligmann (2000) lançou mão para pensar sobre o papel do trabalho com a língua na superação do trauma,

Alcançável, próximo e não-perdido permaneceu em meio às perdas este único: a língua. Ela, a língua, permaneceu não-perdida, sim, apesar de tudo. Mas ela teve de atravessar as suas próprias ausências de resposta, atravessar um emudecer, atravessar os milhares de terrores e o discurso que traz a morte. Ela atravessou e não deu nenhuma palavra para aquilo que ocorreu; mas ela atravessou este ocorrido. Atravessou e pôde novamente sair, ‘enriquecida’ por tudo aquilo (p 96).

3 A CURA

por toda a parte se chamava Brasil. Do baixinho de uma árvore, mesmo raiz, até o pescoço mais alto, depois da copa, depois até do pássaro, mesmo que voando só na claridade, é chamado Brasil. E na água, movendo e mudando, e seus bichos dentro e ao fundo, a fumaça e o som, é Brasil. Como se não fosse necessário nenhum outro nome. Entoariamos Brasil e isso seria infinito de significados. O Brasil, coisa tão ávida. Uma espécie de assombração. Um ser em toda a parte ao jeito só da Divindade. O guerreiro branco, imediatamente impedindo a palavra, perguntou:

como tirar o Brasil de sob, de sobre e de dentro de nossas matas, nossos mares, nossos bichos e nossos corpos. Como tirar o Brasil de nossas ideias. (Valter Hugo Mãe em *As Doenças do Brasil*)

Abro este capítulo com essa citação de “As Doenças do Brasil” (2021) que se encontra bem ao final, nas notas do autor, e que trata precisamente sobre como a língua influencia diretamente a maneira como enxergamos a realidade. Valter Hugo Mãe menciona que escreveu essas palavras logo que começou a idealizar o livro, mas que não conseguiu encaixá-las em algum momento apropriado. Porém, segundo ele, elas serviram para guiar as interpretações e as construções elaboradas ao longo da narrativa, porque parecia absurdo que se tenha pensado ser viável classificar e impor novas nomeações e novos padrões de vida simbólica e material a um território que já existia há muito e onde viviam sujeitos diversos sob diferentes padrões de vida simbólica e material. Parece absurdo, em outras palavras, que se tenha imaginado ser possível chegar em certas terras e sair classificando-as, definindo cada elemento como parte de um todo nacional e delimitando também que papel social esses elementos desempenhariam no todo. Assim se impôs aos territórios e aos povos a ficção Brasil – e, com ela, a ficção eurocêntrica da modernidade.

Nesse texto, assim como nas características apresentadas por Antônio Cândido (apud GINZBURG, 2000), a problematização sobre a linguagem aparece como elemento central em duas camadas: primeiro, indica a percepção melancólica sobre a realidade traumática, demonstrando a perplexidade diante do objeto narrado e buscando formas de representá-lo perante as limitações impostas pela linguagem. Por isso, a tentativa de que sua narração seja oralizada e poética. Mas, além disso, o texto apresenta como um dos conflitos narrativos a dominação

promovida através da imposição linguística no território após a chegada dos brancos e a aculturação que ela visava promover. Como forma de auxiliar na defesa do povo perante a inevitável aproximação dos brancos, Pai Todo orienta Honra a aprender a língua do inimigo, tarefa complexa principalmente porque os abaetés compreendem a língua na dimensão da construção profunda e extremamente subjetiva dos sujeitos. Aprender a língua do branco é um dilema para Honra, que já carrega uma série de marcas da herança do inimigo na sua identidade; e a narração desse dilema no texto apresenta uma interessante reflexão do poder da língua na construção da nossa realidade simbólica.

Como a língua é um sistema de valores, Honra tem medo de aprender a língua branca e acabar se *embranquecendo*, passando a pensar como branco, dominado pela língua; porque aquilo que sentimos, que experienciamos, que imaginamos, passamos a compreender através de um diálogo interno mediado pela língua de que dispomos; e o conjunto de elementos simbólicos que essa língua oferece delimita a forma como sentimos, experienciamos e imaginamos. Assim, compreender a vida a partir da língua abaeté é profundamente diferente de compreender a vida a partir da língua do branco, porque a língua oferece um sistema de valores que constrói nossas identidades, nossas maneiras de interpretar o mundo. A língua afeta a identidade de cada grupo assim como essa identidade produz a língua; a necessidade de criações de novas e determinadas estruturas linguísticas se produz a partir da maneira como esses diferentes grupos enxergam a realidade e as estruturas sociais.

É claro que diferentes falantes podem ter reações, físicas e psicológicas, essencialmente distintas na relação com certos signos, pois isso irá depender das experiências de linguagem prévias individuais. Assim, alguém que associa a palavra *amor* a memórias de violência, por exemplo, se relacionará de maneira diferente com esse signo em comparação com alguém que associou essa mesma palavra a contextos de carinho, cuidado e satisfação. Compreendemos os conceitos expostos através da linguagem a partir da maneira como eles se fixaram em nossas memórias, graças aos contextos em que nos acostumamos a ouvi-los ou produzi-los, pelo que podemos entender que as palavras passam a marcar e organizar as nossas memórias. Assim compreendemos porque esses sons acionam memórias que produzem certas reações e certos significados, mesmo que não estejamos percebendo de forma consciente. Essas reações são respostas à nova

submissão a um contexto semelhante de linguagem e determinam a forma como nos relacionamos com os significados que esses sons produzem no nosso universo simbólico de compartilhamento de linguagem. Por isso, de qualquer forma, as palavras só podem ser compreendidas em contexto.

Porém, esse contexto não necessariamente precisa ter sido vivenciado de forma direta, ele pode ter sido aprendido, por exemplo, através da audição de histórias contadas por nossos pais ou avós, ou através do que se aprende na sala de aula de uma escola; e esse acúmulo de aprendizados permitido pelo desenvolvimento de diferentes culturas é o que tem possibilitado nossa sobrevivência, ao menos desta forma como termos sobrevivido, até aqui. Uma criança não precisa experimentar tudo para conhecer, ela conhece devido ao acúmulo de experiências que seus ancestrais (suas famílias culturais) tiveram, compartilharam, narraram e ficcionalizaram antes dela.

Esse arcabouço de experiências coletivas que recebemos ampliam e, ao mesmo tempo, limitam nossa compreensão própria sobre a realidade. Ou seja, a tendência de buscar entender nossa própria existência através da palavra (o que na sociedade moderna parece ter se tornado quase um vício) acaba inevitavelmente enclausurando essa existência no contexto de significações que a língua em que pensamos permite compreender; mas e o que não pode ser dito? E mesmo o que pode, é igual para todo mundo que nomeia dessa maneira? Honra se pergunta: as mais belas coisas abaeetés são tornadas vis na língua do branco?

Enquanto está aprendendo a falar a língua inimiga, Honra é advertido dessa dimensão criadora que tem a linguagem: ele não deve se permitir *ser abrigado* nesse discurso; precisa utilizá-lo com a clareza de que o domínio da língua branca deve ser um instrumento, jamais um “lugar de caber”, de meditação. O medo vem do fato de que a língua branca é ardilosa, “se tiver possibilidade, fará maldade porque está vocacionada para a maldade”, “são palavras de animais mortos por dentro” (MÃE, p. 67). Em certo momento, Honra chega a pensar em ferir Pé de Urutago por se sentir vexado perante uma observação feita por ele; o protagonista, por um instante, tem o desejo de matar o outro, e, então, percebe que esses pensamentos apareciam na língua do branco, não na abaeeté; e que suas ações e percepções sobre o mundo estavam sendo rapidamente dominadas por ela. Honra conclui que esteve por um momento em uma “identidade distinta”, ao permitir que o discurso branco dominasse seus pensamentos.

Honra reflete que a língua do branco é “uma língua infértil. Germina nada dentro. Desce sobre seus significados como algo que sufoca. Se dita demasiadas vezes, vai matar. Vai acabar com o ar, o sangue do vento, o invisível” (idem, p. 73). Poderia dizer que as línguas modernas, atreladas à ciência, têm sido usadas para definir incessantemente tudo quanto podem, aprisionando cada aspecto da vida em um significado, que é preenchido graças a uma metodologia de conhecer eurocêntrica que se impôs a outras possibilidades de existir, afirmando que está em busca (e mesmo que pode dar a conhecer) da *verdade*. Assim, ela rompe com a imaginação, com a encantaria, com o *invisível*, porque se detém a dar significado a aquilo que é, que se imobiliza para que se possa criar um retrato analítico. Nas palavras de Ailton Krenak,

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria ‘espiritual’, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa. Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como as ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência. O capitalismo quer um mundo riste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso (2022, p. 38).

A “língua do inimigo” é usada no livro contra ele mesmo, atuando como instrumento de inversão simbólica utilizado por Valter Hugo Mãe. Honra a aprende como arma, mas é o narrador quem a utiliza para caracterizar de maneira severa a identidade racial branca. Define o branco como um animal *vazio, fera sem sinal de espírito, máscara vocabular que deita a palavra do mal, preda por ser torpe, dissimula, seduz, sua fealdade é infecção; é semelhante ao sagrado abaeté, mas torto, vocacionado para devorar e matar; abeira para conter tudo que não lhe pertence: o lugar e a carne dos outros, a paz e a fertilidade dos outros e seus acordos são a traição, a morte da gentileza*. É, por fim, apenas *imitador dos que soam*, como os abaeté, pois faz guerra pelo que não é certo, ao passo que os que *soam* têm como alvo sempre a esperança: “o animal branco aconteceu de uma zanga. É o podre da zanga”, “oposto ao diálogo porque aquilo que entoa, mente” (p. 23). E, apenas ao compreender que as distintas identidades raciais e a hierarquia entre elas estão operando no texto sob a tentativa de estabelecer uma

nova lógica discursiva, será possível ao leitor marcado pela subjetividade eurocêntrica entender os motivos que levam ao sentimento tão intensamente angustiante de Honra em relação às suas origens.

Os *brancos* são a única ameaça ao bem viver dos abaeeté. Por outro lado, eles parecem ausentes, abstratos, inalcançáveis, sentimento que de alguma forma Boa de Espanto descreve enquanto tenta se lembrar da figura do homem que a agrediu:

Os olhos podem ser claros, sagrado Altura Verde. Tu crês que eles podem ser apenas um verde tímido num vazio. Eu julgo que era o tamanho dele, vazio. A amplitude de tudo quanto não há. Talvez por isso não possa lembrar do seu rosto. Jamais o poderei lembrar. O tamanho do inimigo branco era vazio. Como se fosse tão covarde que nem ali estivesse enquanto me atacava (idem, p. 50).

Apesar disso, ao longo da leitura, cresce o sentimento de tensão, como se realmente os brancos estivessem se aproximando pouco a pouco e essa aproximação fosse inevitável. Os capítulos onde são apresentados os entoades de Boa de Espanto, por exemplo, dispersos ao longo do livro, estão intitulados como “mais abeira o branco”; conforme as memórias do trauma vão se definindo para ela no movimento narrativo, também aparece em nós, leitoras, o sentimento de que de fato os brancos estão se aproximando – e esse sentimento é de tensão e medo. Além disso, parece que toda a comunidade – em especial Pai Todo e Pé de Urutago, que desempenha uma tarefa bastante peculiar na trajetória do livro – se prepara para uma grande mudança que deve ocorrer em breve.

Já mencionei a maneira como se misturam a visão que Honra tem de si e do *branco* e a que também tem o narrador em 3º pessoa. Em relação à figura do narrador, Bosi (1992) refletiu algo sobre como, através das colocações dele, se “demonstram” (*desvelam*) os valores sociais do seu tempo, já que o narrador apresenta, em sua visão sobre os acontecimentos, certa visão social. No que diz respeito mais especificamente aos romances contemporâneos, Ginzburg (2000) avaliou ser a mudança de postura dos narradores o elemento responsável pela quebra da ilusão que introduz o leitor na construção do discurso ficcional: “caem as máscaras do realismo de fachada, caem as acomodações, e são expostas as descontinuidades da subjetividade cuja constituição foi atingida, em seu cerne, pela opressão da História” (p. 44). O movimento de ressignificação permite ao escritor

português repensar sua própria identidade racial moderna; e, ao descrevê-la, se depara com o cenário catastrófico, e, por que não, traumático, que o passado colonial impõe também a ele no presente. Suas definições apresentam arrependimento, angústia, talvez asco, por aquilo que os europeus significaram na construção da realidade que pesa sobre nós hoje. Essa relação sentimental entre Valter Hugo Mãe e a narrativa de “As Doenças do Brasil” é explicitada pelo autor nas notas que fecham o livro, principalmente quando fala, com tristeza e pesar, sobre negros e indígenas. Embora ele mesmo não seja autor direto da opressão que sofrem esses sujeitos, é, de alguma forma, responsável, graças ao fardo que a modernidade impõe sobre a sua identidade social e subjetiva. O movimento de encarar as novas compreensões que têm sido apresentadas no presente em relação ao que significa a modernidade e de perceber o papel que foi atribuído a cada indivíduo exige que sejam mobilizados, portanto, também nossos afetos.

Os romances de fundação nacional, produzidos exatamente para perdurar no imaginário social como memórias do passado distante da nação, buscaram silenciar o conflito racial, principal aspecto de elaboração mitológica; mas ele permanece na base dos problemas sociais brasileiros e, apesar de a perspectiva conciliatória adotada pelos escritores da nação ter ressignificado nossas contradições sociais, isso não significa, porém, que os conflitos sejam ignorados. Eles passaram a receber uma nova significação precisa, se tornando sinônimo de perigo, crise, desordem e tragédia (CHAUÍ, 2000) – como na destruição total que a guerra racial provoca em *O Guarani* –, o que aparece como justificativa para serem fortemente reprimidos como uma ameaça à nação. O mito da conciliação racial recalçou os traumas provocados pelo processo colonial, pelo que muitas vezes não conseguimos encarar nosso passado com honestidade, buscando compreender essa experiência de maneira mais aprofundada e sensível, percebendo como ela ainda atravessa de muitas formas o nosso presente.

As ficções da raça e do gênero produziram identidades modernas profundamente marcadas pela hierarquização de indivíduos e, como já mencionei, essa realidade se deu primeiro na América e é especialmente constitutiva dos problemas sociais enfrentados na América Latina, ao ponto de que Aníbal Quijano (2005) afirma que a criação de um Estado-nação aos moldes europeus ainda não tenha de fato se concretizado em certos lugares, como no caso brasileiro. Isso porque, para ele, além de serem *comunidades imaginadas*, as nações encontram

lastro na materialidade da vida cotidiana porque de fato os membros da identidade nacional compartilham algo real, que seria certa participação mais ou menos democrática na distribuição do controle de poder. Essa participação implica – o que se tornou possível graças às revoluções nacionalistas – na atribuição de certa igualdade jurídica e civil à maioria dos sujeitos que compartilham uma mesma identidade, o que é inviabilizado quando todos os outros âmbitos da existência social estão radicalmente não-democratizados, como era o caso da sociedade escravista brasileira do século XIX.

Portanto, uma nação no sentido moderno deveria ser construída a partir da vontade mais ou menos democrática de uma maioria nacional, mas, no caso brasileiro, o Estado moderno estava sendo construído por uma pequeníssima minoria, pertencente às elites dominantes, já que a maior parte do povo era composta por pessoas em situação de escravização, totalmente despojadas de qualquer direito humano mínimo, e menos ainda direito civil, cidadão ou moderno. A essa altura, em muitos lugares, os povos originários já haviam sido praticamente exterminados e a presença branca como mão de obra assalariada já constituía relativa maioria em relação à africana escravizada. É importante lembrar que o Brasil recebeu o maior contingente populacional escravizado do mundo; e as relações sociais, organizadas sob as de trabalho, no país foram construídas sobre a instituição da escravização e, por isso, a substituição desse modelo representava uma completa transformação em todos os âmbitos da vida no território, argumento que levou a abolição a ser adiada o máximo possível.

Em realidades coloniais como a brasileira, a unificação nacional se torna problemática porque não há um elemento comum que mobilize os interesses sociais dos diferentes indivíduos em uma mesma direção, porque a pequena minoria branca no território não se identifica com índios, negros e mestiços, tendo em vista que seu privilégio de classe existe apenas na relação de exploração que estabelece com esses indivíduos (QUIJANO, 2005). Assim, a burguesia se identifica como mais próxima de seus *pares raciais* europeus, gerando uma relação de dependência que não é apenas de caráter econômico ou político, mas ainda mais profunda, relacionada à construção identitária (coletiva e individual) desses indivíduos. A situação de brutal discriminação e violência que seguiu sendo imposta às populações indígenas e negras no Brasil, mascarada pela ficção da *democracia*

racial, impede, portanto, o desenvolvimento da democracia necessária para a consolidação de uma nação moderna.

A essa realidade, Marilena Chauí (2000) define como “cultura senhorial”, pois conserva as marcas da sociedade colonial mesmo após a independência, com a estruturação hierárquica do espaço social e uma forte verticalidade de todos os aspectos da vida comum. Nela, as relações sociais e intersubjetivas se concretizam sempre como a relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece, o que é fortemente marcado pela perspectiva da raça. A naturalização da divisão social se dá através de um conjunto de práticas que ocultam a história de exploração, discriminação e dominação no território e que constroem uma suposta unidade nacional.

Somos uma formação social que desenvolveu ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem da boa sociedade indivisiva, pacífica e ordeira (idem, p. 95).

Portanto, as ficções modernas interferem diretamente na vida dos indivíduos, se impondo muitas vezes de forma traumática. Hayden White (1994) refletiu que a principal tarefa dos historiadores no presente é encontrar formas que permitam à História participar de maneira positiva das tarefas de libertar o passado do fardo da história e de auxiliar na criação de uma ciência social mais ampla, em diálogo com outras áreas do saber – movimento contrário ao desmembramento do conhecimento produzido pela modernidade. Para isso, segundo ele, é necessário que se estabeleça um valor para o uso do passado que não esteja fechado em si mesmo, mas seja um meio de fornecer novas perspectivas sobre o presente e de contribuir para solucionar problemáticas particulares deste momento histórico. Encontrando, por fim, maneiras de “responder às consequências das decisões feitas tanto por nós e para nós por essas instituições das quais somos, mais ou menos, membros conscientes” (p. 16).

White menciona que, na visão de parte da comunidade artística, o historiador “parece ser portador de uma doença” que se tornou “ao mesmo tempo a força motriz e a nêemese da civilização do século XIX” (p. 52), porque a disciplina da História, que se impôs como o centro dos estudos humanos com a profissionalização do ofício do historiador, representa um fardo real imposto ao

presente pelo passado porque teve papel central na construção e na consolidação do discurso da modernidade. Esse fardo se impõe não só “na forma de instituições, ideias e valores obsoletos, mas também [n]o modo de ver o mundo que confere a essas formas antiquadas sua autoridade especiosa” (ibidem). Daí a menção do historiador a autores modernos como Kafka e Virginia Woolf, que apresentavam com convicção a ideia da História como um pesadelo do qual o homem ocidental precisa despertar caso queira salvar a humanidade.

Para Seligmann (2000), o historiador precisa trabalhar “no sentido da libertação do domínio de uma imagem do passado que foge ao nosso controle” e que “deve ser incorporado dentro de uma memória voltada agora também para o futuro – dentro de uma memória que possibilite a narração, diria Benjamin. A passagem do ‘real’ para o ‘figurativo’ é terapêutica” porque elabora a realidade e a coloca em perspectiva (p. 95). Dessa maneira, a História, forma discursiva tão própria e característica da modernidade quanto o romance, pode contribuir para desvelar as ficções que ajudaram a construir um viver humano marcado pelos traumas da violência, da ausência e da catástrofe cotidiana; e, quem sabe, ajudar a construir outras, de um *futuro ancestral* sonhado e realizado agora no presente.

REFLEXÕES FINAIS

No texto com o qual abri este ensaio, Boaventura defende que a necessária descolonização pela qual precisamos passar é dupla, e distinta, porque envolve tanto colonizadores, quanto colonizados. “As Doenças do Brasil” (2021) é interessante nesse sentido porque apresenta a reflexão de um escritor branco, português, sobre o processo de colonização brasileiro. Ao tentar escrever e ressignificar sua identidade intersubjetiva moderna a partir da apreensão dos debates em torno do passado que têm sido apresentados hoje, Valter Hugo Mãe a descobre como uma *ferida* – que não sara. Usando fluxo de consciência, mescla no texto muitas de suas reflexões e emoções (que se apresentam na narração) às de Honra, talvez porque a procura pela própria subjetividade produza no autor a vontade de se aproximar do mestiço, até mesmo de sê-lo, porque esse movimento, em contrapartida, o distanciaria da identidade branca.

Isso também aparece na construção linguística do texto. Valter Hugo Mãe afirmou que queria escrever em *brasileiro*, mas que não conhecia o suficiente a forma como utilizamos a língua – nem a que é produzida hoje, ainda menos a do período – para que pudesse fazê-lo. Disse ter feito a mesma análise sobre escrever em alguma língua nativa. Optou, no fim, por produzir uma escrita própria sua, que servisse para expressar aquilo que sentia e compreendia da sua forma particular (RODA VIDA, 2022). Quando entramos em contato com o texto, podemos perceber, em especial na construção dos neologismos, que essa elaboração parte de um diálogo com a maneira poética com que diferentes lideranças indígenas brasileiras expressam os pensamentos através da linguagem, devido à presença constante da narrativa em seus discursos, como forma de compreensão da realidade. Como reflete Davi Kopenawa no trecho de *A Queda do Céu* escolhido para abrir “As Doenças do Brasil” (2021), a palavra está arraigada ao cotidiano, servindo à prática e marcando de forma profunda os indivíduos, porque transmite os conhecimentos coletivizados desde a ancestralidade, significando ainda no presente a vida material. Portanto, a língua está conectada à cosmovisão do povo e a busca por outras formas de expressão é parte da compreensão de Valter Hugo Mãe sobre a identidade que lhe fora atribuída.

No capítulo a que nomeia *o cadáver de todas as coisas está na língua*, o escritor analisa, por exemplo, sobre Honra, que “em seus medos e ignorâncias, as palavras brancas surgiram como se guerreassem as puras abaeté”, pois é o

“vocábulo sujo do inimigo” que impõe ao protagonista uma outra forma de ser e de pensar. A língua tem esse caráter transformador porque carrega o cadáver de todas as coisas: carrega a cultura, a história, a ancestralidade, todo o passado que se coloca para o falante sempre que faz uso dela.

O cadáver de todas as coisas está na língua. Naquilo que se pronuncia sobre tudo quanto foi, e a existência não se livra do acúmulo do que já passou. (...) Quando entoadas, nem que à deriva sem muito domínio ou consciência, o tempo todo e o espaço inteiro podem comparecer e qualquer palavra é infinitamente de maior tamanho do que o teu. Em cada modo de fala há uma identidade (...). Nossa língua é nosso comportamento (idem, p. 79).

Nesse sentido, a primeira parte do romance tem por título “Educar os mortos”, como movimento de repensar o passado, ressignificá-lo; e as notas do autor abrem com “Educar os vivos”, onde somos apresentadas às reflexões do velho no fim do caminho, que pensava que “seria mais simples se todas as coisas tivessem uma boca e pudessem testemunhar-se”, pois, dizendo cada coisa sobre si mesma, tudo poderia ser negociado “por estrita necessidade e candura. Então, às pessoas seria concreta a ternura por tanto que quer ser sem elas, sem o abate que provocam, sem a avidez infinita” (MÃE, 2021, p. 195-196). Portanto, é preciso saber ouvir e saber estabelecer uma relação de carinho com todas as coisas; daí a ideia de contribuir para nos educar, sobretudo educar à gentileza, ao amor, que parece ser o principal objetivo do texto, transformando a narrativa sobre o passado em *ensinamento*.

Ao se deter sobre as continuidades do passado no presente, “As Doenças do Brasil” (2021) propõe uma outra perspectiva sobre tempo: os abaetés se dedicam a construir os elementos que permitam à verdadeiríssima Divindade se levantar sobre a terra trazendo um novo mundo, embora isso signifique uma gama de possibilidades, dentre elas até mesmo o fim dos tempos, pois o “novo tempo seria não haver tempo nenhum” (idem, p. 136). O passado é o presente, está vivo, se materializa constantemente no agora; e o futuro, usando as palavras de Aílton Krenak (2022), “não existe – nós apenas o imaginamos. Dizer que alguma coisa vai acontecer no futuro não exige nada de nós, pois ele é uma ilusão”, “embora continuemos preferindo” as mentirosas projeções de futuro que têm sido apresentadas, e que têm se mostrado cada vez mais improváveis, a encarar o presente (p. 96-97).

Um *olhar profundo* sobre o Brasil impôs a Valter Hugo Mãe a percepção dos apagamentos conscientes produzidos, como ele define, pela vontade dos invasores de *rasurar, fazer desaparecer*, o outro (RODA VIDA, 2022). Esses silenciamentos estiveram no cerne da criação do mito fundador nacional, que permanece profundamente característico da nossa sociedade porque ainda vivemos em uma nação. Marilena Chauí (2000) se perguntou o que permite a presença constante do discurso nacional e do mito fundador no cotidiano dos sujeitos no território e por que a dificuldade de os superar. Chegou à conclusão de que isso se deve ao fato de eles serem constantemente reafirmados pelos órgãos de poder, tendo em vista que constituem o mais importante poder coletivo moderno, que é a nação. Estão ligados, assim, à manutenção de uma certa estrutura de classe a qual segue privilegiando o mesmo grupo que fundou esses mitos e que permanece no controle do Estado.

Nas festividades do bicentenário que indignaram Boaventura (e a tantos de nós), o coração de D. Pedro I foi emprestado para o Brasil, onde foi recebido com honras de chefe de Estado e ficou exposto como talvez o ápice do evento. Mas o que esse coração diz sobre o país hoje? Que tipo de representação suscita na sociedade? Qual é o seu significado no presente? No momento em que temos debatido uma série de outras questões sobre a nossa experiência neste território, com a reivindicação de certos grupos e indivíduos por protagonismo e as críticas que fazem à história e à escrita da História brasileiras. Optar pela homenagem a Dom Pedro simboliza a escolha consciente de um certo tipo de História, porque ela segue mantendo a estrutura de privilégio e opressão.

A consolidação da disciplina da História como principal meio para conhecer o passado humano se deu à custa do desprestígio dos romances históricos e, com eles, da literatura, da narrativa e da ficção. A cientificização do discurso sobre a vida humana aparentou ter superado as antigas narrativas míticas, e se ideou que não havia mais espaço para a imaginação na sociedade do progresso. Estávamos ficando mais *racionalis*. O que se mostra hoje, porém, é a percepção da própria modernidade como narrativa e, no caso brasileiro, da permanência do mito de fundação nacional nas ações do presente, porque ele atuou sobre a constituição profundamente subjetiva, afetiva, dos indivíduos. Apesar de uma série de dados e de documentações históricas terem sido analisados e coletivizados sobre o processo colonial no Brasil, a colonialidade permanece incrustada no inconsciente

coletivo, a ponto de ganharem força e apoio de grande parte da população narrativas nacionalistas racistas e autoritárias as quais ainda justificam a violência imposta a certos grupos com o discurso do progresso e com a desculpa de conter uma certa crise civil que poderia se instalar no país e abalar a pacífica vida cotidiana, marcada pela perda de uma vida jovem e negra a cada 23 minutos¹ e de 570 vidas de crianças yanomami em apenas 4 anos devido a causas evitáveis, como a fome. Relatórios apontam ainda que ao menos 30 meninas – crianças e adolescentes – engravidaram após terem sido vítimas de violência sexual promovida por garimpeiros que se instalaram de forma ilegal nas terras yanomamis.

Para Vladimir Safatle, em recente publicação na Revista Cult (2023), a “associação entre progresso e catástrofe é muito mais presente do que gostaríamos de admitir” e “as várias figuras da relação entre progresso e catástrofe apontam para uma articulação orgânica entre progresso e violência”.

Se a noção de progresso esteve até hoje vinculada à ideia de dominar a natureza, de desencantá-la pelo cálculo, pela mensuração e quantificação, de poder organizar previsões que nos imunizariam contra a escassez, de controlar o involuntário e o contingente, é porque o desejo de progresso sempre esteve fundado no medo de estarmos diante de forças que não controlamos, que colocam em risco nossa autopreservação. O progresso até agora foi fruto do medo, por isso ele pode e deve ser violento (documento sem paginação).

Safatle argumenta ainda que precisamos nos livrar desse medo imposto pelo progresso, “condição necessária para o progresso enfim começar”; e isso “significaria não mais justificar a violência contra tudo o que para nós aparece como insubmisso, involuntário e contingente”. A superação da crise que temos enfrentado no presente, e que se apresenta de muitas formas, da crise ecológica à crise psíquica, depende, segundo ele, não apenas de uma “negação do desenvolvimento econômico, mas [de] uma negação do tipo de sujeito que nos tornamos” (ibidem). É o que faz Valter Hugo Mãe quando observa de maneiras tão críticas o branco e a sua linguagem moderna de descrever o mundo como uma arma de morte.

Esta maneira de viver, de andar sobre a Terra, precisa ser compreendida no seu caráter ficcional para que possamos perceber que é possível transformá-la e, quem sabe, como coloca Aílton Krenak, adiar o fim do mundo: não “este mundo em colapso”, que “tem um esquema tão violento que eu queria mais é que ele

¹ CERQUEIRA, Daniel Ricardo de Castro Coordenador et al. Atlas da violência 2020. 2020.

desaparecesse à meia-noite de hoje e que amanhã a gente acordasse em um novo”, mas um outro mundo que precisa ser construído no presente. Compreender que a imaginação se impõe a todo momento a nossa realidade permite pensar em um mundo que não seja este, “em incessante disputa instaurada por uma gestão que deu metástase: o do capitalismo – que alguns já chamam de capitaloceno”, mas imaginar outras “cartografias, camadas de mundos”, onde “as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação”.

É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia...Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. (...) O planeta é mesmo maravilhoso e é abraçado, em várias tradições de povos ameríndios – da Terra do Fogo ao Alasca –, por uma poética permeada de sentido maternal (idem, p. 33).

Pensar outros mundos exige, portanto, que estimulemos a imaginação, pelo que as literaturas, mas também as diferentes poéticas de significação da vida de distintos povos ao redor do mundo, podem ter muito a ensinar à História, forma de significação da vida tão própria à modernidade, principalmente sobre como contribuir para a superação da nossa atual realidade, a qual tem atravessado os indivíduos, desde o princípio, de maneira tão violentamente impositiva. É preciso “conjuguar o verbo mundinizar”, “que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos” (p. 83), “atuando no sentido de uma transfiguração, desejando aquilo que Nêgo Bispo chama de *confluências*”, que permite idear outros mundos diferentes dessa “exorbitante euforia da monocultura, que reúne os birutas que celebram a necropolítica sobre a vida plural dos povos deste planeta” (idem, p. 40). Assim, sem “negar os eventos políticos nem querer escapar do sentido histórico das coisas”, abrir possibilidades que permitam “que a gente se negue a fazer coro com o discurso colonial como se fosse nossa última chance de conciliação”, como se, para nos entendermos como nação, precisássemos “fazer de conta que não houve genocídio”: “Como considerar uma história de pátria no meio deste cemitério continental? Temos que nos insurgir” (p. 41-42).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOHIGAS, Juan Pablo Borda et al. Trauma histórico. Revisión sistemática de un abordaje diferente al conflicto armado. **Revista Colombiana de Psiquiatría**, v. 44, n. 1, p. 41-49, 2015.

BOSI, Alfredo; CAPINHA, Graça. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

CÂNDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos**. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2007

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre el colonialismo**. Ediciones Akal, 2006.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. 2000.

COLI, Jorge. A invenção da descoberta. In: COLI, Jorge. **Como estudar a arte brasileira do século XIX?** São Paulo: SENAC, 2005, p. 23-43.

GINZBURG, Jaime. Autoritarismo e literatura: a história como trauma. **VIDYA**, v. 19, n. 33, p. 10, 2000.

GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Revista Estudos Históricos**, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Lamparina, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo** (Nova edição). Editora Companhia das Letras, 2019.

_____. **O Futuro é Ancestral**. Editora Companhia das Letras, 2022.

LORENZ, C. É preciso três para dançar um tango: estabelecendo uma linha entre os passados prático e histórico. in: **Do passado histórico ao passado prático: 40 anos de Meta-história**. (org.) Bentivoglio, J., Tozzi, V. Ed: Milfontes, 2017. Documento sem paginação.

MÃE, Valter Hugo. **As Doenças do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 1ª edição. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**: Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho Manifesto**: Dez Exercícios Urgentes de Otimismo Apocalíptico. São Paulo: Companhia das Letras. 2022.

RODA VIVA. **Roda Viva | Valter Hugo Mãe**. Youtube, 18 de julho de 2022. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=SzuDmxfwHDo>. Acesso em: 20 de Janeiro de 2023.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Autêntica, 2020.

_____. Um Outro Lugar Para a Natureza. **Revista Cult**, 2023. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/outro-lugar-para-a-natureza/>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2023.

SANTOS, Boaventura de Souza. Descolonizar o Bicentenário da Independência do Brasil. **Blog da Boitempo**, 2022. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2022/09/21/descolonizar-o-bicentenario-da-independencia-do-brasil/>>. Acesso em 21 de setembro de 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e trauma. **Pro-posições**, v. 13, n. 3, p. 135-153, 2002.

SOMMER, Doris. **Ficciones Fundacionales: Las Novelas Nacionales de América Latina**. Fondo De Cultura Economica USA, 2004.

Thiesse, A.-M. (2008). Ficções criadoras: as identidades nacionais. **Anos 90**, 9(15), 7–23. Disponível em: <<https://doi.org/10.22456/1983-201X.6609>>. Acesso em 10 de outubro de 2022.

WHITE, Hayden. O passado prático. **Artcultura**, v. 20, n. 37, p. 9-19, 2018.

_____. O fardo da história. In: **Trópicos do discurso: ensaios de crítica cultural**. São Paulo: Edusp, 1994.