

Colóquios de Outono 2005-2006

O PODER DAS NARRATIVAS AS NARRATIVAS DO PODER

Organização de
ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING



UNIVERSIDADE DO MINHO
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

Colóquios de Outono 2005-2006

O PODER DAS NARRATIVAS
AS NARRATIVAS DO PODER

Colóquios de Outono 2005-2006

O PODER DAS NARRATIVAS AS NARRATIVAS DO PODER

Organização de
ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING

UNIVERSIDADE DO MINHO
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS
BRAGA • 2007

Título: Colóquios de Outono 2005-2006
O PODER DAS NARRATIVAS. AS NARRATIVAS DO PODER

Editor: Centro de Estudos Humanísticos
Universidade do Minho

ISBN: 978-972-8063-54-2

Depósito legal: 267519/07

Tiragem: 500 exemplares

Data de saída: Novembro 2007

Composição e impressão: Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Lda.
Rua Gabriel Pereira de Castro, 31 A e C
4700-385 BRAGA
Tels. 253 263 063-253 618 916 • Fax 253 615 350

IN MEMORIAM

Professor Lúcio Craveiro da Silva

Índice Geral

Foreword – Colóquios de Outono 2005-2006	9
Colóquios de Outono 2005-2006	11
I	
VII Colóquio de Outono – <i>Silêncio e Memória Cultural</i>	13
CARLOS M. F. CUNHA – Silêncios e silenciados da memória das nações	17
MARIA DO ROSÁRIO GIRÃO RIBEIRO DOS SANTOS e DIANA MIHAELA DUMITRU – Para uma poética da saudade em Lucian Blaga e em Teixeira de Pascoaes	25
J. CÂNDIDO MARTINS – António Feijó e a reinterpretação romântica do D. Quixote	49
ANA RAQUEL LOURENÇO FERNANDES – <i>Alfie</i> : Cultural Change and Continuity 1960-1990	69
MANUEL CURADO – Infidelidade	77
XAQUÍN NÚÑEZ SABARÍS – De Cervantes a Martín Santos: a revisão do género	95
II	
VIII Colóquio de Outono – <i>O Poder das Narrativas / As Narrativas do Poder</i> ..	103
STEVEN LUKES – The Elusiveness of Power	109
KATHA POLLITT – Are We There Yet? Why Women Aren't Equal Even if We Think we Are	115
ISABEL CAPELOA GIL – Emplacement Narratives. The Home in Hollywood's WWII Film	125

MARGARIDA ESTEVES PEREIRA – Modelling Female Identities: the Power of Patriarchal Discourse in Literary Narratives	139
TIM YOUNGS – “One wheel in the past and one in the present”: John Stuart Clark’s After the Gold Rush	151
HELENA CARVALHÃO BUESCU – Exile, metaphor and trauma	165
MARIA EDUARDA KEATING – Traductions <i>impossibles</i> et appropriation culturelle	189
PAULO DE MEDEIROS – Power/Desire	203
CARLOS CUNHA – As na(rra)ções do poder	215
ANNE-MARIE PASCAL – O poder das imagens e as imagens do poder: <i>A Costa dos murmúrios</i> de Lídia Jorge	223
ELENA BRUGIONI – O «neologismo» na escrita de Mia Couto: despudor, ignorância ou continuada hegemonia ocidental?	241
JOANA PASSOS – Fatais enganos: a entropia dos discursos coloniais e seus preconceitos paralisantes	257
ISABEL ERMIDA – Grey Power in the Press: British Print Media Discourse on the Aged	275
MARIA ALDINA MARQUES – Narrativa e discurso político: Estratégias argumentativas	303
III	
<i>Simposium Hannah Arendt</i>	317
LÍDIA FIGUEIREDO – O Legado de Hannah Arendt	319
BERNHARD SYLLA – A banalidade do mal e o seu superlativo	333
ANDRÉ DUARTE – Hannah Arendt e a política radical: para além das democracias realmente existentes	349
MÁRIO FERREIRA MONTE – A violência, expressão da banalidade do mal, no controverso pensamento arendtiano: um olhar despreziosamente jurídico	367

Foreword

COLÓQUIOS DE OUTONO 2005-2006

The present volume presents a double issue of *Colóquios de Outono* VII and VIII which took place at the Universidade do Minho in 2005 and 2006 organized by the research unit *Centro de Estudos Humanísticos* under the following topics: *Silence and Cultural Memory* (2005) and *The Power of Narratives / The Narratives of Power* (2006). We envisage the two topics as strongly intertwined, given that the debate the former Colloquium generated around the conflicting binomial – “silence” and “cultural memory” – is implicit in the subsequent polemic between the “power of narratives” and the “narratives of power” raised by the latter.

Since 1999, when the first *Colóquio de Outono* was organized by Professor Vítor Aguiar e Silva, envisaging a forum of interdisciplinarity and the creation of a space of dialogue amongst the different disciplines and fields of research that coexist in this research centre, the topics chosen each year for the annual Colloquium have been characterized by their wide spectrum, aiming, on the one hand, to host a multiplicity of disciplines, methodologies and research tools in the Humanities, and, on the other hand, to try to capture “l’air du temps”, that is, a timely problem or an essential polemic in our day and age. Thus, retrospectively, the *Colóquios de Outono* have debated topics such as *Modernity and Postmodernity, Cultural Studies, Translation and Postcolonial Studies, Hybridity and Cosmopolitanism*, amongst others.

In accordance with this same spirit, for the year 2005, we decided to propose the topic on *Silence and Cultural Memory*, meaning by that “cultural memory” as an opposing force to “silence”, or to the silencing of memory, thus implying a confrontation, often painful, but not necessarily nostalgic, of what has been hidden, concealed, or made conscious or unconsciously silent.

In a special issue of the *Journal of Romance Studies* (vol. 3, 2003), entitled “Cultures of remembrance / culture as remembrance”, edited by Jo Labanyi, which comprehensively addresses this subject, an article by Michael Sheringham, “Cultural Memory and the everyday” (pp. 45-57), re-defines the word culture as “cultural practice” (revisiting the concept of *praxis*), an “everyday practice” or, as the author puts it, culture as “the very stuff of the everyday”, that is, an operational or performative activity in the formal sense. In this context, the author proposes an understanding of “memory” (which we fully endorse), as a dynamic process, rather than as something static, not a mere “storage of images” or a repository, but a true challenge to “silence”, that is, a “modus operandi” which addresses vital questions on our individual and collective sameness and otherness.

This polemic triggered the topic for the following *Colloquium: The Power of Narratives / The Narratives of Power*. Our aim was to launch a debate largely around the following issues: the right to narrate and the power of narratives to challenge Power; the right to interpret the narratives of History and the need to question them; the right to have a voice and to proclaim it; the necessity to create a language flexible enough to foster a space for “cultural interpretation” in the globalized world (quoting Homi Bhabha from the inaugural conference he gave at the Gulbenkian Foundation, Lisbon, in October 2006, as part of the Gulbenkian project on the *State of the World*).

The texts collected in this volume cannot fully testify to the rich diversity of the interventions and the strength of the debate that took place in both *Colloquia*, however, they will remain as their/our written memory. We would like to thank warmly all those guest speakers and colleagues who helped us make it a reality.

Our thanks to the *Instituto de Letras e Ciências Humanas* for all the support given and to the *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* for the financial assistance.

ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING

COLÓQUIOS DE OUTONO 2005-2006

Desde a sua primeira edição, os *Colóquios de Outono* do *Centro de Estudos Humanísticos* da Universidade do Minho, criados por iniciativa do fundador deste centro de investigação, Prof. Vítor de Aguiar e Silva, têm pretendido constituir um espaço de reflexão e debate entre investigadores portugueses e estrangeiros da área das Ciências Humanas, procurando reunir em torno de uma temática comum as perspectivas e abordagens das diferentes disciplinas no sentido de uma compreensão mais consistente e mais abrangente dos fenómenos discursivos, culturais e artísticos do mundo em que vivemos, assim como do papel do património cultural, literário e filosófico na interrogação e na perspetivação da vida contemporânea.

O presente volume é um volume duplo, na medida em que apresenta comunicações que tiveram lugar na sétima e oitava edições dos *Colóquios de Outono* promovidos pelo *CEHUM*, que decorreram na Universidade do Minho em Dezembro de 2005 e Novembro de 2006, respectivamente, sob os temas *Silêncio e Memória Cultural* (2005) e *O Poder das Narrativas / As Narrativas do Poder* (2006).

A reflexão realizada no Colóquio de 2005, que salientou a conflituosidade latente no binómio «silêncio» e «memória cultural», levantando em diversos momentos a questão das relações de poder – poder dizer/poder calar – presentes nos discursos e textos das diferentes áreas de estudo dos investigadores participantes, sugeriu-nos o tema do Colóquio de Outono de 2006 – o «poder das narrativas» e as «narrativas do poder».

Embora os textos que seguem não possam dar conta cabalmente das intervenções dos participantes nem das da riqueza dos debates, eles constituem a memória escrita que nos foi possível reunir, testemunhando a reflexão realizada nestes colóquios. O nosso agradecimento aos autores, assim como à *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* que tornou possível esta publicação.

I

VII COLÓQUIO DE OUTONO

Silêncio e Memória Cultural

A 12 e 13 de Dezembro de 2005 realizou-se o *VII Colóquio de Outono* do *Centro de Estudos Humanísticos* com o tema «Silêncio e Memória Cultural». Era objectivo deste colóquio promover uma reflexão dos investigadores em Ciências Humanas sobre a memória cultural enquanto factor central da identidade individual e colectiva, os modos de transmissão, transformação e desenvolvimento dessa memória, as condições da sua criação, e as formas pelas quais o silêncio, enquanto omissão assumida ou imposta, enquanto «apagamento», rasura ou pelo contrário, enquanto elemento fecundo e criativo intervém nesse processo de formação e transmissão da memória cultural.

De facto, as relações entre memória cultural e silêncio podem ser vistas de diferentes perspectivas: por um lado, a memória funciona em muitos casos como uma força que se opõe ao silêncio. Por outro, ela é muitas vezes pura e simplesmente silenciada, confrontando-se dolorosamente com aquilo que foi omitido, apagado, consciente ou inconscientemente calado. Num número recente de *Journal of Romance Studies* (2003) oportunamente intitulado «Cultures of Remembrance / Culture as Remembrance», Michael Sheringham («Cultural Memory and the every day») considera a cultura como uma «prática cultural» (no sentido de *praxis*), «prática do quotidiano», redefinindo-a enquanto actividade operacional ou performativa, isto é, nas palavras do autor, como «the very stuff of the everyday». Neste contexto, a memória será também ela entendida como um processo dinâmico e não como mero «armazém de imagens» ou repositório de ideias, constituindo um desafio eficaz ao silêncio, um «modus operandis», segundo Sheringham, que abre espaço à formulação de questões vitais sobre o individual e o colectivo, a identidade e a alteridade.

Questão abrangente, portanto, que atravessa tanto a investigação contemporânea em Ciências Humanas como a vida cultural, social e política ou o próprio trabalho inerente à criação artística, a interrogação do binómio «silêncio» vs. «memória cultural» aparece-nos como especialmente pertinente no mundo globalizado e multicultural em que vivemos, e de que a diversidade das comunicações apresentadas e dos debates realizados ao longo destes dias tentou dar conta.

O Colóquio organizou-se em três sessões fundamentais: a primeira foi constituída por um conjunto de conferências e apresentação de comunicações de investigadores, seguidas de debate.

As intervenções percorreram uma larga variedade de áreas e de temas, desde a análise do conflito entre silêncio e transmissão da memória cultural nas universidades de hoje (Vítor de Aguiar e Silva, *Mnemosine e a modernidade*) até às implicações na construção/silenciamento da memória cultural de eventos políticos e sociais traumáticos (conferências de M. Reyes Mate Ruperez, *Auschwitz, un proyecto de olvido* e de Bernard McGuirk, *On silence and cultural memory of Irishness in the Falklands-Malvinas conflict*), ou ainda às dificuldades e soluções criativas enfrentadas por quem viveu sob um regime de censura (Pedro Bacelar de Vasconcelos, *Clandestinidades*).

Foi também discutida a questão do silenciamento da memória cultural nos discursos de afirmação e construção nacionalista (ver texto de Carlos Cunha, *Silêncio e silenciados da memória das nações*), assim como as transformações e continuidade das referências culturais na reedição de produtos culturais em diferentes épocas (texto de Ana Raquel L. Fernandes, *Alfie: Cultural change and continuity 1960-1990*), verificando-se ainda contribuições da área das ciências da linguagem (Brian Head, *Uma contribuição importante às ciências da linguagem pelo fundador da fonética experimental em Portugal*) e da filosofia (*Infidelidades*, texto de José Manuel Curado incluído neste volume).

Várias intervenções nesta sessão foram dedicadas à relação da memória cultural com a literatura. Ziva Ben-Porat (*Cultural memory and literary studies*) começou por fazer uma breve apresentação histórica das definições do conceito «memória cultural», constatando o «silêncio» dos dicionários e enciclopédias em relação a esta expressão e propondo uma definição de memória cultural como «that knowledge of the past and its major products which citizens of any cultures share as human group in a given moment». Referindo a importância fulcral da linguagem na transmissão da memória cultural e o papel fundamental dos cânones culturais na sua disseminação, apresentou depois

vários exemplos desta disseminação a nível da literatura, nomeadamente através das práticas hipertextuais e da tecnologia digital dos nossos dias. Outros estudos de caso incidiram sobre a obra de Elias Canetti (Tomas Albaladejo, *Memoria y olvido en Elias Canetti*) ou sobre o conceito de «saudade» nas literaturas portuguesa e romena (ver *Lucian Blaga nas Cortes da Saudade*, por Rosário Girão e Rosa Sil).

A literatura enquanto lugar de memória teve particular destaque na segunda sessão do Colóquio, através de uma mesa-redonda dedicada a *D. Quixote*. Nesta mesa-redonda, coordenada por Conceição Carrilho (*A «tagarelice» em D. Quixote*), participaram especialistas da obra de Cervantes como Fernanda de Abreu [*D. Quixote, Sancho, Dulcineia, um livro-invenções (e abusos) da memória*], tendo a maioria das intervenções salientado a fecundidade da influência de *D. Quixote* na literatura e no imaginário europeu através da apresentação de casos de reescrita e de reinterpretação do *D. Quixote* nas literaturas espanhola, portuguesa e alemã: *De Cervantes a Martín Santos: a revisão do género* (Xoaquin Nunez); *A viagem de Thomas Mann com Don Quixote na bagagem* (Markus Nölp); *Quixote reinterpretado por António Feijó* (José Cândido Martins); *A meta-literatura quixotesca de Enrique Vila-Matas* (Orlando Grossegeesse).

Porque o colóquio não poderia deixar de dar a palavra aos criadores enquanto propulsores da memória cultural, a sessão de encerramento consistiu numa mesa-redonda em que o maestro Vitorino de Almeida, o escritor Richard Zimmler e o actor e encenador Diogo Dória expuseram e discutiram as suas experiências e visão do silêncio e da memória cultural na perspectiva da sua actividade artística, integrando silêncio e memória no próprio trabalho de criação e de comunicação pela arte.

Resta-nos, por isso, em nome do *CEHUM*, agradecer a todos quantos tornaram possível esta realização e em particular aos que, pela sua participação e capacidade de diálogo, contribuíram para o enriquecimento da reflexão desenvolvida ao longo do *VII Colóquio de Outono*.

ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING

Silêncios e silenciados da memória das nações

CARLOS M. F. CUNHA
Universidade do Minho

Num dos seus textos mais importantes, Ernest Renan afirma-se como um claro opositor da concepção étnica da nação dominante no último quartel do século XIX, preferindo, como sublinha, ter razão antes do tempo, ao enfatizar o carácter construtivo das nações e a sua progressiva «naturalização», como consequência de uma amnésia crucial. Segundo Renan, os povos germânicos, criadores do princípio das nacionalidades, ao fundarem as primeiras divisões nacionais *esqueceram* a sua língua e a sua religião, adoptando o cristianismo e o Latim. Por outro lado, *esqueceram-se* progressivamente das diferenças étnicas quando se fundiram com outros povos europeus. *Esqueceu-se*, por fim, a violência da origem das formações políticas e da unificação das nações. Conclui, assim, que «esquecer é um factor crucial na criação de uma nação», cuja essência reside no facto de os seus indivíduos terem esquecido as muitas coisas que os diferenciam. Daí a sua famosa concepção da nação como um princípio espiritual resultante da vontade colectiva, defendendo Renan «Le droit des populations à décider de leur sort» (s/d: IV); «L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours» (s/d a [1882]: 307)¹.

¹ Cf. s/d a [1882]: 281-6. «Il y a dans la nationalité un côté de sentiment, elle est âme et corps tout à la fois» (s/d a: 303); «Non, ce n'est pas la terre plus que la race qui fait une nation. La terre fournit le *substratum*, le champ de la lutte et du travail; l'homme fournit l'âme. L'homme est tout dans la formation de cette chose sacrée qu'on appelle un peuple. Rien de matériel n'y suffit. Une nation est un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé

H. Bhabha, que integra a conferência de Renan, «O que é uma nação?», na sua antologia *Nation and Narration*, afirma que ele «esquece» a violência envolvida no estabelecimento do direito das nações (1990: 310). Mas Renan refere explicitamente «les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques»; «L'unité se fait toujours brutalement; la réunion de la France du Nord et de la France du Midi a été le résultat d'une extermination et d'une terreur continuée pendant près d'un siècle» (s/d a [1882]: 285). O que não deixa de acentuar é a importância do «esquecimento» dessa violência para a nação poder funcionar (*id.*: 284-5). É necessário ainda ter em conta o contexto histórico em que a conferência foi pronunciada, na medida em que tem como pano de fundo a guerra franco-prussiana e a anexação alemã da Alsácia e Lorena. Por isso, Renan insiste no facto de as fronteiras não resultarem da língua, geografia, raça ou religião, mas da vontade de grupos em persistir como comunidades, definindo a nacionalidade em termos de uma cultura comum propagada como identidade colectiva. Pretende deste modo refutar a «escola histórica» alemã e as teorias antropológicas da raça, aludindo à Alsácia e à sua anexação². A este propósito, é muito significativo o prefácio de 1887 à sua colectânea *Discours et Conférences*, em que afirma que o texto que mais aprecia é a conferência sobre a nação, explicando-a longamente:

«J'en ai pesé chaque mot avec le plus grand soin; c'est ma profession de foi en ce qui touche les choses humaines, et, quand la civilisation moderne aura sombré par suite de l'équivoque funeste de ces mots: *nation, nationalité, race*, je désire qu'on se souvienne de ces vingt pages-là» (s/d: II).

Parece-nos assim acertada a observação de Anne-Marie Thiesse quando anota que «La conférence de Renan est moins une apologie des idéaux démocratiques républicains qu'une réfutation point par point des arguments invoqués pour légitimer l'intégration de l'Alsace dans l'Empire allemand» (2000: 51, n. 3).

par la configuration du sol» (*id.*: 30); «L'homme n'appartient ni à sa langue, ni à sa race: il n'appartient qu'à lui-même, car c'est un être libre, c'est un être moral. (...) Au-dessus de la langue, de la race, des frontières naturelles, de la géographie, nous plaçons le consentement des populations, quels que soit leur langue, leur race, leur culte» (s/d: II-IV). Cf. s/d a [1882]: 305-7.

² s/d a [1882]: n. 1, 295-6; cf. 291, 297, 308.

Esta conferência de Renan revela-se um documento central a favor da ideia de nação de raiz voluntarista-moral, que se opunha às teses da nação natural (de base rácica ou territorial) e se inseria de modo particular no debate sobre as origens da civilização europeia, que provinha em última instância do apelo romântico de um regresso às origens populares e tradicionais das nações, o que teve continuidade com as teses étnicas das nacionalidades, desde a emergente etnografia até ao positivismo. Neste longo debate europeu, há autores que atribuem um peso menor aos factores territoriais e étnicos, mas muitas vezes foi-lhes atribuído um peso determinista, em articulação com questões ideológico-políticas, de nefastas consequências. Em termos genéricos, tiveram particular aceitação as teses das origens indo-europeias e arianas, quer com base idealista, quer partindo da extrapolação rácica de argumentos linguísticos e das classificações propostas pela antropologia física, renovadas com a «revolução darwiniana»³.

A «descoberta» das línguas indo-europeias e do sânscrito pode inserir-se na busca por parte da cultura alemã de uma geneologia nobilitante da sua cultura, rivalizando com o prestígio da cultura greco-latina. Entre nós, como em termos europeus, a questão étnica tem sobretudo a ver com a necessidade de fundamentação de uma geneologia histórica e em particular com a determinação do papel de Portugal na história universal. Esta busca da identidade étnica, importante no século XIX, mostra mais uma das faces da articulação da emergência da História com a busca de uma identidade. Como observa Foucault, esta é a geneologia da História na Europa do século XIX: «patria de las mezclas y de las bastardías, época del hombre-mezcla» (1988: 59). O europeu do século XIX não sabe quem é, ignora que raças se misturaram nele e busca o seu lugar originário. Assim se compreende porque é que o século XIX é espontaneamente historiador (*id.*: 60). Mas é também por isso que Michelet, Renan, Herculano,

³ As origens indo-europeias da civilização viriam a ter um reconhecimento oficial com a criação no Curso Superior de Letras, em 1877 e 1878, quando Teófilo era director, das cadeiras de «Língua e Literatura Sânscrita, Védica e Clássica» (trienal) e de «Filologia comparada, ou ciência da linguagem», mas que na proposta legislativa de Júlio Vilhena tinha a designação de «Linguística geral indo-europeia e especial românica». No decreto de 15/9/1878 afirmava-se que eram importantes para «o conhecimento das origens históricas dos povos da Europa» e «o melhor guia para a inteligência da estrutura, conexão histórica e correlação das línguas de toda a família aryana ou indoeuropêa, a que pertence a portugueza».

Antero e Oliveira Martins, por exemplo, contestam a exclusividade do argumento étnico aplicado aos povos europeus, na medida em que são o produto de várias e complexas misturas que se perdem nos silêncios da memória.

A presença do argumento étnico é uma constante no discurso histórico (Thierry, Guizot, Renan, Taine), funcionando o discurso etnográfico/antropológico⁴ como o procedimento externo de exclusão discursiva que Foucault denomina «vontade de verdade» (1992: 15). É por isso que Renan, desfavorável à utilização política do discurso étnico, considerava, ao concluir a sua conferência, que «Le moyen d'avoir raison dans l'avenir est, à certaines heures, de savoir se résigner à être démodé» (s/d a [1882]: 310). Assim, contrariando a *doxa* do seu tempo, defende a prioridade da «nação moral» e do princípio electivo:

«L'homme n'est esclave ni de la race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de coeur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation» (*id.*: 309-10).

Se a defesa das origens indo-europeias da civilização europeia não equivalia de todo a um germanismo primário ou a uma adesão ao «mito ariano» (cf. Thom, 1990: 32-3), não é menos verdade que pensadores como Durkheim e Renan evitam a ideia da «nação étnica» para, de certo modo, escapar ao indo-europeísmo reinante em finais do século XIX, associado ao «germanismo» (*id.*: 37-40), mas também devido à guerra franco-prussiana e à «restituição» da Alsácia e Lorena à Alemanha, em 1871. Segundo Daniel Baggioni, «les suites de la guerre franco-prussienne allaient voir les conceptions [de nação] française [política] et allemande [étnico-linguística] s'affronter à propos de l'Alsace-Lorraine» (1997: 254).

Uma vez que as invasões germânicas são habitualmente consideradas como o momento inaugural do período medieval, contribuindo para a queda do Império Romano, transformam-se num «paradigma» histórico, sendo aquelas e a Idade Média valorizadas pelos românticos e condenadas pelo Iluminismo. Renan considerava mesmo que tinham sido as invasões germânicas dos séculos V e VI que introduziram no

⁴ Note-se, porém, que o discurso antropológico é, na sua constituição, um «campo de saberes que possuía, simultaneamente, fronteiras relativamente porosas com disciplinas como a filologia, a linguística, a história literária, a arqueologia ou a antropologia física» (Leal, 2000: 30).

mundo o princípio electivo, que depois serviu de base à existência das nacionalidades (s/d a [1882]: 279-81)⁵, do mesmo modo que no confronto de 1813-5 se teria manifestado sobretudo a luta pela liberdade germânica face ao imperialismo napoleónico. As nações funcionam assim, para Renan, como garantes de liberdade face aos poderes imperiais e ao «cesarismo», permitindo a liberdade e o acesso ao sistema electivo, apesar de Renan acreditar que a breve prazo as nações poderiam ser substituídas por uma confederação europeia (*id.*: 308-9). Para H. Bhabha, porém, Renan opõe a liberdade clássica (antiga) à germânica (moderna). A moderna liberdade derivava das invasões germânicas e baseava-se no princípio do individualismo e da «vassalagem» que floresceram na europa feudal, sendo a ordem social das antigas tropas germânicas considerada exemplar (Bhabha, 1990: 29-30).

A ênfase na questão da origens nacionais é assim uma questão eminentemente política e explica a importância de que se revestiu a questão das «origens» no discurso histórico, tanto numa perspectiva arqueológica como genealógica.

Nas últimas décadas, o colapso dos grandes impérios europeus em África e na Ásia, bem como o desmoronamento da União Soviética e da Jugoslávia, que geraram a emergência de novas nacionalidades, num ambiente de maior ou menor violência, trouxeram de novo a questão das nações e do nacionalismo para o centro do debate no âmbito das ciências humanas e sociais. Aos esquecimentos essenciais sublinhados por Renan, os teóricos dos estudos pós-coloniais somaram outros silêncios com que a memória histórico-cultural se constrói em face da fundação das novas nacionalidades.

Gayatri Spivak afirma que a nação na Índia tomou o lugar do Império, mantendo um elitismo que na sua historiografia silencia o subalterno, que não tem representação neste construto da nação (1995: 27-8). Fala assim em colonização interna, porque se silenciam vários grupos étnicos:

«Let us now move to consider the margins (one can just as well say the silent, silenced center) of the circuit marked out by this epistemic violence, men and women among the illiterate peasantry, the tribals, the

⁵ Desde o fim do Império Romano e da desintegração do Império de Carlos Magno, a Europa ocidental dividiu-se em nações, havendo em certas épocas hegemonia de algumas (França, Inglaterra, Alemanha e Rússia), não sendo realizável um novo império. As nações, neste sentido do termo, são, segundo Renan, relativamente novas na história, tendo sido as invasões germânicas que introduziram no mundo o princípio que serviu de base à existência das nacionalidades (s/d a [1882]: 279-81).

lowest strata of the urban subproletariat» (*id.*: 25); «On the other side of the international division of labour from socialized capital, inside and outside the circuit of the epistemic violence of imperialist law and education supplementing an earlier economic text, *can the subaltern speak?*» (*ibid.*)⁶.

Neste contexto, a voz da mulher é duplamente silenciada: «Spivak shows how the subaltern woman remains an aporia, a silence in all discourses of nation» (Vijayasree, 1999: 39).

Por seu turno, H. Bhabha salienta a hibridez, as migrações de massas, a formação de grupos e culturas minoritários como uma instância de hibridez cultural:

«The diasporic and the exilic composites of national communities become partial cultures, marginal entities and cultures of complaint. All these disparate voices cannot and should not be silenced in what is euphemistically termed as national consensus. Such consensus is non-existent» (*id.*: 37-8).

As fronteiras culturais são por isso resultantes do que H. Bhabha designa uma «geografia imaginativa», que produz uma homogeneização das culturas nacionais ao serviço de uma hegemonia interna (do poder dominante) ou externa (imperialismo) (1990: 318). A unidade cultural da nação é um construto moderno que dissimula a pluralidade do presente, a «dissemiNation», num passado ancestral e mítico, nas gerações passadas, representando aporeticamente a territorialidade da nação moderna numa atávica e patriótica temporalidade tradicionalista e arcaica. Esta deslocação permite camuflar a diferenciação do presente em nome de uma identidade intemporal, na medida em que a nação da modernidade busca a sua legitimidade e autonomia cultural nas gerações passadas (*id.*: 292-300; cf. 1994: 139-70), silenciando as margens e as minorias (os colonizados e as mulheres), votados ao anonimato social e à anomia cultural (*id.*: 302-11).

As culturas nacionais, como sublinha Edward Said, são híbridas, incluem muitos elementos estrangeiros, alteridades e diferenças que conscientemente excluem (1993: 15). Nenhuma cultura «is single and

⁶ Numa entrevista dada no ano 2000 («The New Subaltern: a Silent Interview», in Vinayak Chaturvedi, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*), Spivak tem o cuidado de definir a subalternidade não em termos essencialistas, em torno do género, da raça ou da nacionalidade, mas como «consciência oposicional» ou em termos da viabilidade para falar: «everything that has limited or no access to cultural imperialism is subaltern -a space of difference» (*apud* Nanda, 2005: 580).

pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic» (*id.*: XXIX)⁷.

Os silêncios da memória cultural são deste modo uma espécie de tópico central dos estudos pós-coloniais. A memória cultural, histórica e institucional revela-se deste modo revestida de um silêncio quase constitucional, que se duplica devido aos efeitos da «naturalização» social, com o decorrer da história, do esquecimento do «outro» (das alteridades constitutivas) e dos momentos e factos que a memória institucional silencia propositadamente. É por isso que importa recordar que «não foi sempre assim», questionando a «memória oficial». É nesse intervalo que a memória cultural pode instaurar a sua presença e transformar-se em consciência histórica, redimindo as vozes silenciadas do passado.

Bibliografia

- BAGGIONI, Daniel (1997), *Langues et nations en Europe*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- BHABHA, Homi K. (ed.) (1990), *Nation and Narration*. London/New York: Routledge.
- _____, (1994), *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- FOUCAULT, Michel (1988), *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, (1992), *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard [1970].
- KARNOUOH, Claude (1990), *L'Invention du Peuple. Chroniques de Roumanie*. Paris: Arcantère.
- LEAL, João (2000), *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Dom Quixote.
- NANDA, Meera (2005), «Postcolonial Science Studies: Ending 'Epistemic Violence'», in PATAI, Daphne e CORRAL, Will H. (eds.) (2005), *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. New York: Columbia U. P., pp. 575-584.
- RENAN, Ernest (s/d), «Préface», *Discours et Conférences*, 6.^a ed. Paris: Calmann-Lévy, pp. I-V.
- _____, (s/d a), «Qu'est-ce qu'une nation? (Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882)», *Discours et Conférences*, 6.^a ed. Paris: Calmann-Lévy, pp. 277-310.

⁷ A comprovar esta realidade está, como observa E. Said, o constante realinhamento pós-colonial das nações e do *mapa mundi* (*id.*: xxxviii). A não coincidência entre as fronteiras políticas e as fronteiras culturais é evidente nos países do leste europeu, com constantes justaposições de etnias, religiões e línguas (cf. Karnoouh, 1990: 12).

- SAID, Edward W. (1993), *Culture & Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- SPIVAK, Gayatri C. (1995), «Can the Subaltern Speak», in ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (eds.) (1995), *The post-colonial studies reader*. London/New York: Routledge, pp. 24-8 [1985].
- THIESSE, Anne-Marie (2000), «Des fictions créatrices: les identités nationales», *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 110: 51-62.
- THOM, Martin (1990), «Tribes within nations: the ancient Germans and the history of modern France», in BHABHA, Homi (ed.) (1990), pp. 23-43.
- VIJAYASREE, C. (1999), «Writing (off) Nation: on notions of nation in post-colonial theory», in INDRA, C. T. e SHIVRAM, Meenakshi (eds.) (1999), *Post-coloniality. Reading Literature*. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, pp. 33-43.

Para uma poética da saudade em Lucian Blaga e em Teixeira de Pascoaes

MARIA DO ROSÁRIO GIRÃO RIBEIRO DOS SANTOS

Universidade do Minho

DIANA MIHAELA DUMITRU

Embaixada de Portugal na Roménia

(com a colaboração de Maria Rosa Sil Monteiro e de Manuel José Silva)

*Em memória dos meus colegas e amigos 'da D. Pedro V',
em particular da Dr.^a Maria Teresa Guimarães Cardoso Baldaia (1956-2006)*

«Biografia

Onde e quando apareci na luz não sei, [...]
Com palavras apagadas na boca
cantei e ainda canto a grande passagem,
o sono do mundo, os anjos de cera.
De um ombro para outro
calando-me passo como um fardo a minha estrela.»¹

Se ao princípio foi o Verbo, metáfora da criação divina, como é
sólito dizer-se, no início é também o sentimento, um sentir inefável

¹ Cf. Blaga, Lucian (1975: 202-204), «Biografie», *Poemele Luminii*. A tradução em língua portuguesa é da nossa responsabilidade. Aproveitamos o poema em epígrafe para apresentar uma breve nota biobibliográfica de Lucian Blaga: nasceu em 1895, licenciou-se em Teologia na Universidade de Oradea e doutorou-se, em 1920, pela Faculdade de Filosofia de Viena com a dissertação *Cultura e Conhecimento*. Em 1919, publicou *Poemas da Luz*; em 1921, *Os Passos do Profeta*; em 1924, *Na Grande Passagem*; em 1929, *O Elogio do Sono*; em 1933, *No Limiar das Águas*; em 1938, *Nas Cortes da Saudade*; em 1943, *Os Impensáveis graus*. Dramaturgo e filósofo, foi professor de Filosofia da Cultura na Universidade de Cluj, até ter sido excluído das suas funções, em 1948, pelos comunistas, que interditarão os seus escritos. Em Março de 1938, foi nomeado Ministro Plenipotenciário da Roménia em Portugal. Faleceu a 6 de Maio de 1961 na cidade de Cluj.

cuja indizibilidade vai nutrindo a palavra apática de apoética. De seguida, esta última, então exangue, mas por essência omnívora, dele se vai apoderando gradualmente até com ele se (con-)fundir, num percurso análogo ao calcorreado pelo *mythos* e pelo *logos*. Por fim, e suprimidas as fronteiras entre o sentir e o dizer, surge o vocábulo mítico *saudade*, cuja definição passa por uma indefinição, atendendo à intemporalidade que é seu apanágio.

Haverá, porventura, palavra mais silenciosa do que *saudade*? E, paradoxalmente, mais falante ou sonante, enraizada que está na memória cultural? Se esta palavra mítica modula a nossa relação sensível com o tempo humano, encarado na sua universalidade, e se este tempo universal, configurador da memória, faculta a suspensão do tempo irreversível, evidente se torna que só através da *saudade* podemos sentir a nossa fugacidade e eternidade.

Com efeito, o conceito em pauta, escorregadio como a areia da ampulheta e fugaz como a água da clepsidra, sem se identificar na íntegra quer com o passado remoto quer com o futuro imediato, dá a sensação de constituir um débil elo de ligação entre o que já foi – e deixou de ser – e o que se almeja, mas ainda não é. Sempre no *entre*, espaço de mediação por excelência, cedo a *saudade*, expressada em materialidade sonora, se transmudou em característica identitária de um Povo e se alicerçou, em termos fundacionais, na Nação. É assim que o estabelecimento de uma tipologia da *saudade* forçosamente se revela uma tarefa subjectiva, conquanto necessária para a delimitação do núcleo sémico do conceito. Saudade... sente-se de alguém, como glosa o fado, sempre ausente, sempre amado e sempre desejado. E não é só o autóctone que dela comunga, mas também o estrangeiro que desertou, por um ou outro motivo, do solo luso. De facto, viúva de um Rei e mãe de um Príncipe que viu serem abatidos pelas balas dos regicidas, Amélia de Orleães – a Rainha da Saudade –, mãe do último Rei de Portugal, D. Manuel II, francesa pelo sangue e portuguesa pelo casamento, justificou a edição dos dois luxuosos volumes de *Mes dessins* em termos de «obra da Saudade e de Amor pela Pátria» que, a bem dizer, não era a sua, conquanto, pelo sentimento, fosse/tivesse sido a dela.

Que nos seja permitido, porém, abrir um parêntese com o escopo de alertar para o plural *saudades* (embora *Menina e Moça* de Bernardim Ribeiro seja o «livro das *saudades*»), que tendo sofrido, ao longo dos tempos, um processo de banalização, ‘desceu à rua’ e frequentemente se aplica a um sentido de perda generalizada, susceptível de englobar pessoas e objectos. Relacionada com o amor, numa primeira

instância, e largamente ilustrada pelas cantigas de amigo – onde a «meninha» confessa o seu complexo sentimento de desejo-lamento de ausência do amado à natureza, emblematizada metonimicamente por certos motivos líricos, entre os quais as ondas e os pinheiros –, a *saudade* teima em seguir a mesma trajectória que o Povo, a que é intrínseca, e configura-se História através da Literatura, num quase mito. Cruza-se, depois, com a morte, pois o Amor português resulta destes dois sentimentos aparentemente antagónicos, ou seja, esperança e angústia². Partindo da natureza enquanto *telus mater*, e prosseguindo no périplo diacrónico do conceito, somos levada, de modo paulatino, a sucessivas rampas de abstracção, susceptíveis de desembocarem no mito, sempre estruturador e dinâmico.

Sem atentarmos na sua historiografia, algo secundarizada na nossa introdução, urge referir que o nosso mito ‘arturiano’, messiânico, do lusitano D. Sebastião – esse rei afoito e louco, loucamente imbuído de um arreigado patriotismo – ‘engravidou’ a mítica saudade de outros e mais mitemas, de entre os quais sobressai, altaneiro, o amor pela Pátria. Tem a História, todavia, desígnios que não raro ultrapassam o próprio Povo, que a vai tecendo e entretecendo. Foi deste modo que D. Sebastião, perdendo-se a lutar pela Pátria e perdendo a Pátria ao perder-se em seu nome, se metamorfoseou no eternamente «Desejado», gerando uma espécie do avesso do mito, ao estatizá-lo e/ou petrificá-lo. E por mais que tivesse vindo um Pessoa a clamar, na *Mensagem*, a morte de El-Rei D. Sebastião, a verdade é que esta morte, havendo efectivamente ocorrido, nunca na verdade ocorreu, antes se vive e revive, culturalmente reconfigurada num desejo estático (pese embora o carácter paradoxal do sintagma).

Com o fito de não perdermos a trajectória da *saudade* através da História, e passando a tactear a materialidade do signo, somos de parecer que, se é possível captar com alguma lógica quer o conceito quer a variedade nocional de símbolo e até sinal, já o significante se nos afigura (e daí, talvez, a famigerada ideia de intraduzibilidade...) detentor de uma significância absoluta. Transitemos, pois, para a sua breve análise, mediante as três variantes que a tradição consagrou: *suidade/soidade/saudade*. Detendo-nos na primeira sílaba da ‘triáde’ etimológica, forçoso se torna constatar que só por si ela decide não apenas a semanticidade a vir do lexema, mas também (e transpondo, nesta conjuntura de conjecturas, domínios variegados de estudo) a

² Cf. Viana, Mário Gonçalves (s/d), *O Amor na Literatura Portuguesa*.

estrutura profunda do texto que ela *per se* constitui. Isolando, doravante, a sílaba que passamos a ler não como mera sílaba mas antes como texto cultural, é nossa convicção que a sua leitura icónica – *s/ui*, *s/oi*, *s/au* – sugere a ambiência do lamento suportada pela afirmação da essencialidade, ou seja, do ser. Não avançamos, como é óbvio, uma leitura meramente cratílina, mas indiferentes não ficamos, seres da pátria da *saudade* que somos, ao facto de esta relação entre a materialidade sonora e a sua modulação musical nos mergulhar efectivamente na «casa da palavra» ou no antro do ser. Aliás, o semema *lamento* parece querer espriar-se, de modo exacerbado, na vogal aberta da segunda sílaba – *da* –, para, finalmente, emudecer na terceira sílaba – *de* –, que retoma a oclusiva dental, recriando um universo fechado de demissão psicológica e/ou de esperança em surdina.

Quedemo-nos, de ora em diante, no texto blagiano intitulado *Despre dor* [*Sobre a saudade*] e dele tentemos extrair uma teoria, definitiva, como é evidente, do conceito romeno, que remonta quer à *doina* (canção popular lírica que exprime vários sentimentos, entre os quais a *saudade*), quer aos *bocete* (poesia popular cantada em tom de lamento, de sobremaneira nos enterros). Para Lucian Blaga, com efeito, a palavra *dor* não é passível de tradução noutra língua, pois designa um estado de alma romeno, firmado pela história de um Povo e determinado pela génese de um País. A ser traduzida, aliás, a sua tradução mais não seria do que a circunscrição de uma impotência linguística, tendente a corroborar a impermeabilidade de uma língua³.

De facto, ao folhearmos dicionários vários, monolíngues e bilingues, difícil não se torna constatar a indecisão ou indeterminação, evidente no elenco dos sinónimos, que subjazem à sua ‘idiosincrasia’ linguística⁴.

Com o escopo de argumentar o seu ponto de vista, escreve Blaga que «traduzir, por exemplo, a palavra *dor* por *Sehnsucht* não significa traduzir»⁵. Que nos seja lícito, a este respeito, contrapor a opinião de D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos que, na sua obra intitulada

³ Cf. Blaga, Lucian (1994: 159-164), «Despre dor» in *Trilogia Culturii, Spațiul Mioritic*.

⁴ Cf. Mocanu, Angela e Pavel (1999: 184 e 334), *Dicționar Portughez-Român, Român-Portughez*: «*Saudade f. dor / Dor n. saudade f., nostalgia f.*».

Cf., igualmente, Buescu, Victor (1977: 160), *Dicionário de Romeno-Português*: «*Dor (-uri) n. Desejo ardente; [...] dor de țară, nostalgia, saudades da pátria*».

Ver, por fim, *Nouveau Dictionnaire Roumain-Français*, Nouvelle Édition revue, corrigée et considérablement augmentée par Frédéric Damé – Docteur Ès-Lettres (1905: 187): «*Dor s.m. désir, regret, désir d’amour, désir mêlé de regret // amour*».

⁵ Cf. «Despre dor», p. 160.

A *Saudade Portuguesa*, afirma que o vocábulo alemão *Sehnsucht* equivale plenamente à saudade lusitana⁶, acrescentando, não obstante, o seguinte: «Nem nego que a Saúdade seja traço distintivo da melancólica psique portuguesa e das suas manifestações musicais e líricas, muito mais do que a *Sehnsucht* é característica da alma germânica» (Vasconcelos, 1922: 40).

Afinal, segundo Blaga, o estado de *dor* é tão específico da alma romena e tão entrelaçado de matizes que dele dependem quer a vogal quer as consoantes do vocábulo em análise (Blaga, 1994: 160). Tal asserção blagiana suscita-nos de imediato três observações, que passamos a exarar.

a) Numa primeira abordagem, e ao privilegiar a motivação do signo-símbolo *dor*, palavra que, na retentiva do poeta romeno, não só significa alguma coisa, mas também faz parte, pela sua sonoridade, do que ela própria significa, somos confrontada com o vocábulo português *dor*, homógrafo mas não homófono, e hipónimo, em certa medida, do hiperónimo *saudade*. A este propósito, curioso se nos afigura citar Teixeira de Pascoaes: «Sem a dor [...] não há heroicidade nem beleza, não há vida espiritual, porque o indivíduo mente ao seu destino de sacrificado e perde a sua razão de ser»⁷.

b) Em segundo lugar, ressaltam perante nós as afinidades estético-literárias entre Lucian Blaga e Teixeira de Pascoaes⁸, mentor do saudosismo na *Renascença Portuguesa*, que promoveu a reconstrução de um País minado por dissensões políticas não sanadas pela implantação da República.

E é pelo estudo psicológico destes vocábulos, comparado com o estudo das *nuanças originais* (de natureza sentimental e intelectual) descobertas nas Letras, na Arte, na Jurisprudência, no sentimento religioso dum Povo, que podemos definir a sua alma ou carácter, a sua personalidade espiritual, e daí concluirmos para o seu destino social e humano. (Pascoaes, 1915: 28-29).

⁶ Cf. Vasconcelos, Carolina Michaëlis de (1922: 38), *A Saudade Portuguesa*: «Plena concordância ha, porém, entre Saudade e a Sehnsucht dos Alemães, [...]».

⁷ Cf. Pascoaes, Teixeira de (1915: 174), *Arte de ser Português*.

⁸ Não apresentamos uma nota biobibliográfica de Teixeira de Pascoaes (pseudónimo de Joaquim Teixeira de Vasconcelos, nascido em 1877 e falecido em 1952), pois o nosso objectivo em mais não consiste do que em dar conhecimento (algum, pelo menos!) da obra de Lucian Blaga.

c) Em terceiro lugar, e à imagem e semelhança desses matizes inerentes à romena *dor*⁹, também a *saudade* lusitana – que, para Almeida Garrett, constitui um «delicioso pungir de acerbo espinho» e, segundo Ramalho Ortigão, é «uma palavra azul» – abarca e abraça variegado leque de cambiantes de significação, não ao acaso respiçados em diversos dicionários de língua e literatura portuguesas¹⁰.

Quanto à expressão poética de *dor*, Blaga assevera que tal estado é cantado para si mesmo, como estado quase sem ‘objecto’ ou, então, como estado cujo ‘objecto’ não deixa de ser discretamente afluído (*Ibidem*): transforma-se, por outras palavras, o objecto ‘semáforo’ em sujeito absoluto, numa barthesiana aventura semiológica em que as sinédoques se esvanecem e se esbatem as metonímias. Na mesma linha de pensamento, escreve Teixeira de Pascoaes que o «sentimento saudoso inclui a ausência do objecto sobre que incide, como o sentimento realista inclui a sua presença e o sentimento romântico a sua indeterminação» (Pascoaes, 1915: 178). Uma exegese superficial dos extractos supracitados permite-nos, uma vez mais, inferir que, num crescendo

⁹ Cf. Blaga, Lucian (1994: 160): «Nenhuma das palavras saudade, mágoa, aborrecimento se pode traduzir numa outra língua. Elas designam estados de alma romenos. Porque traduzir, por exemplo, a palavra *dor* (n.t. saudade) por ‘Sehnsucht’ não significa traduzir, mas circunscrever uma incapacidade/impotência. Tais palavras constituem a impermeabilidade de uma língua. O estado de *dor* [=saudade] é tão particular e tão entrelaçado de matizes, que dele dependem a vogal e as próprias consoantes da palavra *dor*. Tais palavras não só ‘significam’ alguma coisa, mas também fazem parte da sua sonoridade, do que elas mesmas significam. O mesmo acontece com o estado de ‘jale’ e de ‘urât’». A tradução em língua portuguesa é da nossa responsabilidade.

¹⁰ Cf. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* por Francisco Torrinha, 1945; *Dicionário da Língua Portuguesa*, Fernando J. da Silva, Livraria Simão Lopes de Manuel Barreira Editor, 1955; *Dicionário Enciclopédico Koogan Larousse Selecções*, Editora Larousse do Brasil Lda., Rio de Janeiro, 1978; *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*, António de Moraes Silva, segundo a 10.^a Edição revista, muito aumentada e actualizada conforme as regras do acordo ortográfico luso-brasileiro de 1945 por Augusto Moreno Cardoso Júnior e José Pedro Machado, Confluência Livros Horizonte, 1980, volume 5; *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, coordenação de José Pedro Machado, Sociedade da Língua Portuguesa, Publicações Alfa, S.A., 1991, vol. 5; *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2003 [2001 pelo Instituto António Houaiss]; *Dicionário Excêntrico* (Antologia do espírito) por Amadeu Ferreira D’Almeida Carvalho, 4374 citações, 1072 Autores, 2.^a Edição portuguesa muito aumentada, Lisboa, Portugália Editora, 1961 [O *Dicionário Excêntrico* foi publicado em norueguês, em Oslo, em 1938. A primeira edição portuguesa, da Livraria Clássica Editora, data de 1939]; *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, José Pedro Machado, 2.^a Edição, Editorial Confluência, Livros Horizonte, 1967 [1.^a Edição em 1952].

de abstracção, o referente tende a delir-se, por modo a escorçar, pela ausência referencial, a autonomia de um significante que confina com a alegoria.

Assim sendo, há que distinguir tanto no conceito *saudade*¹¹ como no conceito *dor* duas vertentes distintas, já detectadas por Teixeira de Pascoaes: por um lado, o desejo, feição sensual; por outro, a lembrança, representando a sua dolorida face espiritualizada; por um lado, o visível, o material e o concreto; por outro, o invisível, o imaterial e o abstracto; por um lado, a matriz clara, solar ou diurna; por outro, o molde/modelo matricial da obscuridade.

Nesta sequência, Lucian Blaga, para o qual *dor* mais não é do que a hipótese romena da existência humana, define o vocábulo quer como um estado intenso da alma, quer como um poder impessoal, quer como uma doença cósmica, quer como um *alter ego*, uma emanção material da alma do indivíduo (Blaga, 1994: 161). Por seu turno, a saudade, que chorou em Alcácer-Quibir a morte do «Desejado» e assistiu, trajada de negro lutual, às exéquias nos Jerónimos, passou a deter, segundo Teixeira de Pascoaes, um papel divino, pois é «por sua virtude que as formas inferiores da Natureza, formas ainda de existência e não de vida, atingem o seu *corpo de lembrança*, o seu *modo imaginário de ser*, o estado angélico e perfeito, – a *Imagem*» (Pascoaes, 1915: 183). E se Lucian Blaga considera, na senda heideggeriana, que, para um romeno, a existência, na sua totalidade, poderia fluir para uma «coisa» e identificar-se ao *dor*, aspiração trans-horizôntica, para Teixeira de Pascoaes o sentimento saudoso das coisas, da vida e de Deus firma-se como a alma da alma pátria (Pascoaes, 1915: 176).

Tudo se passa, afinal, como se, na esteira de Pascoaes, o Espírito existisse na Matéria, como se a Matéria vivesse no Espírito e como se a Matéria e o Espírito mais não fossem do que duas facetas falaciosamente antagónicas do Enigma: a natureza primeva, ou demoníaca, e a natureza final, ou divina. Tactear a harmonia e antever a unidade na constante tensão dialéctica entre as duas ‘máscaras’ da Realidade,

¹¹ Ver, a este respeito, Dantas, Júlio (1920: 83-84-85), «A Saudade» in *Abelhas Doiradas*: «Entre as muitas cartas que costumo receber do Brasil, houve uma que especialmente me interessou. [...] a sua ilustre autora [...] fala-me com ternura de Portugal e dos portugueses, e pergunta-me se será possível saber quem foi o primeiro escritor que empregou a palavra ‘saudade’. [...] foram os poetas do *Cancioneiro*, foram os nossos admiráveis líricos da segunda metade do século XIII e da primeira metade do século XIV quem teve a honra de introduzir na literatura portuguesa [...] esta linda palavra galega que parece que canta, que palpita, que estremece e que chora».

Desejo e Lembrança (no campo filosófico), Paganismo e Cristianismo (no campo religioso), Tradição e Revolução, Herança e Personalidade (no campo sócio-étnico-histórico) seria, pois, na óptica de Pascoaes, o programa hercúleo do Misticismo naturalista, do Panteísmo saudosista e do Idealismo saudoso. E foi este, verdade seja dita, o ambicioso 'manifesto' (passe a expressão abusadora, porque dogmática e doutrinária) da estética de Lucian Blaga, criador de um sistema filosófico original e de um lirismo metafísico e cósmico.

Transitando para *Nas Cortes da Saudade*, ciclo poético blagiano inspirado pela estada do filósofo-poeta em Portugal¹², constatamos que nelas se esboça, de modo paulatino, uma geografia lusitana, distilada em instantâneos de cariz expressionista, aguarelas ou estampas não raro pouco musicais, que a saudade cristaliza. É o caso do poema «Brisa Atlântica», que, de modo cinematográfico, evoca uma marinha lusíada: em grande plano, o romper do dia que banha igrejas, veleiros e colinas; ao longe, os moinhos, os cabelos femininos, «a cinza e as flores»; bem no centro, os cais, percorridos tanto por vozes confusas, enigmáticas, tanto como pelos pescadores ajouçados, que chegam do «porto com rumor de maré» (Blaga, 1999: 102); é o caso, também, do poema «Estoril», onde visualizamos quer as casas brancas ou cor de açafreão, que brilham nas colinas e se dispersam no pinheiral, quer as velhas palmeiras que, na ressaca da tempestade do dia anterior, ainda se abanam com as «cristas arqueadas» (1999: 100); é, ainda, o caso de «Crepúsculo marinho», no qual assistimos à queda do Sol – «nos mares do sono» – que a lágrima do Senhor metaforiza –, ao salto crepuscular dos delfins numa ribalta de jogos de luzes e à destruição pela vaga dos nomes escritos na areia (1999: 99); é, por fim, o caso não só de «Arrábida», onde, a par da praia e da roca, seus emblemas evocativos, se içam moinhos altos e o castelo mouro (1999: 128), mas também de «A Caravela» que, detentora de um brasão que pinta «um castelo abraçado por dois leões», desde há muito se encontra resguardada na cómoda (1999: 116). Porém, aqui e ali, perpassam uma breve

¹² Cf. Blaga, Lucian (1999), *Nas Cortes da Saudade. Antologia Poética*. Prefácio de José Augusto Seabra, Tradução do romeno e posfácio de Micaela Ghițescu. Segundo esta tradutora (1999: 152), no «Posfácio» à obra poética que magistralmente traduziu para língua portuguesa, pode-se falar «dum 'ciclo português' na poesia de Blaga, porque a estada em Lisboa teve repercussões e ecos na sua lírica, deixando sinais, não só *Nas Cortes da Saudade* (1938), coletânea da qual sete poesias se inspiram evidentemente nesse período [...], como também em duas poesias escritas durante a permanência em Portugal [...] e quatro poesias ulteriores».

inquietação, um frémito incipiente, um arrepio constrangedor: a Caravela, cujas juntas se encontram enferrujadas por longa pernoita em porto infeliz, está prestes a fazer-se ao largo, espicaçada pela «saudável saudade» (*ibidem*); o unicórnio («O unicórnio e o oceano») abeira-se timidamente do oceano e, trespassado pelo mistério prateado, volve-se para a lonjura (1999: 104); por seu turno, o olhar do vendedor de grilos («O vendedor de grilos»), que almeja vender na cidade um palmo de prado, é vago e louco, e só Ana, a filha do sujeito poético, possui o dom de decifrar os ‘hieróglifos’ destes insectos campestres exilados no espaço urbano (1999: 103); do mesmo modo, o pequeno burro («O burrinho»), que levanta baldes para, de seguida, ao poço os descer, gira, incessante, sob a fornalha estival, numa terra que não se aparenta ao seio materno (1999: 150); finalmente, «Nas Cortes da Saudade» irrompe de quando em vez uma lágrima «a coalhar nas pestanas» (1999: 95). É então que deflagra a simbologia da cor, conivente quer da materialidade/densidade do tempo, quer da precariedade/fugacidade do Instante: ao espaço luso, disforicamente qualificado pelo amarelo, contrapõe-se a topografia transilvana, colorida euforicamente a verde:

Há horas, há dias que ando a velar
 numa encosta amarela de Portugal. («Saudade», 1999: 101).
 [...] Esperamos
 uma só hora, para comungar
 com o verde império, com o paraíso solar.
 («Nas Cortes da Saudade», 1999: 95).

Ao passar, com efeito, da sugestão para a ideia, da impressão para a expressão, do inominado interdito para a nomeação involuntária (mas necessária...), do silêncio feito memória para a memória não silenciada, não se inibe o sujeito poético de materializar num grito a saudade reprimida. E, à imagem e semelhança de António Nobre, que entrevê a Lusitânia no «Quartier Latin» [«Bairro Latino»], também Lucian Blaga dá a sensação de ressuscitar a Valáquia a partir do abrasador «Sol Ibérico»:

Homem de bosques sou e gosto de folhagem.
 Mas no pinheiral
 de Estoril, debaixo do Sol tórrido,
 não se acha nem uma sombra por entre as clareiras, [...]
 Para envolver o meu coração doente
 necessitava eu como carícia de algures
 a muito orvalhada glória,

o espesso, vasto,
fresco matagal
da Valáquia. (1999: 139)

Nesta sequência, despiciendo não se afigura concluir que a saudade da pátria e a saudade cósmica passam a orquestrar espaços sobrepostos ou justapostos, fundidos de quase confundidos, num tempo parado e num espaço imóvel. Assim sendo, nos cestos dos pescadores da «Brisa Atlântica» há enguias, mas também – e atente-se no zeugma – tartarugas e arco-íris (1999: 102); no Outono de neve («O Corvo», 1999: 96), «apagava-se o dourado conto» e «arremessava-se o esquilo, caía [*sic*] a castanha»; por seu turno, «Nas Cortes da Saudade», somos «Vizinhos do Céu» e «hóspedes na entrada da nova luz» (1999: 95).

Ora... se o silêncio é o espírito do sujeito poético («A estalactite», 1999: 38) e se todos os poetas «Falando, são mudos» e «servem ainda uma fala há muito perdida» («Os Poetas», 1999: 121); se todos nós «Encerramos o nosso coração através de palavras não ditas» («À linha de cumeeira das águas», 1999: 90), se «jamais caminho volta senão em forma de saudade» («A canção da origem», 1999: 126) e se a saudade-saudade é a «mais profunda das saudades» que «ressoa no vale de todos» («A saudade-saudade», 1999: 141)... não terá sido Lucian Blaga o «Don Quixote» da saudade?

Sancho, vês como nos leva
a boa sorte por países de pedra?
Quente é a noite como um lar.
E já ultrapassámos a má encruzilhada.

Sancho, avistas ao longe sinais,
as estrelas pelo país azul,
como vêm detrás de nós,
teimando em animar-nos?

O que entrevês nos altos cumes?
Moinhos de vento com brancas asas?
Ou dragões temerários?
Esperam-nos – que outras derrotas?
Ou seriam os moinhos apenas anjos
Caídos do céu pelas Espanhas? (1999: 129)

Como é sobejamente conhecido, desde cedo Blaga se interessou pela cultura alemã, que consolidou indelevelmente o seu culto pelas questões primordiais concernentes não ao homem social, mas ao homem

universal. De facto, nos três volumes da sua *Trilogia do Conhecimento*, a saber *O Éon Dogmático* (1931), *O Conhecimento Luciférico* (1933) e *A Censura Transcendente* (1934), Blaga expõe a sua firme convicção de que o nosso espírito, lesto a desafiar a lógica aristotélica, se deleita num pouco 'ortodoxo' modo de conhecimento, não lógico ou ilógico. A par do conhecimento «paradisíaco», ou seja, da razão aristotélica alicerçada na identidade, existe, para o filósofo da cultura, um conhecimento «luciférico» que, suprindo as lacunas do primeiro e patenteando as dúvidas e incertezas de que se alimenta, explora o reino do mistério. Neste contexto, e numa etapa inicial, uma questão pertinente não deixa de se colocar ao pensador romeno: será possível apreender o incognoscível? A que meios recorrer para descortinar o que se furta à inteligibilidade? Que nome atribuir ao inominado? Que feição emprestar ao desconhecido? No seu secreto reduto essencial e/ou original, o mistério poderá tão somente ser entrevisto mediante rede de antinomias logicamente irresolúveis, mas susceptíveis de lhe emprestarem uma forma 'sobre-natural' e passíveis de submissão a operações quer de conversão/equivalência, quer de tipologia/hierarquia, através de uma escala de valores que torna manifestas as diferenças qualitativas entre os dois universos epistemológicos. Deste modo, enquanto a inteligência lógica equaciona o mistério em não-mistério, permitindo-lhe aflorar à superfície das coisas, a inteligência «luciférica» exacerba-o, aprofunda-o, mantém-no em estado de incessante tensão ou crise. Na bem provável senda das correspondências baudelairianas, a primeira procede horizontalmente, encaixando-se verticalmente a segunda, qual enclave irracional, na horizontalidade já referida. Tal micro-conhecimento, encravado no macro-conhecimento, não só preenche os hiatos da percepção, relativa e relativizada, que nos habituámos, de modo acomodatório, a ter do universo, mas também confere à existência, pela via da união dos pólos positivo e negativo, a absoluta continuidade de que ela carece. Longe do que ousamos denominar misticismo tradicional, convencionalmente traduzido em meteóricas iluminações, inopinadas revelações, subitâneos lampejos de êxtase ou transitórias convivências com o invisível/oculto, a filosofia do transilvano Blaga operacionaliza a inteligibilidade de certos fenómenos, flutuando num limbo para-lógico, que a razão clássica relegou para plano secundário¹³.

¹³ Ver os artigos de Basil Munteanu publicados em *Europe Centrale* de Praga, de 5 de Outubro, de 9 e 30 de Novembro de 1935, que seguimos de perto.

E é precisamente este método que Blaga aplicará ao estudo da alma na sua *Trilogia da Cultura* (1936-1937): *Horizonte e Estilo*, *O Espaço Miorítico* (adjectivo formado a partir de «Miorița», a mais típica das velhas baladas romenas), *A Gênese da Metáfora* e *O Sentido da Cultura*. Nesta sua 'Arte de ser Romeno' (parafraçando e adaptando o título da obra de Teixeira de Pascoaes), queda-se Lucian Blaga na análise das manifestações colectivas da alma, objectivadas em estilos, através da cultura e da arte. Tendo em conta que a dimensão genuína de uma obra não releva do domínio do sensível, o estilo implica, por força, toda uma teoria do subconsciente, detentor de categorias específicas (de entre as quais se salientam os horizontes espaciais e os limites temporais), das quais o consciente fornece apenas uma imagem imperfeita. Assim é que o estilo, vitalizando e vitalizado pelo subconsciente, surge como a expressão orgânica das potencialidades do espírito criador e como a corpórea tradução dessa miríade de matizes que desaguardam na unidade/unicidade da criação artística. Exemplos ilustrativos da teoria blagiana definitiva da raça abundam n' *O Espaço Miorítico*, desde o símbolo espacial caracterizador da paisagem romena [a «plai» – planície do solo cárpato-danubiano, onde se entoam, de modo evolutivo, as baladas populares paradigmáticas pela «Miorița» (cordeirinha)], passando pela arquitectura, tendente a nem se alargar nem se alargar em demasia, e desembocando no sentimento do destino, que oscila incessantemente entre a confiança e a resignação. A estas características específicas da raça, idiossincráticas, outras se juntam, advindas da ortodoxia bizantina, ambas confluindo numa concepção 'sofiânica', que Blaga pede de empréstimo aos filósofos russos, conquanto lhe dê uma interpretação pessoal. Nesta ordem de ideias, e invocando as forças do subconsciente que esboçam a matriz estilística romena, o céu e a terra harmonizam-se, o transcendente incorpora-se no imanente, o incógnito além volve-se em realidade tangível, o eterno e o efémero conciliam-se e a existência é elementarmente representada pela síntese entre a estilização geométrica e o concreto pitoresco.

Interessante se afigura recordar o discurso de recepção feito por Blaga, na Academia Romena, em 5 de Junho de 1937, intitulado *O Elogio da Aldeia Romena*. Esta aldeia, com efeito, em vez de se aparentar àqueloutra sentimentalmente pitoresca de antanho, tornou-se, mercê de um sopro colectivo e dinâmico que arremessou o passado para o futuro, uma aldeia mítica, cósmica e eterna. Não terá sido Blaga, porventura, o tradutor por excelência (mesmo quando se assume como criador) da romena realidade em língua romena?

Chiar și atunci când scriu stihuri originale
 nu fac decât să talmăcesc. [...]
 Traduc întotdeauna. Traduc
 în limba românească
 un cântec pe care inima mea
 mi-l spune îngânat suav, în limba ei¹⁴.

E, ainda nesta sequência, o exímio cantor da alma de uma aldeia tornada mito?

Eu cred că veșnicia s-a născut la sat. [...]
 Sufletul satului fâlfăie lângă noi,
 ca un miros sfios de iarbă tăiată,
 ca o cădere de fum din streșini de paie,
 ca un joc de iezi pe morminte înalte¹⁵.

De facto, a teoria defendida por Blaga, quer na sua *Trilogia do Conhecimento* (tentativa de anexar zonas inexploradas às realidades positivas) quer na sua *Trilogia da Cultura* (tentativa de reconstituir uma matriz estilística através do estudo do subconsciente colectivo), aplica-se cabalmente ao seu lirismo, de uma surpreendente originalidade¹⁶. A este respeito, não podemos deixar de citar Basil Munteanu, cuja exegese subscrevemos na íntegra.

¹⁴ Cf. *Poemele Luminii* (1975, 332), «Stihuitarul». Apresentamos a tradução em língua inglesa (*Poems of Light*, 1975: 333), «The Versifier»: «Even when I write original lines / I only translate. [...] I always translate. I translate / into the Romanian language / a song which my heart / tells me, softly murmured, in her own language //».

¹⁵ *Idem*, «Sufletul Satului», 178. Apresentamos a tradução em língua inglesa («The soul of the village», 1975: 179): «I think eternity was born in the village. / [...] The soul of the village is fluttering by / like a shy smell of cut grass, / like a fall of smoke from thatch eaves, / like the tumble of kids over tall tombs //».

¹⁶ Ver, a este respeito, Calinescu, G. (1982: 951), *Istoria Literaturii Române. De la origini până în prezent*: «Lucian Blaga foi o primeiro a tentar erigir um sistema filosófico integral, com muralhas, com 'cúpula', e a aplicar essa filosofia às realidades nacionais. O seu mérito não dá lugar a qualquer tipo de discussão. Por muito desconcertados que fiquem os professores universitários de filosofia, é aqui que se inaugura o verdadeiro pensamento romeno. O sistema tem tido ecos, sobretudo entre os homens de letras, mas não através de uma compreensão correcta. Este é, porém, um fenómeno que geralmente acontece. Lucian Blaga possui uma boa formação filosófica a par de muita fantasia, sendo uma mente abstracta, um criador de ideias. É verdade que qualquer sistema se impõe definitivamente pela imaginação, mas a poesia do metafísico releva do sentimento lógico. A filosofia de Blaga suscita um prazer visual, plástico, firmando-se como a obra de um poeta lírico desprovido (para nos exprimirmos através de um exagero sugestivo) de 'ideias gerais'. A tradução é da nossa responsabilidade.

[...] a visão de Blaga parece expatriada na Roménia. Mas ela ilumina-se muito diferentemente, quando se pensa na miraculosa ingenuidade do camponês romeno na sua comunhão com os fenómenos e o Além. Apercebemo-nos, então, de que esta poesia muito avançada está repleta das seivas robustas da terra, refunde uma multidão de elementos tirados do tesouro popular e transpõe para o plano da arte os dados mais profundos da alma autóctone: [...] ¹⁷

Exemplo flagrante é o poema «Paisagem transcendente», cujo título nos remete, logo à partida, para a existência de duas realidades, viabilizada, no contexto, pelos «Galos apocalípticos [que] estão cantando, / continuamente cantando nas aldeias romenas», canto este interrompido – ou alternado? – pelo silêncio.

Há tanto silêncio em volta que me parece ouvir
nas janelas o golpe dos raios da Lua.

No meu peito despertou-se-me uma voz estranha
e uma canção dentro de mim canta uma saudade que não é minha.¹⁸

Na pegada de George Bacovia e de Adrian Maniu, cuja poesia, encantatória e obsessiva, preconiza o claro-escuro e privilegia o mistério, só no universo circundante e na eternidade incognoscível é que Blaga encontra solução para os mais pungentes problemas desse pascaliano «roseau pensant» que é o Homem. Eliminando as fronteiras entre o ser e o não-ser, o sujeito e o objecto, a alma e a natureza, o arquitecto visionário desconstrói o universo, e, desconstruindo-o, dá início à reconstrução de um outro mundo, de verdades míticas, que o absoluto, mercê da sua plurissignificativa vacuidade, metaforiza. Foi, porventura, esta transmutação que levou Basil Munteanu a afirmar que «chez Lucian Blaga chantent, non pas les voyelles et les syllabes, mais les idées et les vérités» ¹⁹.

Percorrendo o *corpus* que seleccionámos – escolhido não só em função da ordem cronológica, mas também pela sua força sugestiva –, deparamos com diversas linhas cruzadas de leitura, todas conducentes, porém, a *um* ou *ao* instante – «făcutu-s-a-n clipa» [straightway was made] ²⁰ –, que permanece e prevalece sobre as acções. Assim sendo, fácil se torna constatar que o sujeito poético se eleva sempre a

¹⁷ Cf. Munteanu, Basil (1969: 273), *Panorama da moderna literatura romena*.

¹⁸ Cf. *Nas Cortes da Saudade* (1999: 27), «Silêncio».

¹⁹ Cf. Munteanu, Basil (1942: 66), *La Littérature Roumaine et l'Europe*.

²⁰ Cf. *Poemele Luminii / Poems of Light* (1975: 78-79), «Lumina» [«Light»].

uma explosiva inquietação do estático: por um lado, uma estaticidade que se aparenta à de Parménides (no seu poema «Da Natureza», em que o universo é uno, contínuo e imóvel); por outro, essa mesma natureza, numa tensão continuada com a humana, entre o Tempo e um aparentemente tempo devoluto, toma consistência e força emotiva numa poesia de ideias.

O pensamento em acção poiética vê-se suportado pela essência das coisas, a sua realidade única e primordial. Se levantarmos os substantivos, numa espécie de leitura da lógica semântica, rasurando do texto qualificações e clarificações, transpondo comparações e metáforas extensionais, observando o ícone topológico como um produtor de sentido, apercebemo-nos de que, no poema «Lumina» [«Light»] (infra-estruturado por uma enumeração, conjunto elemental que se faz num segundo), a mancha gráfica será a seguinte.

A luz
 O nada
 O mar
 Uma tempestade
 Um segundo
 Sede de: Pecados
 Aventuras
 Saudades
 Sede de mundo e sol.

MAS

Outro tempo: «în ziua dintâi» [«on the first day»]

Analisando o esquema supracitado, constatamos que se levanta no eixo da selecção um outro paradigma, que direcciona esse «segundo», saído do chão firme da matéria, rumo à 'terra' das «saudades». Por outras palavras, essas meras coisas, em si mesmo moventes – luz, mar, tempestade – sem ser em movimento, são o permanente e implicam uma espécie de causalidade no ente que irremediavelmente as vive. Vive-as o eu poético com tal intensidade que fica num estado 'sequioso' (tem sede, agora, de um recomposto 'mundo' – «sede de mundo e sol»). «MAS» [«Dar»] – e, assim, volta a descentrar-se na página – essa sede, neste tempo, o tempo das coisas, o tempo da poesia, arrasta-o para um outro tempo – «o primeiro dia». Que nos seja permitido, desde já, levantar a questão do filósofo e do poeta: está o poeta Blaga ao serviço do filósofo? Especula o sujeito poético? Seja qual for a resposta, esse outro tempo – «primeiro dia» –, enquanto ícone topológico, converte-se, aqui, num quase ícone metafórico, apenas pela sua posição em final de texto.

que já foram –, mais não é do que o processamento elementar e elementar dessa «ora mare» [«grande hora»], suspensa no silêncio preenchido. Tal presentificação da ausência é o sempiterno rasto [«urmă»] – ou resto. E o rasto/resto é tudo, ou seja, a *saudade*...

Não se estranhe o facto, portanto, de o sujeito poético ter sentido a necessidade de construir o poema «Timp fără patrie»: um *tempo sem* – «patrie», «ape» [«pátria», «águas»] –, que não é, contudo, um tempo vazio, mas antes preenchido por idades, pensamentos, voos, embora estéreis, apagados e defuntos. Estas idades, estes pensamentos e estes voos, tal como a adjectivação já referida parece corroborar, conduzem a esse mesmo momento intersticial, volvido, agora, em «stingere» [«apagamento»]. Este último dá a sensação, numa leitura superficial, de nada ter a ver com a *saudade*. Todavia, se antes a encontrámos a separar mundividências, logo com tempos captáveis, encontramos-a, agora, nesta obscuridade feita Tempo outro, ou seja, Tempo incaptável.

Prosseguindo nesta esteira de leitura em viagem, o poema «Strofe de-a lungul anilor» [«Estrofes ao longo dos anos»]²⁴ desenha-nos o caminho do sujeito poético numa relação espaço-temporal reconduzida a uma temporalidade não apreendida, traduzida pela anáfora «Când» [«Quando»]. É nesta ordem de pensamento que o filósofo-poeta-profeta-caminhante depara com a «verde dor» [«verde saudade»]. A anáfora em questão, significando só por si enquanto figura, é reforçada por uma outra espécie de anáfora, esta última do domínio da retórica, a saber a interrogação constante no final de cada quadra, interrogação que nada pergunta, antes esclarece que, aí chegado, à «verde dor», nada mais interessa.

No poema «A fost cândva pământul străveziu» [«A terra foi outrora translúcida»]²⁵, confessa o sujeito poético, uma vez mais, que a nossa terra já foi «pentru-o clipă» [«por um instante»] diáfana, tendo-se coberto de umas «trevas densas» que nenhuma língua pode descrever. Já num outro plano, detectamos a incapacidade que a própria linguagem tem de descrever não só a beleza/pureza primevas, mas também o *dor* inerente à não integração plena do sujeito poético em nenhum dos universos. Essa impossibilidade, porém, do indescritível é exactamente a possibilidade do dizível: *Poesia*. Submete-se o filósofo ao poeta?

Nesta continuidade temática insere-se, igualmente, «Alean și amintiri ce torc» [«Nostalgia e lembranças que dobam»]²⁶, no qual deparamos

²⁴ Cf. Blaga, Lucian (1992: 168), *Poezii*.

²⁵ Cf. Blaga, Lucian (1992: 179), *Poezii*.

²⁶ Cf. Blaga, Lucian (1992: 172), *Poezii*.

com os dois tempos espacializados num «aqui/outro» e num «aqui/historicizado», ainda que este sujeito posicionado na narratividade inerente ao homem não modifique em nada a sua postura. Espera, paralisado, diz-se em aprendizagem, mas regressa novamente a um «aqui outroras», erguendo-se, mesmo assim, num «zbor răpus» [«voo abatido»]. Ou seja, não se move, cristaliza. Aliás, esse ‘regresso’ está plasmado no poema «Cântecul obârșiei» [«O canto da origem»]. Regresso não há; caminho não se entrevê; a única existência possível é a tal palavra indescritível, mas dizível: *saudade*. O poeta chega mesmo, em viagem nessa procura e nesse caminho, a desesperar, questionando-se: «ce voi fi?» «Dor?» [«Que será de mim? Saudade?»] O próprio campo lexical e simbólico das origens a diluírem-se (desde a nascente, passando pela água e alteando-se à nuvem), patente na anáfora que, tipograficamente, parece desenhar a fluidez dos elementos, constitui-se mediador entre Espírito e Matéria: «[...] nici un drum nu se-ntoarce / decât în chip de dor» [«não há caminho com retorno / a não ser a saudade»].

A saudade é, verdade seja dita, insusceptível, quase impossível de ser definida. É o caso do poema «Dorul» [«A saudade»], onde ela é só sentida, cantada – «Mai cântă-mi înc-o dată dorul tău» [«Torna a cantar-me a tua saudade»] –, vivida, tendo como ponto de partida a mulher, que desencadeia a evasão do poeta. É a mulher como paradigma, como emblema, como trampolim para um outro mundo – «dornic» e «pribeag» [«desejoso» e «errante»], palavras que interferem com a área semântica do lexema *dor*. Trata-se de uma evasão à sombra da sinestesia (presença corporal da mulher: olhos, cheiro, maçãs do rosto), uma correspondência de sensações conducente à harmonia. Do corpo parte-se para a alma, símbolo da passagem de um gesto simples para um plano metafísico, do viver do milagre, da experimentação desse milagre estranho, incompreendido através da alma e não do pensamento – «Cum cuprinzi în suflet o minune» [«Como englobas no coração uma maravilha»]. Assim, a saudade é quase a platonização do desejo corpóreo, um sentimento de ausência que vai ser espoletado pela presença/ausência da mulher – «Mi-așa de dor de tine!» [«Tenho tantas saudades de ti!»] –, um sentimento estetizante tendendo para a criação artística. Nesta sequência, a saudade torna-se, para o poeta, a chave da vida, a fonte das ideias, a medida da relatividade do tempo, um meio eterno, comum a todas as gerações e idades, e cujo escopo é a compreensão do sentido da vida: o amor. Cada momento vivido na perspectiva da saudade confere sentido à existência humana, porque o que fica depois de nós deixarmos de viver são apenas os pensamen-

tos e os sentimentos, como afirmava esse outro grande poeta romeno que foi Nichita Stănescu.

Nesta ordem de ideias, urge sintetizar a arte poética blagiana, aplicando-lhe, ousadamente –talvez! –, a dialéctica hegeliana. Obcecado pela imagem primordial, pela Luz que iluminou o Nada no primeiro dia da Criação, pelos fenómenos originais ainda não adulterados pelas vivências da memória, o sujeito poético, numa alegria pânica, ri-se para o sol, ascende às montanhas e habita nas estrelas, bem perto do céu.

Spre soare rād! [...]
Sunt beat de lume și-s păgân! («Lumina raiului», 1975: 98)²⁷.

Așa: când sunt cu tine
mă simt nespūs de-aproape
de cer,
Așa de-aproape. («Sus», 1975: 118)²⁸.

Tal ascensão não raro é desencadeada pela reminiscência, quer da infância, quer da mulher amada, e, tal como as bolas de sabão do poema «Amintire» [«Lembrança»], que configuram um horizonte perdido, não tarda a delir-se, após uma contemplação fugidia da eternidade.

Când anul nu-ți este prielnic
te-ntorci să te-mpaci printre umbre. [...]
Cât de aproape una de alta
sub crugul albastru, în Lancrăm. Își stau
alătorea cele potrivnice, ziua și noaptea. («Orizont pierdut», 1975: 290)²⁹.

[...] dar toată
durerea,
ce-o simt, n-o simt în mine,
în inimă,
în piept,
ci-n picurii de ploaie care curg. («Melancolie», 1975: 126)³⁰.

²⁷ Apresentamos a tradução inglesa («Heaven's Light», 1975: 99): «I laugh to the sun! / [...] I am drunk with the world, heathen that I am! /»

²⁸ Apresentamos a tradução inglesa («High up», 1975: 119): «Like this: when I am with you / I feel unspeakably near / the sky. / So near [...]».

²⁹ Apresentamos a tradução inglesa («Lost Horizon», 1975: 291): «When the year is not favorable / you turn back to find sympathy among shadows. / [...] How close to each other stand / the contrasts, day-night, in Lancrăm / under the blue dome /».

³⁰ Apresentamos a tradução inglesa («Melancholy», 1975: 127): «[...] though all / the pain / is not inside me / in my heart, / in my breast, / but in the rivulets of rain».

Despojado da Luz e minado pela tristeza metafísica, o poeta da saudade espera que uma janela se abra de novo para o mistério, dotado de uma personalidade activa.

Dar munții? – unde-s? Munții,
pe cari să-i mut din cale cu credința mea?
Nu-i văd,
îi vreau, îi strig și – nu-s! («Dar munții – unde-s?», 1975: 92)³¹.

Cu toată creatura
mi-am ridicat în vânturi rănilile
și-am așteptat: oh, nici o minune nu se-mplinește.
Nu se-mplinește, nu se-mplinește! («Tristețe Metafizică», 1975: 228)³².

E, de novo, o seu corpo, mero invólucro físico, terreno, efémero, parece reencontrar-se e reencontrar, panteisticamente, num outro corpo, espiritual, a morada original e permanente, o incognoscível, o mistério, em suma, o 'objecto' da metafísica do poeta.

Dați-mi un trup
voi munților,
marilor,
dați-mi alt trup să-mi descarc nebulia
în plin! [...]
Prin cosmos
auzi-s-ar atuncea măreții mei pași
și-aș apare năvalnic și liber
cum sunt
Pământule sfânt. («Dați-mi un trup voi munților», 1975: 144)³³.

Neste contexto específico, surge a saudade como agente mediador entre dois universos, co-fundidos e nunca confundidos, graças à força mítica da metáfora viva, estruturadora do real e do imaginário, do ser e do não-ser, configurado na antinomia *ente-cosmos/indivíduo-história*.

³¹ Apresentamos a tradução inglesa («But the mountains – Where are they?», 1975: 93): «But the mountains – were are they? The mountains / I am to move with faith out of my way? / I can't see them, / I want them, I shout for them, and – they are not!».

³² Apresentamos a tradução inglesa («Metaphysical Sorrows», 1975: 229): «With all creation / I lifted my wounds to the winds / and waited: oh, miracles never happen. / Miracles never happen, never! /».

³³ Apresentamos a tradução inglesa («Give me a body you mountains», 1975: 145): «Give me a body/you mountains, / you oceans / give me another body to pour my madness / in totally! / [...] Then, through space / my magnificent steps could be heard / and I could be tempestuous and free / as I am, / holy earth /».

Dizia Marcel Proust que sem metáfora não há «beau style», porque só a metáfora pode emprestar ao estilo uma espécie de eternidade. Não será a metáfora, nesta sequência, o equivalente estilístico da saudade? Não fosse a saudade, tudo estaria no seu lugar, tal como a aranha que não sai da teia, seu universo de seda («Inscripție pe o casă nouă») [«Inscrição numa casa nova»]³⁴; não fosse a saudade, a espera do *eu* poético seria em vão: «[...] mi-aștept amurgul, noaptea și durerea, / să mi se-ntunece tot cerul / și să răsară-n mine stelele, / stelele mele, / pe care încă niciodată / nu le-am văzut» [...espero o meu crepúsculo, a noite e a dor, / o meu céu a escurecer-se todo / e as estrelas a aparecerem em mim, / minhas estrelas / que ainda nunca vi]³⁵; não fosse a saudade, nunca o desconhecido poderia ser pressentido e sentido, conquanto nunca visualizado: «O, voi ajunge, voi ajunge / vreodat'pe malul / acelei mări, pe care azi / o simt, / dar nu o văd?» [«Ô, chegarei, chegarei / algum dia à beira / daquele mar, que hoje / sinto, / mas não o vejo?»]³⁶; não fosse a saudade, o sonho seria uma utopia, deixando o sonhador, inexistente, de sonhar: «Și mi-e teamă / c-o să cadă – visătorul» [«E tenho medo que ele caia – o sonhador»]³⁷; não fosse a saudade, revisitar o passado tornar-se-ia uma viagem inviável: «Azi toate astea-mi trec / pe dinainte și zâmbesc. [...] Eram copil» [«Hoje tudo isto passa / perante os meus olhos e sorrio. ...Era criança»]³⁸; não fosse a saudade, não teria o panteísmo razão de ser: «[...] îmi pare / că sunt o stalactită într-o grotă uriașă, / în care cerul este bolta» [«Parece-me / que sou uma estalactite numa gruta enorme, / onde o céu é a abóbada»]³⁹; não fosse a saudade, nunca o sujeito poético, dual, «homo duplex», acalentaria o sonho de um retorno às origens: «Lumina ți păcatul / îmbrățișându-se s-au înfrățit în mine-ntâia oară / de la-nceputul lumii» [«A luz e o pecado / abraçando-se, irmanaram-se em mim pela primeira vez / desde o princípio do mundo...»]⁴⁰/ «La început – se știe – stelele aveau pe cer / cărările cu stângăcie trase la-ntâmplare» [«Ao início – sabe-se bem – as estrelas tinham no céu / suas veredas traçadas casual e desajeitadamente»]⁴¹; não fosse a saudade, a «marea trecere»

³⁴ Cf. Blaga, Lucian (1992: 185), *Poezii*.

³⁵ Cf. Blaga, Lucian (1992: 9), *Poezii*, «Mi-aștept amurgul».

³⁶ Cf. Blaga, Lucian (1992: 11), *Poezii*, «Scoica» [«Concha»].

³⁷ Cf. Blaga, Lucian (1992: 13), *Poezii*, «Visătorul» [«O Sonhador»].

³⁸ Cf. Blaga, Lucian (1974: 27), *Poezii*, «Ghimpii» [«Os espinhos»].

³⁹ Cf. Blaga, Lucian (1992: 15), *Poezii*, «Stalactita» [«A estalactite»].

⁴⁰ Cf. Blaga, Lucian (1992: 17), *Poezii*, «Pax Magna».

⁴¹ Cf. Blaga, Lucian (1974: 54), *Poezii*, «Versuri scrise pe frunze uscate de vie» [«Versos escritos em folhas secas de videira»].

[«a grande passagem»] não teria lugar; não fosse a saudade, Lancrăm não se transmudaria em espaço mítico e Lucian Blaga não conheceria o exílio.

Împărății s-au prăbușit.
Războaie mari ne-au pustiit.
Numai în Lancrăm subt răzor
rămas-a firav un izvor. («Izvorul», 1975: 336)⁴².

Lucian Blaga e mut ca o lebădă. [...]
El caută apa din care bea curcubeul,
el caută apa,
din care curcubeul
își bea frumsețea și neființa. («Autoportret», 1975: 262)⁴³.

Anti-Ícaro, quase Tântalo, o sujeito poético é também Ixião, preso à sua roda, e Sísifo, lutando herculeamente pela impossibilidade de contínuo recomeçada. Leiamos, a respeito de Blaga, um depoimento de Ion Barbu: «Durata spațială a poeziei d-lui Blaga e durata Fabulei, vis al umanității»⁴⁴ (*Ultima ora*, 24 februarie 1929). Ou, ainda, um extracto de entrevista publicada em *Ultima ora*, de 28 de Setembro de 1929:

– Ce credeți de poezia noastră de azi?
– E scrisă în general într-un spirit diletant, școlar și maimuțăresc.
Blaga și Bucuță [...] sunt singurii care ne scapă de la inanitatea totală.⁴⁵

Na etapa final do nosso texto, algumas conclusões se impõem.

– Em primeiro lugar, só a língua romena conhece o equivalente perfeito e absoluto da lusitana saudade: *dor*.

⁴² Apresentamos a tradução inglesa («The Spring», 1975: 337): «Empires have fallen. / Great wars desolated us. / Only at Lancrăm, from the grass, / a thin spring remained /».

⁴³ Apresentamos a tradução inglesa («Self-Portrait», 1975: 263): «Lucian Blaga is as silent as a swann. / [...] He is searching for the water from which the rainbow drinks. / He is searching for the water / from which the rainbow / drinks its beauty and its non-being».

⁴⁴ Apresentamos a tradução, da nossa responsabilidade, em língua portuguesa: «A duração espacial da poesia de Blaga é a duração da Fábula, sonho da humanidade».

⁴⁵ Apresentamos a tradução, da nossa responsabilidade, em língua portuguesa: «– O que é que acha de nossa poesia de hoje?

– Está escrita em geral de uma maneira diletante, escolar e imitadora.
Blaga e Bucuță são os únicos que nos salvam da inanidade absoluta».

- Em segundo lugar, e à imagem de Teixeira de Pascoaes, que foi o definidor da alma nacional, também Blaga surgiu como o tradutor da condição humana romena, o cultor da 'Arte de ser romeno'.
- Em terceiro lugar, o cerne da poética de Pascoaes⁴⁶ e Blaga parece ser a *saudade*, atravessada por ecos metafísicos, advindos da junção Espírito/Matéria, Abstracto/Concreto⁴⁷.
- Todavia, afigura-se-nos que Lucian Blaga se deteve mais na 'vertente' abstracta e intelectual, privilegiando Pascoaes o lado sensível das coisas. Não confessou, aliás, o mentor do saudosismo que o nosso idealismo é religioso e anti-intelectual, porque as ideias se esterilizam?⁴⁸. Segundo Lúcio Craveiro da Silva, «Teixeira de Pascoaes nasceu poeta metafísico e religioso numa época cultural sem apreço pela metafísica e pela religião», tendo lançado «entre nós uma mensagem de pensamento e poesia quase solitária e inovadora nas perspectivas culturais do seu tempo»⁴⁹.

Bibliografia

BLAGA, Lucian (1974), *Poezii*, București, Ed. Minerva.

BLAGA, Lucian (1975), *Poemele Luminii/Poems of Light*, trad. Don Eulert, Stefan Avadanei, Milhail Bogdan. Preface by Const. Ciopraga, București, Minerva Publishing House.

BLAGA, Lucian (1992), *Poezii*, București, Ed. Albatros.

BLAGA, Lucian (1994), *Trilogia Culturii, Spațiul Mioritic*, București, Ed. Humanitas, vol. II.

⁴⁶ Cf., por exemplo, *Marânuș* (1911).

⁴⁷ Cf. Seabra, José Augusto (1999: 8-9), «Lucian Blaga: uma poética da saudade». É interessante verificar que, à semelhança de Lucian Blaga, Ministro Plenipotenciário da Roménia em Portugal, José Augusto Seabra foi Embaixador de Portugal na Roménia, onde escreveu *Conspiração da Neve* (1997-1998). De entre estes poemas, não resistimos à tentação de transcrever a quadra intitulada «Bucareste» (1999: 16): «Buscas de Bucareste o lado errado / onde não é nem está. De Bucareste / hás-de buscar e errar o outro lado / de Bucareste: o resto o resto o resto».

⁴⁸ Cf. Pascoaes, Teixeira de (1975: 185), *Arte de ser Português*.

⁴⁹ Cf. Silva, Lúcio Craveiro da (2000: 106), «*Embrões*. O primeiro livro de Pascoaes (1895-1995) in *Ser Português. Ensaios de Cultura Portuguesa*».

- BLAGA, Lucian (1999), *Nas Cortes da Saudade*, trad. Micaela Ghițescu. Prefácio de José Augusto Seabra, Coimbra, Minerva, 2.^a Edição revista.
- CALINESCU, G. (1982), *Istoria Literaturii Române. De la origini până în prezent*, București, Editura Minerva.
- DANTAS, Júlio (s/d), *Abelhas Doiradas*, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal-Brasil Limitada/Companhia Editora Americana, Livraria Francisco Alves, 2.^o Milhar [Primeira Edição – 1920].
- MUNTEANU, Basil (1942), *La Littérature roumaine et l'Europe*, Bucarest.
- MUNTEANU, Basil (1969), *Panorama da moderna literatura romena*, trad. António Ruivo Mouzinho revista por Victor Buescu, Lisboa, Editorial J. Castelo Branco, Lda.
- PASCOAES, Teixeira de [Joaquim Teixeira de Vasconcelos] (1915), *Arte de ser Português*, Porto, Edição da Renascença Portuguesa.
- SEABRA, José Augusto (1999), *Conspiração da Neve. Poemas*. Prefácio de Mihai Zamfir, Coimbra, Minerva.
- SILVA, Lúcio Craveiro da (2000), *Ser Português. Ensaios de Cultura Portuguesa*, Braga, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Coleção Hespérides.
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de (1922), *A Saudade Portuguesa*, Porto, Editores Renascença Portuguesa, 2.^a Edição revista e acrescentada.
- VIANA, Mário Gonçalves (s/d), *O Amor na Literatura Portuguesa*, Porto, Editorial Domingos Barreira.

António Feijó e a reinterpretação romântica do D. Quixote

J. CÂNDIDO MARTINS
Univ. Católica Portuguesa

A aventura de D. Quixote é assim paixão do enfeitiçamento do mundo bem como do seu próprio enfeitiçamento. (...)

Talvez não haja surdez capaz de não ouvir a voz dos aflitos e dos necessitados, voz que, neste sentido, seria o próprio desenfeitiçamento (E. Lévinas).

Publicado nos albores do *Siglo de Oro* espanhol, o grande texto do *Don Quijote de la Mancha*, saído da genial imaginação criadora de Miguel de Cervantes, é seguramente uma das obras mais marcantes da cultura e da literatura de todos os tempos. A sua absoluta e inquestionável universalidade, ao longo de quatro séculos, é assegurada pelas inúmeras traduções, pelos rastros deixados noutros criadores, pela infundável bibliografia crítica, enfim, pelo conhecido processo de mitificação.

Alguém escreveu um dia, com muita pertinência, que, sendo tão profunda a influência da obra mítica de Miguel de Cervantes, o mais difícil é lermos obras literárias totalmente alheias a essa fecundante presença inspiradora¹. Ora, a celebração do IV Centenário da publicação do *Quixote* (cuja *editio princeps* da 1.^a parte data de 5 de Maio

¹ Em certo sentido, há livros que valem por uma biblioteca, até das imaginadas por Jorge Luís Borges, Umberto Eco ou outros. Por isso, talvez se possa afirmar que todos os livros, todas as viagens, todos os sonhos humanos estão embrulhados e contidos no insubstituível e intemporal *Quijote* de Miguel de Cervantes. A este propósito, leia-se o híbrido e provocante livro de Maria da Conceição Carrilho (2004), intitulado *Da impossibilidade de viver sem ter lido o D. Quixote*.

de 1605) constituiu um adequado pretexto para, indirectamente, revistar o romance cervantino e o seu inesquecível herói, através de um dos muitos ecos que esta genial criação romanesca desencadeou ao longo dos tempos na literatura portuguesa².

De facto, um modo de evocar a relevância do Quixote é através da memória literária, isto é, da profunda influência que a sua obra teve em autores da literatura portuguesa oitocentista: de Garrett e Camilo a Eça e alguns poetas finisseculares, entre tantos outros. O estudo dessas múltiplas re-leituras tem sido objecto de minucioso e cativante estudo por vários autores, desde o pioneirismo crítico de Fidelino de Figueiredo (cf. Martins, 2007: 514-516), até às mais recentes investigações de Maria Fernanda Abreu (1996, 1997).

Com este breve estudo, pretende-se apenas concretizar três objectivos: i) apresentar as singularidades de um desconhecido texto poético de António Feijó, animado pelo sopro épico, sem esquecer outras referências; ii) integrar rapidamente o poema do autor limiano na recepção oitocentista da figura do Quixote em Portugal; iii) apontar os textos mediadores que terão influenciado decisivamente esta criação poética, com destaque para o texto crítico de um polémico intérprete da obra de Miguel de Cervantes.

1. O poeta neo-romântico António Feijó e a figura de Quixote

António Feijó (Ponte de Lima, 1859 – Estocolmo, 1917) é, em certa medida, um típico poeta da transição finissecular, entre as derradeiras décadas do séc. XIX e os primeiros anos do séc. XX, sobretudo, pela confluência de múltiplas orientações estéticas da poesia de fim-de-século. Com efeito, é notória a variedade temático-formal da sua escrita poética, a par da sua evolução estética. O pendor eclético da sua poética, de requintada sensibilidade, alia o lirismo amoroso à sedução orientalista e ainda a uma divertida veia cómica³.

Mais concretamente, a poesia inicial do autor de *Sacerdos Magnus* (1881), de *Transfigurações* (1882), ainda dos tempos académicos, é

² Aliás, a efeméride do IV Centenário proporcionou o pretexto para uma série de eventos, dentro e fora de Espanha, desde a realização de múltiplas reuniões científicas (congressos, colóquios, etc.), até novas edições do *Quixote*, bem como a publicação de ensaios críticos ou de números especiais de revistas.

³ A obra poética de António Feijó (2004 e 2005) está reunida em dois volumes editados recentemente – *Poesias Completas* e *Poesias Dispersas e Inéditas*, ambos precedidos de estudos críticos introdutórios.

demasiado presa aos códigos estéticos e estilísticos da literatura do tempo. Conjuga um romantismo tardio com uma filosofia positivista, de tonalidades épicas. Porém, ao legado idealista e romântico, acrescenta o poeta de *Líricas e Bucólicas* (1884), da *Ilha dos Amores* (1897) e do *Cancioneiro Chinês* (1890), uma escrita mais depurada e amadurecida, um espírito exótico e uma certa lição da poética parnasiana.

Porém, ao admirável poeta das *Bailatas* (1907), de *Sol de Inverno* (1922) e de *Novas Bailatas* (1926), não são estranhos quer um lirismo docemente melancólico e elegíaco, quer ainda as colorações do decadentismo e simbolismo finisseculares, que ele parodia graciosamente. Feijó afirmou-se sobretudo como apreciável poeta lírico, de um lirismo amoroso e refinado, sem os excessos ultra-românticos, destacando-se também um não menor poeta espirituoso e jovial. Com exceção dos dois últimos títulos, todos estes livros foram editados em vida do poeta. Postumamente, e integrando os livros deixados prontos para publicação, foram editadas as suas *Poesias Completas* (cf. Feijó, 2004b).

Ora, em vários momentos da criação literária de António Feijó nos deparamos com textos poéticos contendo referências à figura cervantina do Quixote. Isso ocorre num dos primeiros textos da juventude, em *Sacerdos Magnus* (1881), poema escrito no rescaldo das comemorações do III Centenário de Luís de Camões. Aí se associa a criação do romance de Cervantes às grandes criações geniais da literatura mundial (cf. Feijó, 2004b: 64). Outra referência surge no poema que se lhe segue, «Esboço de Epopeia» (1882), com inspiração em textos de autores franceses (V. Hugo, v.g.) que se propuseram celebrar a longa epopeia moderna da humanidade. Aí o poeta enaltece as aventuras do Homem nos seus feitos ao longo da História, concedendo particular realce à luta em prol do Bem e da Justiça, missão simbolicamente personificada no herói mancheço:

Andei de mundo em mundo e fui do Norte ao Sul
No soberbo corcel do *Cavaleiro Andante*,
D'escudo armoreado e rígido montante,
Combatendo, esmagando as opressões do Crime,
Glorioso no meu ridículo sublime!
Fanático do Amor, nas góticas ogivas,
Evocava de noite as brancas sensitivas,
As doces castelãs de palidez marmórea,
Que eu via aparecer como ilusões de glória
Banhadas no arabesco etéreo do luar...
Fui eu quem fez ouvir num mundo a desabar,
Como um eco estalando em âmbitos distantes,
A soberba risada heróica de Cervantes!... (Feijó, 2004b: 69).

É conhecido o importante influxo das leituras dos românticos alemães e outros (H. Heine, F. Schlegel ou Schelling), no capítulo da recepção do romance cervantino no séc. XIX. Afirmou-se cada vez mais uma leitura simbólico-alegórica do *Quijote*, alicerçada na antinomia ideal/real ou espírito/matéria, personificada na dupla Quixote/Sancho⁴. Ora, também no livro póstumo das *Novas Bailatas* (1926), António Feijó convoca a repetida antinomia, de matriz claramente romântica, do idealismo de Quixote contraposto ao materialismo de Sancho:

Foi sempre assim, na Vida: – a realidade e o sonho:
Sancho, o bom senso, a rir, cheia a escarcela e a pança;
D. Quixote, o Ideal, no seu rocim bisonho,
O entusiasmo no olhar e um resplendor na lança!

Mas, triunfante sempre – o da escarcela cheia!
Escarnecido sempre – o da Triste Figura!
Do pairo a que se eleva, o sonho ideal baqueia
Como a Torre de Luar para a Beleza Pura! (Feijó, 2004b: 455).

Porém, na escrita do poeta, também aparecem referências à personagem cervantina do Quixote em registo satírico e parodístico, no âmbito da divertida e inspirada veia cómica de Feijó. Assim, num poema intitulado «Requiescat in Pace» (publicado originalmente no jornal *Zé P'reira*, da Academia de Coimbra, em 24 de Março de 1881), dedicado a um companheiro coimbrão que abandona a lusa Atenas, depois dos excessos da bebida em terras coimbrãs, pode ler-se:

O que irás tu fazer, Magriço de dez palmos,
Ó quixotesco herói, sem lança e sem escudo,
Sem o teu Sancho Pança – o Matos cabeludo,
Qual profeta menor a declamar os salmos?!

O que irás tu fazer, ó píffio herói das Lídias!
O que irás tu fazer, sem tropas, sem polícias,
Cheio de maldições, e cheio de sevícias,
A tasquinhar presunto e a esmordaçar orquídeas?

⁴ A este propósito, vejam-se, por exemplo, as panorâmicas da evolução da crítica romântica cervantina, elaboradas em relances como o de José Montero Reguera (2005: 45-67); o artigo de Luiz Costa Lima (1986); e sobretudo o estudo de referência de Anthony Close (1978: 87 *et passim*). A um nível mais geral, incidindo sobre a recepção crítica do Quixote, merecem referência recentes ensaios breves de autores portugueses, de carácter mais ou menos académico, como os de J. Alves Pires (2005), António Mega Ferreira (2006) e Maria Fernanda Abreu (2006).

Hão-de chorar por ti as filhas do Mondego,
 Que nunca mais irão à fonte dos amores!
 Hão-de chorar por ti, ó triste herói manchego
 Dum livro que escreveu o sábio Pisa Flores! (Feijó, 2005: 167).

Entre os poemas esparsos e inéditos de António Feijó, editados no referido volume das *Poesias Dispersas e Inéditas*, foi recentemente publicado um longo poema, intitulado «D. Quixote. Epopeia de D. Quixote» [1880], com cerca de 200 versos. É um texto editado a partir de um manuscrito autógrafa. Trata-se de um poema ainda em fase de oficina, com múltiplas correcções e hesitações, que o poeta não chegou a publicar em vida (cf. Feijó, 2005: 87-96)⁵.

A génese do poema também nos merece uma palavra informativa. Curiosamente, nas *Cartas a Luís de Magalhães*, de António Feijó (2004a), dirigidas ao amigo íntimo, numa correspondência que acompanha praticamente toda a vida do poeta, não encontramos informações detalhadas sobre a intenção de escrever um poema sobre o Quixote. Diferentemente, numa carta ao admirado poeta galego Manuel Curros Enríquez, Feijó terá confidenciado o projecto de escrever um poema sobre o Quixote, em correspondência publicada por Alberto de Oliveira.

Isso mesmo podemos inferir pela carta de resposta de Curros Enriquez, já que se desconhece o paradeiro das enviadas por Feijó. O autor de *Aires de Miña Terra* (1880) fica surpreso com o projecto, mas aplaude o ousado poeta português: «Lo que no sabía era que V. abrigasse el propósito de resucitar á nuestro D. Quijote, tarea qué me assombra por lo audaz y que ese mismo aplaudo. Es un pensamiento feliz, y yo no entendería no cumplir un deber de conciencia sino le alentase á realizarlo con preferencia á todo otro trabajo» (Oliveira, 1939: 329). O poeta galego não termina sem ironia, dizendo que Cervantes, «en ódio á Avellaneda», matara o seu herói deixando-o «muerto y sepultado para que nadie lo lleve á nuevas aventuras» (palavras de M. Cervantes). Ora, António Feijó não se deixou intimidar pelo considerável obstáculo, e resolveu ressuscitar o defunto cavaleiro.

⁵ Esta informação deve ser tomada em devida conta, em todo o trabalho hermenéutico sobre este texto dos *juvenilia* de António Feijó. Além disso, anote-se que este autógrafa (em posse de um bibliófilo portuense e inédito ao que se julga saber, até 2005) tem algumas curiosidades: é composto de 12 páginas numeradas, com múltiplas correcções, sobretudo nas folhas finais; os versos estão numerados, na margem esquerda, de dez em dez, a começar na fala de D. Quixote; num ou noutro caso, houve necessidade de corrigir e actualizar a pontuação; por fim, há ainda algumas palavras de leitura mais, quer por dificuldades na compreensão da grafia do poeta, quer pelas várias correcções introduzidas (cf. Feijó, 2005: 95).

Aliás, a morte do herói romanesco de Miguel de Cervantes – morte do cavaleiro D. Quixote de la Mancha ou de Alonso Quijano el Bueno? – constitui, consabidamente, um dos episódios mais comentados pela interminável crítica cervantina, mesmo quando confinada ao séc. XX (cf. Fernández, 2006). Para o que nos importa, muitos foram os poetas, os ficcionistas, os ensaístas e os artistas em geral que, ao longo dos tempos, cederam à compreensível tentação de ressuscitar o nobre e idealista D. Quixote, em múltiplas e diversas «continuações» e «ressurreições», logo a partir da iniciativa Alonso Fernández de Avellaneda. Entre os momentos mais ricos desse fervor cervantino, contam-se certamente a criação de vários intelectuais da Geração de 98 e as publicações desencadeadas pela celebração dos centenários da *editio princeps*, como aconteceu no ano de 1905.

Demarcamos este breve arco temporal apenas pela proximidade com a criação poética de António Feijó. Dentro e fora de Espanha, da poesia de Rubén Darío à prosa Miguel de Unamuno (*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905), para dar dois simples exemplos, a figura do Quixote sobrevive em pleno séc. XX⁶. Além de «Un soneto a Cervantes» (1903), celebrando «la tristeza immortal de ser divino!», Darío legou-nos ainda uma bela e magoada «Letanía de nuestro señor D. Quijote» (1905). Sobretudo este último poema, em forma de prece invocativa da fé no ideal da heroicidade do homem e no Quijote que o personifica – «divino Rolando del sueño»; «Rey de los hidalgos, señor de los tristes»; «Caballero errante de los caballeros» –, manifesta curiosas afinidades com o texto de António Feijó, até pela religiosidade difusa, envolta em certo pessimismo, com que se afirma a crença no futuro da humanidade: «Nobre peregrino de los peregrinos / (...) / Ora por nosotros, señor de los tristes».

Resta acrescentar uma nota reflexiva sobre a classificação peritextual aposta pelo poeta limiano a este texto, chamando-lhe «epopeia»⁷.

⁶ Curiosamente, falamos de autores conhecidos de António Feijó, sobretudo a poesia de Rubén Darío, tal como se pode confirmar pelas obras do autor de *Cantos de vida y esperanza* (1905) existentes na biblioteca particular do autor limiano. Aliás, tendo mencionado M. Unamuno e R. Darío, relembre-se o episódio do confronto entre ambos: enquanto o primeiro, imerso pelo sentimento de catástrofe (1898), terá formulado o grito – «Muera Don Quijote!»; o segundo, desde Buenos Aires, reage contra o sentimento derrotista e agónico de Unamuno, proclamando que o Quijote não pode morrer.

⁷ Curiosamente, poucos anos depois, no discurso comemorativo do III centenário do Quixote, realizado no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, Olavo Bilac (1905: 19) refere-se ao *Quixote* como a «Epopeia do Riso», apresentando um sentido para a centralidade da «vis comica» do romance cervantino.

Por esta altura, Feijó escreve vários textos poéticos longos, onde é visível a influência do autor de *Légende des Siècles*. Por estes anos, outros poetas contemporâneos de António Feijó, como os amigos Luís de Magalhães e Guerra Junqueiro, também acalentaram a ideia de escrever longos poemas, animados por certo sopro épico, sobre outras figuras de recorte mítico, como D. Sebastião e D. Juan.

É verdade consabida que o formalismo do multissecular género épico não resistiu à modernidade estética do Romantismo, como o atestam as reflexões de Hegel, Edgar A. Poe ou V. Hugo. Contudo, a essência deste género codificado ao longo dos tempos, tido como anacrónico pela nova e refundadora poética romântica, iria persistir em novas formas e registos, quer ao longo do séc. XIX, quer mesmo pelo século seguinte, como demonstrado por vários estudos recentes (cf. Goyet, 2004).

2. Feijó e a tradição quixotesca do Portugal finissecular

Esclarecidos alguns dados preliminares, abeiremo-nos do poema épico «D. Quixote» de António Feijó. Trata-se de um texto que se alonga por cerca de duas centenas de versos, com estrutura rimática regular, privilegiando claramente a rima emparelhada e interpolada. Entre outros traços compositivos que melhor definem esta composição poética, destaca-se a sua estrutura dramática e dialógica, uma vez que o leitor assiste à teatralização do monólogo e do diálogo entre as figuras de Jesus Cristo e do cavaleiro D. Quixote.

A estrutura do poema comporta duas sequências bem demarcadas – a primeira é composta por: descrição espacial da cena (vv. 1-8), advento da figura de Cristo (vv. 9-23) e, logo de seguida, formulação do monólogo de Cristo em duas partes (vv. 24-69; e vv. 84-115), ligadas por um breve interlúdio narrativo (vv. 70-83); a segunda sequência integra o pseudo-diálogo do Quixote com Cristo (vv. 115-151), a que se seguem dois momentos constituídos, quer pela breve resposta de Cristo (vv. 152-160), quer pela sequência narrativa final (vv. 161-198), encenando as reacções anímicas das duas personagens em cena, Cristo e o Quixote.

Concretizando melhor, refira-se que toda a cena lúgubre, de coloções tenebrosas, decorre em «noite apocalíptica», num cenário de cemitério, descrito quer na oitava introdutória, quer no breve texto didascálico em prosa (intróito ou abertura do poema). É neste enquadramento que se levanta do túmulo um «amargurado» Cristo, de uma

«palidez espiritualizada», apenas movido por uma intenção: encontrar um túmulo e ressuscitar o Cavaleiro Andante da paz do seu jazigo, com uma ordem inequívoca:

Levanta-te do leito, ó mago paladino!
Empunha novamente a flamejante espada!
Veste a rija couraça indómita, estrelada
De sóis, brunida à luz vibrante das auroras!
Afivela de pronto as rútilas esporas,
Cavalga o teu corcel, vai através do mundo
Derramando do olhar nostálgico e profundo
Essa grande expressão heróica de bondade!... (vv. 24-31).

Como se constata, as razões do gesto messiânico são logo evidenciadas, num estilo inflamado e vibrante: Cristo declara ao Quixote que a sua missão é, de novo, urgente num mundo céptico e materialista, sem esperança, sem ideais e sem fé, um mundo onde a tristeza «invade os corações humanos». O combate heróico do Quixote é reclamado pelos oprimidos do Dever e do Direito, pelos «gritos de inocência» e pelo «coro dos vencidos» (vv. 39-41). A nova surtida do Cavaleiro, que assim vence «os grilhões da Morte», deve arrancá-lo para nova visão do mundo, como o desafia Cristo, num verso de ressonância anterior: «Vem contemplar o mundo, o mundo que tu viste / Do grande para-peito aéreo dos teus sonhos!...» (vv. 46-47). Como se lê no monólogo dolorido e emocionado de Cristo – exprimindo a «tristeza que invade os corações humanos...» e a insuficiência do seu acto salvador no Calvário –, a presença do infatigável «paladino» é imprescindível para a expansão e «conquista do Bem, do Belo e da Verdade!» (v. 69).

Estamos, pois, diante de uma manifesta messiânica idealização do Quixote, através de uma romantização dos traços do herói cervantino, descrito como o salvador desejado para trazer de novo a libertação ao mundo – ele é caracterizado através de epítetos elucidativos: «magro paladino», «sombrio Atleta», «louco devaneador», «batalhador sublime», «herói indómito e fantástico», «antigo campeador». Mesmo quando a sua loucura era objecto de troça, Quixote fora o sonhador que contemplou o mundo do alto dos seus sonhos, como se pode ler na continuação do plangente monólogo de Cristo:

– Tu foste escarnecido e foste apedrejado,
como um sonho grotesco e extinto do passado,
louco devaneador de flóreas primaveras!
Viste o mundo através da lente das quimeras
E zombaram de ti, batalhador sublime! (vv. 84-87).

Animado pela «febre de ideal», o Cavaleiro é o desejado salvador da nova idade das trevas, aquele que destruirá o «marasmo», a «opressão» e o «egoísmo», com a missão de encher «os corações de pasmo». Só esse herói desejado «Há-de inundar a terra, há-de inundar o mundo, / D'uma enorme explosão sublime de bondade» (vv. 113-114).

Nesta romântica reinterpretação do Quixote por António Feijó, sobressai uma ideia nuclear no processo de divinização do herói cervantino: o ressuscitado Cavaleiro Andante é perspectivado através de um idealismo sebástico e messiânico – ele é a Luz na Noite escura. A missão de Cristo no Calvário está incompleta, pois a Fé foi pervertida. De espada em punho e cavalgando o seu corcel, o sacralizado «irmão» de Cristo⁸ é o desejado e luminoso salvador da Humanidade, o continuador do Ideal. O mundo corrompido precisa de um Quixote redivivo; o Quixote é o «irmão» de Cristo, chamado das trevas da morte para ressuscitar o Ideal e restaurar o Bem. E o ressuscitado Quixote aceita o desafio fraternal dessa incumbência salvadora, como confessa a Cristo: «E vou cumprir de novo essa missão que ordenas, / Ó grande sonhador cheio de horríveis penas / Amargurado e triste!» (vv. 143-145). Por sua vez, Cristo reconhece a dedicação do devotado Cavaleiro, vendo nele o entusiasmo de sempre:

– Envolvido no arnês dessa grandeza estóica,
vai cumprir, vai cumprir, teu último destino...
Eu vejo nessa tua inconstância heróica
O antigo campeador, o antigo paladino...
Faísca o mesmo amor no teu olhar amigo,
Bate com força igual teu coração divino:
Perdão se te roubei à paz do teu jazido
Para te ver entrar na temerária liça;
Mas o mundo precisa o teu exemplo antigo! (vv. 152-160).

Um Cristo algo descrente despede-se do intrépido e resoluto Cavaleiro Andante com um olhar de doçura. Ao longe, ainda vislumbra a silhueta do Quixote a ser acompanhada por uma outra figura, não escondendo a sua emoção: «E Jesus ao baixar ao túmulo em que dorme / Viu nessa aparição que o seu olhar assombra / O fantasma do Egoísmo a caminhar na sombra!...» (vv. 196-198). Jesus regressa ao seu túmulo, enquanto o Quixote vai cumprir a sua missão redentora da humanidade.

⁸ Tal como Pinheiro Chagas idealizará o Quixote irmão de D. Sebastião, como referido por M.^a Fernanda Abreu (2006: 314) – «imagina-os irmãos, na loucura, na castidade e na fé na cavalaria».

Acrescente-se ainda que todo o imaginário descrito ganha outra ressonância por ter sido redigido em determinado contexto histórico-cultural. No fim do séc. XIX, agudizando-se o sentimento de decadência e de *finis patriae*, apela-se para o poder do Sonho ou de um desejado Messias libertador. Não esqueçamos a simbólica data aposta ao manuscrito, 1880, ano do 3.º centenário da morte de Luís de Camões – período intensamente aproveitado pela ideologia republicana para acentuar a ideia de crise nacional, face à grandeza histórica do passado. Tornava-se imperioso ressuscitar um país decadente e agonizante.

Nesta atmosfera especial, é oportuno indagar, de modo rápido, as afinidades entre este poema de António Feijó e outros textos da tradição cervantina portuguesa que o antecederam. Ora, neste contexto e a título de exemplo, é pertinente salientar a grande proximidade, ao nível da temática e do imaginário, entre o poema de António Feijó e os textos de outros poetas finisseculares como Gonçalves Crespo e Gomes Leal, contemporâneos e conhecidos do autor limiano. Estas re-leituras oitocentistas do Quixote, feitas à luz de um certo romantismo exacerbado, têm em comum a caracterização acentuadamente idealista, como o louco sublime, o combatente da Virtude, o cavaleiro da Justiça, do Bem e do Ideal.

Sobressai nitidamente uma concepção messiânica do Quixote, por vezes revestido de uma indisfarçável aura sebastica – característica marcante da recepção portuguesa do herói de Cervantes⁹. No poema «D. Quixote», o autor de *Claridades do Sul* (1875) pinta Quixote como o «Campeão do Bem», o «crente Fausto do Sul». Por sua vez, no poema «A morte de D. Quixote», em *Nocturnos* (1882), pela pena mais contida e parnasiana de Gonçalves Crespo, o Quixote é descrito como «Missionário do Bem», «o audaz Campeador, o Justiceiro, o Forte» defensor dos mais fracos e oprimidos.

A singularidade das reinterpretações destes dois poetas é sintetizada por Maria de Fátima Abreu (1997: 94) deste modo: «Foi, sem dúvida, na poesia destes dois romântico-parnasianos que as interpretações mais simbólicas, e alegóricas, do *Dom Quixote* que o século XIX europeu tinha elaborado atingiram em Portugal a sua máxima expressão». Em todo o caso, face aos poemas de Gonçalves Crespo e de

⁹ Como já o demonstraram abundantemente os estudos crítico-comparativistas de M.ª Fernanda Abreu (1997: 99 *et passim*; 2006: 304-5), explicitando oportunamente as características que, ao nível de um certo imaginário luso, aproximam as duas figuras de D. Sebastião e D. Quixote.

Gomes Leal, o de António Feijó apresenta algumas particularidades, com destaque para: a maior dimensão do texto e a sua estrutura dialógica, por um lado; por outro, a presença dos motivos temáticos do cenário nocturno e tenebroso, do sepulcro e da ressurreição do Cavaleiro morto¹⁰.

Aos poemas de Gonçalves Crespo e de Gomes Leal, devemos ainda juntar dois relevantes textos em prosa, de J. M. Latino Coelho e M. Pinheiro Chagas. O primeiro redige uma biografia romântica de Miguel de Cervantes. Também Pinheiro Chagas escreve um texto prefacial publicado numa monumental edição do *Quixote* (1876-78), explorando a analogia entre Cervantes-Quixote e D. Sebastião. Por conseguinte, a julgar apenas por estes exemplos de recriações do Quixote, podemos inferir do fim de século uma leitura acentuadamente romântica e messiânica do Quixote cervantino – aquele que ainda é o desejado fora do túmulo, pronto a continuar o combate por sublimes ideais.

3. Singularidades de um intertexto crítico mediador: Díaz de Benjumea

Se o texto de António Feijó é vagamente devedor de uma tradição literária inspirada na mítica figura de D. Quixote, sobretudo na literatura portuguesa da segunda metade do séc. XIX, é ainda mais explícito um débito singular no processo de criação do poeta limiano. De facto, há uma particularidade especial na génese e na teia de relações intertextuais, difusas ou explícitas, deste poema de António Feijó: no final do manuscrito autógrafo, a anotação peritextual identifica um autor e um texto, remetendo-nos com isso, expressamente, para Nicolás Díaz de Benjumea (Benjumea, no referido manuscrito autógrafo) e os seus *Comentários Filosóficos del Quijote*¹¹.

¹⁰ Sendo certo que também na «Biografia de Cervantes» redigida por Gomes Leal (cf. Abreu, 1997: 94) – para a edição do *Quixote* de 1888 – se evoca a figura de um cavaleiro que volta a sair do túmulo para «combater por um ideal sublime» (pela facilidade do acesso, cf. *website* da Biblioteca Nacional: <http://purl.pt/920/1/>). Como vemos, trata-se quase de um *topos* imagético da singular atmosfera finissecular da vida político-cultural portuguesa.

¹¹ É duvidoso que esta inscrição peritextual, tal como consta no final deste manuscrito autógrafo, permanecesse na possível edição do poema de António Feijó, que ele não terá concretizado em vida. Porém, uma vez que existe, o leitor não deve ignorá-la, sendo a sua presença interessante, neste estágio de redacção do texto do ponto de vista da crítica genética e da própria história literária.

A enciclopédia cultural e literária do leitor de António Feijó presuppõe que possa conhecer quem é este autor, bem como a identificação da referida obra. O seu desconhecimento não compromete, é certo, a compreensão do texto poético. E tratando-se de um manuscrito autógrafo – nunca publicado pelo poeta, ao que julgamos saber –, duvidamos mesmo se, na eventual publicação em vida, Feijó manteria essa informação de carácter peritextual. Em todo o caso, a sua menção no autógrafo deve merecer a nossa atenção hermenêutica, já que Díaz de Benjumea e o seu estudo terão funcionado como texto mediador no processo de inspiração e criação de António Feijó.

Por conseguinte, deparamo-nos aqui com uma situação peculiar, embora não ímpar: na base da inspiração para a génese do poema do autor limiano terá pesado a influência de um metatexto da crítica cervantina da segunda metade de Oitocentos. Por outras palavras, de modo explícito, na sua recriação da mítica figura do Quixote, António Feijó inspira-se no ideário hermenêutico exposto no texto crítico de Días de Benjumea, embora esse diálogo intertextual se processe de modo difuso, uma vez que não existem referências ou citações expressas do metatexto invocado peritextualmente.

Quem era, afinal, Nicolás Díaz de Benjumea (1829-1884) e o que representou o seu trabalho hermenêutico no seio dos estudos sobre a obra de Miguel de Cervantes, para justificar esse destaque? De facto, a anotação de Feijó remete-nos para uma singular tentativa de compreensão da obra de Cervantes, no seio dos estudos cervantinos de oitocentos. Trata-se de um ensaio crítico, originalmente publicado no jornal *La América*, de Madrid, em finais de 1859, a que se seguem outros escritos (cf. Días de Benjumea, 1859) bem mais desenvolvidos, já que o singular intérprete do Quixote aprofundará as suas ideias noutros ensaios posteriores¹².

Representativo de certa crítica romântica, Díaz de Benjumea escreveu vários ensaios de crítica interpretativa do romance cervantino.

¹² Com efeito, sobre a matéria cervantina, além de uma edição comentada do *Quijote*, o autor publicou ainda outros estudos: o panfleto *La Estafeta de Urganda, ó aviso de Cid Asam-Ouzad Benjeli sobre el desencanto del Quijote*, Londres [s.n. – Imp. de J. Wertheimer y C^a], 1861 e Barcelona, Alon Hermanos, 1866; e o livro *La Verdad sobre el Quijote. Novíssima historia critica de la vida de Cervantes*, Madrid, Imprenta de Gaspar, Editores, 1878 – obra com reedição actual, organizada por Fredo Arias de la Canal (1986).

É, aliás, no referido prefácio de Pinheiro Chagas que encontramos, talvez pela primeira vez na crítica cervantina portuguesa, a expressa referência a Nicolás Díaz de Benjumea. Curiosamente, a história literária portuguesa deve a este crítico a publicação de um estudo sobre o *Palmeirim de Inglaterra* (1567) de Francisco de Moraes.

O ensaio *Comentários Filosóficos del Quijote* tem uma designação que se apresenta como nova forma de crítica, de espírito romântico, por oposição à velha crítica neoclássica, erudita e presa aos ditames da Poética (cf. Close, 1978: 101ss.). Resumidamente, Díaz de Benjumea defende nesse alongado texto publicado na imprensa, uma interpretação alegórico-simbólica de Cervantes como criador visionário: nas figuras do Quixote e do Sancho estariam representadas ideias abstractas e universais – da luta, em cada ser humano, do *idealismo/materialismo* ou do *espírito/matéria*.

Ao mesmo tempo, nessa obra de «enseñanza inagotable» de uma «filosofía práctica», Díaz de Benjumea reitera categoricamente que o romance do *Quixote* não visava satirizar o género dos romances de cavalaria, procurando antes desenvolver o ideal de uma «nueva caballería», enaltecendo o desejo que o ser humano tem da Razão, da Bondade e da Justiça. É a isto que Díaz de Benjumea chama a «mensagem social e política» do *Quixote*. A obra de Cervantes apresenta-se, para o comentador, como «espejo de las virtudes», sendo aí que radica a perspectiva moralizadora contida no romance cervantino.

Realçadas estas duas ideias, Díaz de Benjumea defende uma tese nuclear: o leitor do *Quixote* não deve perder-se na superficialidade ou aparência da história contada – como sátira paródica dos romances de cavalaria –, vendo nela «una obra de pasatiempo agradable», que se limita à função de divertir os seus leitores. Mais do que a forma ou letra inovadoras, impõe-se a interpretação do seu espírito ou fundo. O *Quixote* que no passado «fez rir» os coevos de M. Cervantes, deve agora «fazer pensar», por exemplo na eterna luta entre as duas tendências que impulsionam o ser humano – idealismo e sensualismo.

Refutando frontalmente a referida crítica tradicional que via no *Quixote* uma obra satírica, é justamente aqui que se justifica a perspectiva «filosófica» da nova crítica romântica que, no caso de Díaz de Bejumea, se centrará na indagação do sentido oculto da obra de Cervantes. Só neste nível hermenêutico se explicaria o *quid divinum* do *Quixote* e a sua «eterna vitalidad» ao longo dos séculos. A esta luz, as pretensas loucuras do Quixote têm um outro significado, conclui o crítico castelhano lido por Feijó:

Comprendemos perfectamente que D. Quijote loco haga extravagancias, mas no incluiríamos en las extravagancias, aquello que mas le distingue en sus momentos de cordura, y hace de su héroe el modelo, la suma, el compendio, el indice de todas las perfecciones morales y espirituales. Cervantes mereceria la inculpacion que se le hace, si los pensamientos del hidalgo cuerdo fueran la protesta de los pensamientos del hidalgo

loco; si el amor de la justicia, si el amor de la verdad, si la pasión por el bien, si el anelo de la felicidad común, si todos los impulsos de heroísmo y de abnegación se nos presentasen siempre solo bajo lo prisma irrisorio de la locura; pero cabalmente tuvo especial cuidado el autor en presentárnos-le siempre invariable, siempre consecuente, siempre enderezada por una determinación constante de su voluntad á seguir la senda de la perfección humana. (Díaz de Benjumea, 1859).

A reiteração destas ideias hermenêuticas aparece, de forma mais desenvolvida, em *La Verdad sobre El Quijote. Novissima historia critica de la vida de Cervantes* (1878), onde Díaz de Benjumea define a essência do *quixotismo* como uma aspiração da alma humana pelo grande, pelo nobre e pelo elevado, tal como personificado na figura do louco sublime. Ao mesmo tempo, insiste na abordagem alegórico-simbólica, isto é, na ideia de que o *Quijote* é uma obra simbolicamente cifrada – dotada de um «sentido oculto» ou de uma «significación oculta» – em cujo «sentido anagógico» é imperioso descobrir os sentidos mais secretos¹³. Anthony Close sistematiza assim as contribuições de Díaz de Benjumea para a crítica romântica do romance cervantino:

Don Quijote is a novel with a prophetic social message, presaging the liberal and humanitarian ideals of the modern era. Cervantes's providential destiny was to educate humanity in its historic progress towards them. His aim was *not* to satirise chivalric romances (...), nor to destroy the chivalric spirit. (...). He looked forward to a 'new chivalric', which would fight with reason instead of force, in order to reform unequalitarian and undemocratic institutions. (...). / All this constitutes the novel's 'symbolic' or 'esoteric' or 'occult' or 'tropological' or 'philosophical' sense. (...) The interpretation just described is allegorical, since it treats the persons and events in *Don Quijote* as deliberate figurative embodiments of abstract ideas. (Close, 1978: 102).

Como era de esperar, a partir da segunda metade do séc. XIX, estas e outras propostas interpretativas de N. Díaz de Benjumea, bem como o método crítico utilizado – de natureza biográfico-psicologista, com pretensões simbólico-alegóricas –, foram objecto de múltiplas reacções, tendencialmente discordantes e polémicas¹⁴. A mais deci-

¹³ Cf. a recente edição da obra de N. Díaz de Benjumea, *La Verdad sobre El Quijote* (1878), onde o crítico oitocentista desenvolve as ideias do texto *Comentários Filosóficos*, publicado no jornal madrilenho *La America* (Arias de la Canal, 1986: 71, 118, 126 *et passim*).

¹⁴ O polémico contributo de N. Díaz de Benjumea para a hermenêutica oitocentista do romance de Miguel de Cervantes foi sinteticamente historiado por alguns críticos do romance cervantino: Anthony Close (1978: 103) ou José Montero Reguera (2005: 53-56).

dida refutação da crítica de N. Benjumea veio pela pena de Juan de Valera. No entanto, a perspectiva de Benjumea atesta uma certa corrente romântica de pensamento, depois prolongada, de certo modo, por Miguel de Unamuno e por J. Ortega y Gasset, nas suas conhecidas indagações cervantinas.

De facto, um dos primeiros e acutilantes interlocutores foi o ensaísta Juan Valera (1864: 159, 160 ss.), que questionou expressamente a existência de uma «doctrina esotérica» ou «filosofia oculta» no romance cervantino. O autor de *Estudios Críticos* discorda da ideia de que o *Quixote* «sea una cifra, un logogrifo, cuya misteriosa significación, hasta el día ignorada, va al cabo a quedar patente», com a iluminadora análise hermenêutica de Díaz de Benjumea. Entre outros estudiosos cervantinos mais recentes, também Américo Castro (1980: 127) se insurge frontalmente contra as «descosidas interpretaciones» de Díaz de Benjumea nestes termos:

Surgieron entonces en España lucubraciones como las de D. Nicolás Díaz de Benjumea y las de quienes com menor ingenio han hallado en el *Quijote* claves y magias de toda clase. Si el desarrollo de nuestra crítica literaria hubiese sido normal, todo eso se habría desvanecido al averiguarse que, en efecto, Cervantes formulaba graves problemas [literarios y humanísticos], sólo que de índole comprensible y perfectamente explicables dentro de la historia de España. (Castro, 1980: 15).

Eivada de certas ideias românticas, a intenção de Díaz de Benjumea era, por conseguinte, a de procurar iluminar o «sentido do oculto» do *Don Quijote* de M. Cervantes, como também destacado por Jean Canavaggio, em *Don Quichotte, du Livre ao Mythe (Quatre Siècles d'Errance)*: «L'exègese que développe Benjumea, assi riche qu'hétérodoxe, procède d'une philosophie humanitaire de l'histoire où l'on retrouve, mais transposés, certains aspects de Hegel». Aos olhos do crítico romântico, Cervantes apresentar-se-ia como

«l'annonceur d'une ère nouvelle, une sorte de *vates* à demi conscient de sa mission. Le message qu'il délivre est que la chevalerie n'est pas morte, car son âme est immortelle; mais cette âme a subi une transmigration qui l'a fait passer dans le mouvement moderne de la libre pensée et du rationalisme, qui, pour être compris de tous, devait être révélé en images vivants» (Canavaggio, 2005:140).

Isso não significa que M. Cervantes tenha consciência disso; ou que os primeiros leitores tenham sido capazes de decifrar essa dimensão oculta da mensagem: «Benjumea reprend l'idée des frères Schelegel

et de Shelling, selon laquelle le monde idéal de l'ingénieur hadalgo entre en conflit avec le monde réel. Il découvre les deux visages de l'homme, les deux forces opposés qui l'entraînent alternativement» (*idem, ibidem*). As duas forças encarnam no cavaleiro e no seu criado; o fidalgo ensina o seu escudeiro; e o herói épico e picaresco tem assim o seu contraponto. Para Díaz de Benjumea, esta configuração do herói é devedora ou herdeira dos românticos alemães. Porém, o crítico fixa-se em detalhes da obra cervantina, tomando-os como «preuves de l'intention qu'a eue l'auteur de chiffrer son message et de crypter sa pensée» (*ibidem*: 41). Para sustentar esta tese, seria necessário desvelar as alusões disseminadas pela obra de Cervantes.

Conclusão breve

Feita a apresentação de um desconhecido texto poético António Feijó; desenvolvida a sua análise e integração no contexto da recepção finissecular do Quixote em Portugal; e caracterizada a relação desse texto poético com um singular e polémico metatexto crítico castelhano, é altura de concluir muito brevemente. António Feijó, apreciável poeta lírico da transição do séc. XIX para Novecentos, reinterpretou romanticamente a figura do Quixote, sacralizando-o com uma aura messiânica. O herói cervantino é o desejado salvador da humanidade. Esta concepção associa Feijó a outros poetas portugueses das últimas décadas de Oitocentos, reforçando certa dominante temática.

Esta explícita associação do Quixote à figura de Cristo, se não é totalmente inovadora, mostra-se mais compreensível em certo imaginário finissecular. Esta sebastianização messiânica da figura do Cavaleiro Andante, o desejado salvador e paladino da Utopia, também nos remete para outro autor contemporâneo de António Feijó, que o poeta limiano deveria admirar concerteza. Referimo-nos a José Enrique Rodó, em cuja escrita também podemos ler uma curiosa analogia entre Cristo e o Quixote, quando o autor de *El Mirador de Próspero* (1906), fala de «el Cristo a la jineta» nestes termos: «Despues del Cristo de paz, hubo menester la humana historia del Cristo guerrero, y entonces naciste tú, Don Quijote, Cristo militante, Cristo con armas, implica contradicción, de donde nace, en parte lo cómico de tu figura, y también lo que de sublime hay en ella» (Henrique Rodó, 1967: 538).

O bom Quixote fica na memória colectiva como o intrépido Cavaleiro acometido de desejos de acção (cf. cap. IV, 2.^a parte, v.g.), pois, imbuído do espírito de missão, é para ele imperioso moralizar

a sociedade, em novas e intermináveis saídas. O grande sonho desta loucura sadia e fecunda é, afinal, instaurar uma nova ordem – a de um mundo de verdade, perfeito e ideal, longe da labiríntica floresta de enganos em que a humanidade o transforma. O novo Cristo guerreiro, o infatigável paladino da Paz, da Justiça e do Bem, protagoniza e torna eterno o *evangelho* do publicano Miguel de Cervantes. Pelo que o Quixote não pode morrer nunca; uma vez morto, deve ressuscitar, como o recriou António Feijó e o advoga também Enrique Rodó:

(...) pêro, tú, Don Quijote, tú si moriste, resuscitaste al tercer día: no para subir ao cielo, sino para proseguir y consumir tus aventuras gloriosas; y aún andas por el mundo, aunque invisible y ubicuo, y aún deshaces agravios, y enderezas entuertos, y tienes guerra con encantadoras, e favoreces a los débiles, los necesitados y los humildes, oh! sublime Don Quijote, Cristo ejecutivo, Cristo-León, Cristo a la jineta! (Henrique Rodó, 1967: 539).

Esta concepção crística do Quixote¹⁵, sob a forma de sacralização, constitui uma forma superior de imortalidade. Mais do que o Amadis redivido, moldado pelas suas inumeráveis leituras de cavalaria, à luz desta visão romântico-espiritualista, o Quixote é o ansiado anunciador de uma boa-nova de esperança e de felicidade, enformada por uma filosofia humanitarista, própria de um imortal cavaleiro platónico, que vê o mundo com o olhar inocente de uma criança e a sabedoria de uma memória grávida de livros e de sonhos.

Bibliografia

- ABREU, Maria Fernanda (1996), «Labirintos da identidade: de como um fidalgo castelhano-mancheiro foi chamado a salvar a pátria portuguesa (da literatura comparada ao fado lusíada)», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 9 (1996), pp. 187-199.
- _____, (1997), *Cervantes do Romantismo Português (Cavaleiros andantes, manuscritos encontrados e gargalhadas moralíssimas)*, Lisboa, Estampa.

¹⁵ Curiosamente, esta visão cristológica do Quixote também foi concretizada por artistas como o mexicano Jesús Reyes Ferreira (1882-1977), autor de um díptico intitulado «Don Quijote Cristo», apreciável no *Don Quijote Iconographical Museum*: <<http://www.csd1.tamu.edu/cervantes/V2/CPI/images/guanajuato/index.htm>> (30/09/2007).

- ABREU, Maria Fernanda (2006), «O *Quixote* na voz dos escritores portugueses», in Maria Augusta da Costa Vieira (org.), *Dom Quixote: a Letra e os Caminhos*, S. Paulo, EDUSP, pp. 297-315.
- ARIAS DE LA CANAL, Fredo (1986), *El Quijote de Benjumea* [Introducción: Intento de psicoanálisis de Cervantes], Barcelona, Ediciones Ronda.
- BILAC, Olavo (1905), *Discursos pronunciados na sessão comemorativa do tricentenario da publicação do D. Quixote promovida pelo Gabinete Portuguez de Leitura no Rio de Janeiro, realizada em 12 de Junho de 1905, Rio de Janeiro*, Typ. Do «Jornal do Commercio» de Rodrigues & C.
- CANAVAGGIO, Jean (2005), *Don Quichotte, du Livre ao Mythe (Quatre Siècles d'Errance)*, Paris, Fayard.
- CARRILHO, Maria da Conceição (2004), *Da impossibilidade de viver sem ter lido o D. Quixote*, Porto, Campo da Letras.
- CASTRO, Américo (1980), *El Pensamiento de Cervantes*, Barcelona - Madrid, Ed. Noguer.
- CERVANTES, Miguel de (1956), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar [recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas por Angel Valbuena Prat].
- CLOSE, Anthony (1978), *The Romantic Approach to the Don Quixote*, London - New York - Melbourne, Cambridge Univ. Press [trad. cast.: *La Concepción Romántica del «Quijote»*, Barcelona, ed. Crítica, 2005].
- DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolas (1859), «Comentarios filosóficos del *Quijote*, escritos y publicados por D. Nicolás Diaz de Benjumea en el periodico de Madrid *La América*, ano de 1859; n.º 13 al 20: correspondientes respectivamente a los días 8 i 24 de Setiembre, Octubre, Noviembre i Diciembre».
- FEIJÓ, António (2004a), *Cartas a Luís de Magalhães*, 2 vols., Lisboa, IN-CM, 2004 [org. de Rui Feijó].
- _____, (2004b), *Poesias Completas*, Porto, Caixotim [pref., fixação do texto e notas de J. Cândido Martins; 1.ª ed. e 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 1939/1940].
- _____, (2005), *Poesias Dispersas e Inéditas*, Porto, Caixotim [pref., fixação do texto e notas de J. Cândido Martins].
- FERNÁNDEZ (S.J.), Jaime (2006), «Visión de la crítica en el siglo XX sobre la muerte de Don Quijote», *Edad de Oro*, XXV, pp. 141-155.
- FERREIRA, António Mega (2006), *Por D. Quixote, o literato, o justiceiro e o amoroso*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- GOYET, Florence (2004), «Le 'travail épique', permanence de l'épopée dans la littérature moderne», in Judith Labarthe (dir.), *Formes Modernes de la Poésie Épique. Nouvelles Approches*, Bruxelles, P. I. E. - Peter Lang, pp. 265-280.
- LIMA, Luiz Costa (1986), «Espaço ficcional e recepção do *Quijote* no séc. XIX espanhol», *Colóquio-Letras*, 92, pp. 28-41.
- MARTINS, José Cândido de Oliveira (2007), *Fidelino de Figueiredo e a Crítica da Teoria Literária Positivista em Portugal*, Lisboa, Inst. Piaget [pref. de Vítor Aguiar e Silva].

- MONTERO REGUERA, José (2005), *El Quijote durante Cuatro Siglos (Lecturas y Lectores)*, Valladolid, Universidad de Valladolid / Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- OLIVEIRA, Alberto de [A. O.] (1939-41), «Cartas de Curros Enríquez a António Feijó», *Ocidente* [Lisboa], vol. VII (1939), pp. 177-179 e 328-329.
- PIRES (S. J.), J. Alves (2005), «El Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha no 4.º Centenário da publicação», *Revista Portuguesa de Humanidades*, vol. 9, pp. 163-186.
- RODÓ, José Enrique (1967), «El Mirador de Próspero» [1906], in *Obras Completas*, 2.ª ed., Madrid, Aguilar, pp. 538-9.
- VALERA, Juan (1864), *Estudios Críticos sobre Literatura, Política y Costumbres de Nuestros Días*, tomo II, Madrid, Librería de A. Durán, pp. 158-168.

Alfie: Cultural Change and Continuity 1960-1990

ANA RAQUEL LOURENÇO FERNANDES
Centro de Estudos Comparatistas
Universidade de Lisboa

I. What about cultural change?

Sexual intercourse began
In nineteen sixty-three
(Which was rather late for me)-
Between the end of Chatterley ban
And the Beatles' first LP.¹

The first stanza of Larkin's poem, 'Annus Mirabilis' (composed in 1967 and published in 1968) embodies the popular optimism of the 1960s, a decade of radical political, economic, social and cultural transformations. According to Patricia Waugh, '[t]he decade witnessed enormous transformations in attitudes to authority, sexuality, censorship, and civil liberties.'²

From a political perspective, the prime minister Harold Wilson conveyed a message of prosperity and national unity under the benign mantle of the welfare state. Economically, there was relative affluence, which meant consumer liberation from post-war austerity. In social and cultural terms, the sixties saw the dawn of a new social order, a shift in lifestyles, the rise of British pop and rock'n roll, the proliferation of youth subcultures, the questioning of sexuality, women's eman-

¹ Philip Larkin, *Collected Poems*, ed. with an introduction by Anthony Thwaite (The Marvell Press and faber and faber: London, 1988, 2003) 146.

² Patricia Waugh, *The Harvest of the Sixties. English Literature and Its Background 1960-1990* (Oxford University Press: Oxford, New York, 1995) 5.

ipation, the massification of education, the development of technology, TV, fashion and design.

Post-war British 'culture', according to Richard Hoggart, Raymond Williams and E. P. Thompson,³ was no longer understood as the privilege of a particular class or intellectual elite (the view defended by F. R. Leavis or T. S. Eliot) but rather as a whole way of life, a fragmented product of different class, ethnic and generational groups. According to Williams: 'the development of the word culture is a record of a number of important and continuing reactions to these changes in our social, economic, and political life.'⁴

Alfie, the first film I will refer to, produced and directed by Lewis Gilbert in 1966 is a good example of the shift in culture in the era of 'swinging London' and the sexual revolution. The film promotes a reflection on sexual and gender politics and also points towards a critique, which will be further developed in the next decades, on the moral laxity and the complacency of liberal culture in British society.

Indeed the optimism of the sixties contrasts strongly with the mood of disaffection which developed throughout the seventies and eighties. The year 1976 marked the breakdown of the British political culture of consensus. This was a time of industrial decline, strikes, unemployment and racial tensions, of crisis in Scotland, Wales and Northern Ireland. The decline of the Labour party and the rise of the New Right was felt during James Callaghan's government. In 1979 Margaret Thatcher was elected Prime Minister and an era of individualism and monetarism followed, leading to profound social and cultural fragmentation. Countercultural idealism faded but its rhetoric, appropriated by the New Right, survived the sixties and was transferred into the realm of enterprise culture. The increasingly commercially driven literary culture also led to a generalised loss of faith in art, more and more in compliance with the official institutions.

The nineties followed as an era known for its 'post'-condition: post-industrial, post-modern, post-Marxist, post-feminist, post-colonial. Self-consciousness, parody, pastiche, and the grotesque emerged as the dominant traits of art in an attempt to address the crisis of knowledge in contemporary Western society (cf. Jean-François Lyotard, *The Post-*

³ Cf. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Harmondsworth: Penguin, 1957); Raymond Williams, *Culture and Society 1750-1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958; Revised edition, London: The Hogarth Press, 1993); E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Gollancz, 1963).

⁴ Raymond Williams, *Culture and Society* (London: Penguin Books, 1977, c. 1958) 16.

modern Condition, 1986). In *A Theory of Parody* Linda Hutcheon analyses one of the most significant concepts in the twentieth century. According to the author: 'parody in this century is one of the major modes of formal and thematic construction of texts.'⁵ Hutcheon describes it not only as one of the major forms of modern self-reflexivity as well as a form of inter-art discourse, existing in non-literary works per se, and not a mere transfer from the practice of literature. It will be interesting to bear in mind Hutcheon's statement when analysing the most recent cinematic version of *Alfie*.

Indeed, in 2004, a remake of the first *Alfie* appeared, this time directed by Charles Shyer. The film follows the earlier screenplay by Bill Naughton in what might be considered either a memento or precisely a parody of the 1966 original. This essay will take as its point of departure the two film versions of *Alfie* in order to examine the shifts experienced in British society since the nineteen sixties.

II. *Alfie* versus *Alfie*

"So look at me now. I got a bob or two, some decent clobber, a car, an' my health back, but I ain't got my peace of mi. An' if you ain't got that you got nothin'."

Bill Naughton, *Alfie* (1963)

Alfie Elkins and His Little Life by the Irish playwright Bill Naughton was originally a radio drama, broadcasted by BBC in 1962.⁶ The play was a near-monologue, the confessions of a Cockney, Alfie Elkins, a lorry-driver and petty thief, living by the code of self-interest but ultimately redeemed by marriage.

⁵ Linda Hutcheon, *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms* (Urbana and Chicago: (University of Illinois Press, 2000) 2.

⁶ *Alfie Elkins and His Little Life* broadcasted on 7 January 1962, repeated on 3 February 1962 and 23 January 1964. It was part of the Third Programme of the British Broadcasting Corporation: 'responding to the public's growing interest in the arts [...] the BBC instituted three complementary networks designed not only to inform and entertain, but to educate the public as well: the Home Service, the Light Programme, and the Third Programme.' The goal of the latter consisted in raising cultural standards. Cf.: *University of Delaware. Special Collections Department. BBC Third Programme Radio Scripts 1940-1969*. 21 November 2005. <http://www.lib.udel.edu/ud/spec/findaids/bbc.htm>.

On the 19th of June, 1963, the play, now entitled *Alfie*, premiered on the stage at the Mermaid Theatre, with John Neville in the role of the main character. Shortly afterwards the play was transferred to the Duchess Theatre on the 22nd of July of that same year. According to a review published in *The Times*, there were some striking differences between the radio original and the stage version of the play. Besides the addition of new episodes, such as a medical examination scene in which Alfie chats with the doctor and simultaneously makes asides to the audience, the element of time had been removed and the ending seemed to subvert any existing moral intention:

[T]he biggest change is a note of triviality which is nowhere to be found in the original. One reason for this is that the element of time has been removed, so that instead of changing from a confident young egoist into an ageing stoic with no chances left, Alfie now finishes up as a young and debonair as ever, even picking up at the end of the play with the girl he had in the first scene – a facile cyclic trick that cancels out the significance of what has happened in between.⁷

After having rewritten the play into a novel,⁸ in 1966 Naughton produced the screenplay for a film adaptation, directed by Lewis Gilbert, and which launched the acting career of Michael Caine.⁹ *Alfie* suffered its ultimate metamorphosis and Naughton won a screen writers' award for it.

Various themes are raised in *Alfie*: individualism, class and money, thievery, love and marriage, unfaithfulness and divorce, male chauvinism vs. women's emancipation, abortion, and morality. These are conveyed by a protagonist who is actually an antihero, a rogue, 'who does not conspicuously embody any value system except his own private one (which is frequently in conflict with that of his society).'¹⁰ This antiestablishment character has a long tradition in literature. According to Mikhail Bakhtin, in novels where the main character is an anti-hero, '[e]veryday life is presented to us as the underside of real life. [...] Here everyday life is priapic, its logic is the logic of obscenity.

⁷ «Exploring a “Spiv” in Depth.» *The Times*, Thursday, Jun 20, 1963: 16.

⁸ Bill Naughton, *Alfie* (London: Macgibbon and Klee, 1966).

⁹ In 1975 Ken Hughes directed a sequel of the 1966 *Alfie*, entitled *Alfie Darling*, and most recently, it has been turned into a musical, directed by Lawrence Till at Watford Palace Theatre (from 27 May to 18 June 2005), with music by John Cameron, book and lyrics by Eden Phillips.

¹⁰ Roger B. Rollin, ed. *Hero/Anti-Hero* (New York: Webster Division McGraw-Hill Book Company, 1973) xvi-xvii.

But around this sexual nexus of common life (infidelity, sexually motivated murder, etc.) are distributed other everyday aspects: violence, thievery, various types of fraud, beatings'.¹¹ All these elements combine in *Alfie* but in the film they are meant to stand for the spirit of a new liberal age lived in British society in the sixties.

The action of the film is set in London, the centre of the cultural revolution. A panoramic view of the metropolis at night constitutes the first scene. Soon Alfie appears on screen and addresses the audience. He is not alone, he explains, and we hear Sissie who is calling for him. From this first scene, the dominant questions of the film are raised and concern mainly sexual and gender relationships.

Alfie is a womaniser and a chauvinist. In the course of the film we learn that he is having an affair with Sissie, a married woman, and Lily, his friend Harry's wife. He has a 'standby' called Gilda. He has a flirtation with Carla, a nurse at the Sanatorium, and he gets involved with Ruby, a rich widow. His chauvinism is perceptible in the language he uses, specifically, when talking about and addressing women. His description of Gilda is a striking example of this: '[n]ow I'm off to visit a little bird called Gilda. While she ain't exactly stupid, she is a bit on the simple side. She'd never make a number one. I mean, she ain't the sort of girl you could show off. She ain't an exciting dresser but she's a crackin' little standby.'

It does not seem to matter to the main character if these women are married or not, as is the case with Sissie and Lily, or if they are truly in love or not, as happens with Gilda. The protagonist lacks any notion of responsibility or morality. This behaviour can be seen in the 'lesson' he gives to Gilda, inciting her to steal: '[t]he one thing you gotta get in that little head of your'n, gal, is that nobody don't 'elp you in this life – you gotta 'elp yourself. Why, if you'd only fiddled five bob a day you'd 'ave two hundred nicker on one side by now.' This attitude is further illustrated by his neglecting to commit to Gilda in order for them to raise their son together.

There are few moments in which Alfie thinks over his actions. He only reflects on the significance of life and death when he is shaken by disease and fears dying: '[k]now wot, I used to think money was everything. If you got money, I used to say, you can have beautiful birds, handsome suits, a car of your own. But those things ain't a bit of use without good heath.' He is disturbed by Lily's illegal abortion

¹¹ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1982) 128.

and deeply shocked when the job's done and he has to get rid of the aborted fetus: «I started prayin' or somethin', sayin' thing like "God help me!" and things like that, and then I starts to cry' [...] And I thought to myself, "You know wot *Alfie*? You know wot you done? You murdered him."»

When Alfie finally decides he wants to settle down with Ruby, the woman who can provide him not only with pleasure and affection but also, most importantly, with money, the story suffers a reversal and Alfie is tricked. Ruby replaces him for a younger man. In the final scene, which takes us back to the initial setting, Alfie meets Sissie again and reverts to his old behaviour. Indeed, the significance of what has happened in between seems to be cancelled out and Alfie's 'what's it all about?' remains a rhetoric question that seems to embody the spirit of the time from a very self-centred perspective.

Charles Shyers version of the story, co-written with Elaine Pope, is set in the nineties. Much has changed as far as sexual and gender politics are concerned and the first scene of the film, depicting a fashionable Alfie, Jude Law, in his moderm flat, focusing on a figure of superman, sets the action in a very different world from that first depicted by Lewis Gilbert, although the poster of Bruce Weber's documentary 'Let's get lost' (1988) on the troubled life of the jazz musician Chet Baker, a compulsive womaniser, suggests a recurrence of themes.

The film softens the original Alfie's callousness and chauvinism and depicts emancipated and extremely independent women: Julie is a single mother, Lenette is Afro-American and owns a pub while Liz, the mature woman, twice widowed, has multiple sexual partners. Indeed, the film gives a twist to the themes it borrows from the original version. Dorie is the unfaithfull married woman who meets *Alfie* at the beginning of the action but who at the end no longer succumbs to his charms. Lenette has sex with Alfie in revenge for Marlon's unfaithfulness (Marlon being actually Alfie's best friend). When she finds out that she is pregnant she decides to keep the baby, even though she pays a visit with Alfie to the abortion clinic. And Nikkie, the most emotionally dependent character, who takes drugs and suffers from depression, eventually leaves. Furthermore, there are a number of references to homosexuality, from the doctor of whom Alfie states 'Miranda, the penis doctor is a he with a little bit of she thrown in,' to the bisexual girls Alfie meets at the night club, or to the seller of flowers who addresses Alfie implying that the protagonist's lover might either be a woman or a man: '[t]ell me what she, or he, is like, and we will find the appropriate bloom.'

Alfie is also no longer a lorry-driver and petty thief but rather a limousine driver and the action is no longer set in London but in New York, Manhattan, where opportunities to earn good money abound and where the most beautiful women in the world reside. This suggests that what was once one of the centres of the cultural revolution in postwar Western world has been replaced by the 'big apple', which in turn has come to play a central role in cultural, economic, financial and political terms in the world. Nevertheless, the same questions are raised in the film, though answered differently, according to the era of the nineties, to which Alfie now belongs. Here, the main character still lives by a code of self-interest and his goal in life is to aim higher. Similarly to the sixties version, for example, he decides to settle down with Liz but soon realises she prefers younger men. His expectations in life are shattered but he is not beaten.

The last scene in Shyer's version however is not as lighthearted as the one in the film by Lewis Gilbert. It reintroduces a moral intention which seemed neglected. The new version deviates from the original but includes it within itself as background material. In doing so it pays homage to Gilbert's version by recognising the merit of the original work. Nevertheless, it also reworks the text, playing with its conventions, mainly the creation and depiction of a character such as Alfie. The distinctive culture assumptions of the 1960s, which implied a radical transformation of attitudes towards authority, sexuality, censorship and civil liberties, still seem to be embedded in this last cinematic version of Alfie; however, they have proved to be unstable and we now seem to witness their disintegration. At the end of Shyer's film, Alfie is alone and despite his best efforts he has lost his peace of mind and admits that he is beginning to feel small cracks. He addresses the audience for the last time: '[s]o what's the answer? That's what I keep asking myself. What's it all about? You know what I mean?'

The film can thus be interpreted as a parody, implying a critical distancing from the original film, a distance signalled by irony. However, whether parody is intended as subversive or as a conservative force, the reader still has to decode it as parody for the intention to be fully realized. According to Linda Hutcheon: '[r]eaders are active co-creators of the parodic text [...]'¹². The same applies to the viewers of Alfie who, though free to interpret, are also responsible for his/her interpretation, for creating new, active meanings out of it.

¹² Hutcheon 93.

Bibliography

- BAKHTIN, M. M., *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1982.
- HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin, 1957.
- HUTCHEON, Linda, *A Theory of Farody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- LARKIN, Philip, *Collected Poems*. Edited with an introduction by Anthony Thwaite. The Marvell Press and faber and faber: London, 2003, c. 1988.
- NAUGHTON, Bill, *Alfie*. London: Macgibbon and Klee, 1966.
- ROLLIN, Roger B. Ed. *Hero/Anti-Hero*. New York: Webster Division McGraw-Hill Book Company, 1973.
- THOMPSON, E. P., *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz, 1963.
- WAUGH, Patricia, *The Harvest of the Sixties. English Literature and Its Background 1960-1990*. Oxford University Press: Oxford, New York, 1995.
- WILLIAMS, Raymond, *Culture and Society 1750-1950*. Harmondsworth: Penguin, 1958 (Revised edition, London: The Hogarth Press, 1993).

Filmography

- Alfie*, 1966, UK. Directed by Lewis Gilbert.
- Alfie*, 2004, UK/USA. Directed by Charles Shyer.

Reviews

- «Exploring a “Spiv” in Depth.» *The Times*, Thursday, Jun 20, 1963: 16.

Websites

- University of Delaware. Special Collections Department. BBC Third Programme Radio Scripts 1940-1969*. 21st November 2005.
<http://www.lib.udel.edu/ud/spec/findaids/bbc.htm>.

Infidelidade

MANUEL CURADO
Universidade do Minho

I

O universo das ciências actuais parece de tal modo fragmentado que qualquer tentativa de mostrar que existe uma linguagem comum entre elas parece condenada ao fracasso. Tentativas anteriores tiveram esse resultado. A ideia de ciência universal ou de uma estrutura comum às ciências lembra a utopia política. Qualquer ser racional sabe que as utopias não são exequíveis; mas não adianta nada porque sempre se fizeram utopias e, em princípio, sempre se farão.

A unificação das ciências não é viável pela adopção de uma linguagem simbólica comum, a da lógica, a da matemática ou alguma outra semelhante, nem pela realização de projectos interdisciplinares. Se a linguagem comum e os projectos interdisciplinares não nos auxiliam a compreender a unidade das ciências, a que se deve o ar de família que todas compartilham? O que se segue é uma conjectura. O que irmana as ciências não é a linguagem, nem o método científico, nem os projectos de investigação comuns a várias disciplinas. O que é, então? A essência de todas as ciências é uma estrutura da racionalidade humana que, na falta de melhor termo, se poderia denominar Fidelidade. O que a fidelidade pode fazer é manifesto em algumas situações quotidianas. Eis uma selecção rápida de algumas delas: os seres humanos tem uma desconfiança grande de traduções feitas a partir de segundas línguas; o casamento é uma das instituições mais universais; a representação científica da natureza é considerada uma forma privilegiada de compreender o mundo em que os seres humanos vivem; o discurso jurídico procura obsessivamente o que de facto ocorreu; todos os povos do mundo têm respeito fiel pelas leis, quaisquer que sejam; todas as religiões exigem fidelidade a modelos fundadores, a figuras de referência, a mensagens e a textos sagrados e a rei-

teração de eventos primordiais; os cuidados de saúde contemporâneos parecem ter uma obsessão pela verdadeira natureza do homem; assim, uma dieta correcta é a que está de acordo com a natureza.

O que é mais espantoso nesta pequena lista de exemplos é o modo como a fidelidade irmana assuntos tão espantosamente diferentes. A aplicação da lei nos estados não tem nada a ver com a religião e esta não tem nada a ver com a descrição científica do mundo ou com a actividade banal de traduzir línguas estrangeiras! Como se vê, porém, não é nada evidente que umas actividades nada tenham a ver com outras. Pelo contrário, olhadas de certo ponto de vista, compartilham uma estrutura comum: a estrutura da fidelidade.

Muitos outros exemplos poderiam ser dados para mostrar que a fidelidade é uma estrutura importante na vida dos seres humanos. Se a força da fidelidade é enorme no plano dos factos, é ainda maior no plano do imaginário. Algumas das maiores obras literárias do Ocidente são elogios à fidelidade. Pense-se na *Odisseia*. Os prazeres das terras distantes, os prazeres do lótus, o prazer da aventura, o prazer extremo dos poderes mágicos dados pela feiticeira Circe e muitos outros são pouca coisa perante a ideia de regresso ao lar. O que significa regressar ao lar quando se teve os plenos poderes da magia? Numa primeira análise, parece significar uma escravidão maior do que a obediência à lei da gravidade. Ao que parece, os poderes da feiticeira Circe são bastantes para violar a lei da gravidade mas não parecem ter sido bastantes para impedir o regresso ao lar. Esta é uma dependência estranha.

Quase três milénios depois, o *Peer Gynt*, de Ibsen, é, também ele, um elogio ao regresso ao seio da mãe. Peer Gynt poderá viajar até ao Malabar, mas só será feliz no calor do seio materno. O imaginário sagrado não destoa muito destas obras profanas. Toda a mensagem sagrada é apelo ao regresso que o humano deverá fazer em direcção à sua verdadeira natureza, a primeira que teve, a que de facto sempre terá. O *Hino da Pérola* dos Gnósticos é um dos textos que melhor representam o apelo à fidelidade extrema. Em solo cristão, a Parábola do Filho Pródigo é o exemplo maior. O Filho Pródigo poderá conhecer todas as terras distantes mas só será feliz quando regressar à casa do Pai.

II

Quando se contempla o modo como a fidelidade estrutura a nossa vida, não é possível deixar de sentir uma vertigem. Talvez tudo esteja

errado na própria ideia de fidelidade e nos comportamentos concretos que faz nascer. Errado? Sim, tudo errado. É possível apoiar esta conjectura em dois argumentos.

A fidelidade e a infidelidade não são apenas ideias abstractas e comportamentos concretos. São acompanhadas de sensações subjectivas. A fidelidade transmite emoções de bem-estar e de conforto ao que a realiza; a infidelidade, pelo contrário, é acompanhada de sensações de mal-estar, de dúvida, de desconforto. Estas emoções não foram inventadas por ninguém e não são produtos industriais de nenhum indivíduo isolado. São tão naturais quanto o ciúme de um homem ao ver a sua companheira ser cortejada por outros homens; quanto o desejo intenso que as mulheres grávidas têm por alimentos raros; quanto o medo que as crianças têm do escuro e dos estranhos; quanto a repugnância pelos alimentos podres; etc.

Deste ponto de vista, as emoções associadas à fidelidade e à infidelidade não são invenção de ninguém em particular mas do passado evolutivo do *homo sapiens*. O facto de estas emoções serem parte do património mental que nos foi deixado em herança pelos nossos antepassados não significa que nada se possa fazer a seu respeito. O desenvolvimento das comunidades humanas fez com que muitas experiências subjectivas fossem contornadas. É razoável não fazer depender a vida social das emoções de ciúme ou de honra exacerbada, por exemplo. Muitas vezes não é a presença de emoções e de sensações subjectivas que causa problemas, mas a sua ausência. O desenvolvimento da técnica fez com que os seres humanos trilhassem caminhos que nenhum dos seus antepassados alguma vez trilhou. A aviação é um feito recente na história da espécie. A aceleração dos aviões e o facto de eles se poderem deslocar a zonas da atmosfera em que a falta de oxigénio e o frio poderiam matar qualquer ser humano faz com que a aviação não possa confiar minimamente nas experiências subjectivas dos pilotos. A evolução não dotou a espécie humana de indicadores de perigo para essas situações, nem de sensações negativas, nem de sensações positivas.

A vida doméstica manifesta em pequeno grau algumas destas situações. O gás, os produtos da combustão, os aquecedores que queimam oxigénio, etc., matam por vezes porque os seres humanos não têm sensações de perigo associadas a estas situações. Adormecer num quarto fechado em que um braseiro está a queimar o oxigénio é uma garantia de que as coisas não irão correr bem.

Existem muitas outras circunstâncias em que qualquer pessoa racional deverá *deliberadamente* suspeitar tanto da presença, quanto

da ausência de sensações subjectivas. Do lado da presença, o gosto pelo açúcar e pelos alimentos doces foi uma mais-valia no passado evolutivo. Os nossos antepassados gostavam de alimentos doces porque são uma importante fonte de energia. Nas sociedades contemporâneas em que o nível de riqueza é elevado faz todo o sentido desconfiar dos prazeres agradáveis que as pessoas sentem quando ingerem alimentos ricos em açúcar. Se se perspectivar o assunto do ponto de vista da obesidade e dos problemas cardíacos, o prazer associado ao açúcar mostrará a sua verdadeira face. Qual é ela? É a face do assassino impiedoso.

Do lado da ausência, as coisas não estão melhores. Um dos cancros mais mortíferos que existem é o do pâncreas. Por que razão é tão excepcionalmente mortífero? A estrutura do pâncreas é um prodígio de sucesso evolutivo. Os seres humanos podem viver sem noventa por cento do seu próprio pâncreas. Isto significa que necessitam apenas de dez por cento para que sejam saudáveis. Porém, o sucesso evolutivo do pâncreas é pago a um preço elevado. Se o cancro surgir no pâncreas, poderá desenvolver-se durante muito tempo sem que a pessoa sinta o que quer que seja e sem que o organismo dê sinais de que está a funcionar mal. Quando a pessoa tem consciência do cancro do pâncreas é demasiado tarde. O sucesso evolutivo deste importante órgão é pago a um preço terrível.

O caso está, pois, apresentado nas suas linhas gerais. Não é razoável aceitar pelo seu valor facial qualquer das sensações subjectivas que os seres humanos experimentam. O agradável pode ser mortífero; o doloroso pode ser salvador; o amoroso pode ser demoníaco; a ausência de sensações não é um sinal de que está tudo bem mas pode ser o sinal de que está tudo mal.

Algumas emoções e sensações subjectivas têm boa publicidade e parecem ser excepções a este panorama. O amor filial, o amor paternal, o amor dos cônjuges e dos amantes encontram-se neste caso. O amor e qualquer manifestação do amor parecem ser uma realidade sem duplo, apenas com parte de cima, apenas positiva, sem *dark side* algum. O amor parece ser um bem em si mesmo. Seria extraordinário que assim fosse. Tudo indica que o amor tem uma estrutura secreta tão evolutiva quanto o desejo das mulheres grávidas e quanto o gosto pelo açúcar. Os casais chineses que estão ao abrigo da lei do filho único assassinam milhões de meninas; ao que parece, o amor paternal não é o mesmo para filhos e filhas. No romance *A Escolha de Sofia*, de William Styron, quando a mãe teve que escolher entre a vida do filho e da filha, não teve qualquer dúvida e escolheu, obviamente, deitar a

perder a vida da filha. Nós também somos chineses. O amor é estranho e perigoso e deverá ser vigiado atentamente.

O altruísmo tem uma publicidade quase tão boa quanto a do amor. As pessoas que fazem actos altruístas têm a estima dos demais. O altruísmo parece ser, também ele, um bem em si mesmo. Tudo isto era totalmente evidente até aos anos cinquenta. Depois de investigações feitas na etologia, no comportamento animal, na psicologia evolutiva, na economia política, etc., o quadro deixou de ser agradável. A estima pública que o altruísta faz nascer é interesseira e não pode ser aceite pelo seu valor facial. Por que razão os bombeiros têm tanta estima das populações e por que razão estas não gostam de leprosos, *serial killers*, loucos e toxicodependentes? A razão é óbvia: o trabalho desempenhado pelos bombeiros é do interesse das populações e auxilia a sua sobrevivência, o que não acontece com qualquer dos outros grupos.

Em sede doméstica, tudo isto se aplica. O amor que se tem pelos filhos não é de modo nenhum semelhante ao que se tem pelos sobrinhos ou pelos primos em segundo grau. Família é família mas, curiosamente, o que é bonito no plano do discurso nunca é realizado na prática. A racionalidade do discurso bonito é mentirosa. As pessoas em situações concretas não têm excesso de dúvidas e as prioridades são claras.

Dito isto, o caso a respeito da fidelidade é, neste momento, claro. Apesar do modo totalitário com que a fidelidade governa a nossa vida, é oportuno desconfiar das emoções que lhe estão associadas. A fidelidade tem uma publicidade extraordinária. Valorizamos as pessoas fiéis. Existem cerimónias públicas que celebram os fiéis e que abominam os infiéis. Os militares, as associações de estudantes, os clubes desportivos, os aparelhos judiciais, os representantes políticos, etc., têm inúmeras manifestações de apreço pelos que são fiéis. As sanções pela infidelidade são terríveis. Em algumas profissões, as penas pela infidelidade são especialmente graves porque se sente que um elo precioso foi destruído pela traição. Um espião não é um soldado inimigo como os outros. A pena é muito mais dolorosa. Os espiões raramente têm a sorte dos prisioneiros de guerra. Os agentes policiais infiltrados quando são descobertos não são vistos como polícias iguais aos outros, mas como celerados que merecem a maior sanção possível.

O que é que a fidelidade oferece? O que é que a fidelidade impossibilita? Estas duas questões têm de ser respondidas por qualquer ser racional. A benefício da simplicidade, é possível responder desde já a ambas. A fidelidade oferece a morte. A infidelidade oferece a visão.

O comportamento fiel garante a continuidade, a estabilidade, a lógica terrível do mais do mesmo. A fidelidade no casamento, à pátria, à crença religiosa, ao clube de futebol, aos senhores deste mundo, às memórias que dão identidade e sentido à vida das pessoas, etc., têm um resultado final claro: vidas pacíficas que se aproximam confortavelmente da morte. A fidelidade engorda as pessoas.

O comportamento infiel não é confortável, nem pacífico, nem engorda. É doloroso, irrequieto e perigoso. Porém, por cada infidelidade há um bónus. A infidelidade revela um traço mais do universo grande e misterioso onde vivemos. A lógica do infiel é esta: quanto maior for a infidelidade, mais preciso é o desenho que se faz do rosto do mundo. A infidelidade deve ser praticada como um método de descoberta da vida. A fidelidade é perigosa, qualquer que seja o objecto de estima. A infidelidade é ainda mais perigosa. Nenhum dos caminhos é um bem em si mesmo. Ambos obrigam a que se pague uma factura elevada. Entre a morte e a visão, o que se há-de escolher?

O segundo argumento é de natureza racional. Ofereceu-se acima uma pequena colecção de exemplos da fidelidade nas sociedades. Basta seleccionar dois de entre eles para mostrar que não existe defesa racional possível para a fidelidade. O primeiro é mais doméstico; o segundo tem um alcance mais vasto.

Todos nos lembramos da desconfiança que temos perante traduções feitas a partir de traduções. Alguns editores são criminosos culturais que não querem saber das desconfianças dos leitores. Como é mais barato fazer traduções do francês ou do inglês, do que do chinês, do grego ou do árabe, muitas obras clássicas chegam aos leitores através de traduções de traduções; por vezes, até, de traduções de traduções de traduções. Não há professor universitário que não alerte os seus estudantes contra estas traduções abjectas, como se de um grande perigo se tratasse. Curiosamente, não há nenhum argumento racional que demonstre que uma tradução de um texto chinês para árabe e desta língua para inglês e desta para português seja obviamente melhor do que uma tradução directa do texto chinês para português. A fidelidade não gosta de intermediários; o seu amor obriga à exclusividade. Existem argumentos célebres que apoiam a ideia de que não há traduções perfeitas pela simples razão de que não podem existir. A expressão 'tradução perfeita' é uma contradição nos termos.

Tome-se a situação que mais agrada aos afectos da fidelidade: a tradução de língua a língua. Os grandes textos da humanidade são traduzidos obsessivamente. Os Poemas Homéricos já foram traduzidos dezenas de vezes; não importa, existirá sempre alguém que virá propor

uma nova tradução. A Bíblia é a recordista deste desporto. As bibliotecas já têm Bíblias quanto baste, mas não adianta nada, porque haverá sempre alguém ou algum grupo que afirmará que a sua tradução é melhor. Perante este espectáculo notável, fica-se a pensar que alguma coisa está fundamentalmente errada com a racionalidade que organiza a tradução. O que está errado é a obsessão pela fidelidade. Se existem cem traduções portuguesas de um texto grego, feitas ao longo da história, é absurdo afirmar que todas elas são melhores do que uma tradução portuguesa desse texto feita a partir de uma outra tradução francesa desse texto. É óbvio que esta última tradução pode ser muito melhor do que qualquer das cem traduções.

Existe um modo intuitivo de provar este ponto. As línguas não categorizam os objectos do mesmo modo. Uma língua pode ter termos para objectos que são desconhecidos por outra língua. É óbvio que nem as línguas ameríndias, nem o grego antigo, nem o português de Eça de Queirós tinham a possibilidade de traduzir a palavra 'telemóvel' pela simples razão de que esse objecto não existe para os falantes dessas línguas. Um texto que mencione telemóveis só poderá ser traduzido por intermediações parafrásicas, isto é, criando micro-histórias que descrevam sucintamente algumas propriedades do objecto em questão. Não existe nenhum modo canónico de fazer micro-histórias. O assunto depende da criatividade. Uma tradução feita numa língua a partir de dezenas de traduções de línguas intermediárias pode, pois, ser mais fiel do que uma tradução de língua a língua.

A dificuldade em compreender este ponto depende de uma das características da fidelidade, que é a arrogância. O tradutor fiel assume que é absolutamente evidente que uma tradução pode sempre acontecer. Curiosamente, existem argumentos racionais que demonstram que nem sempre as traduções podem ser realizadas. Eis um deles, de natureza computacional.

Se as línguas a traduzir forem muito pobres em vocabulário, é difícil encontrar termos para designar objectos comuns. Para que a tradução possa acontecer é necessário que as línguas tenham vocabulários muito ricos. Pela lógica deste argumento, a tradução deverá exigir línguas com colecções vocabulares cada vez maiores. A tradução de textos em Basic English para Português Elementar ou para obras literárias em português não é satisfatória. Porém, se o vocabulário inglês constituísse uma colecção de mais de mil milhões de vocábulos, é certo que os recursos racionais de um tradutor não seriam suficientes para correr toda a colecção à procura do vocábulo mais adequado para uma determinada tradução. O retorno seria menor do que o

investimento ou, mesmo, inexistente. Para que a tradução seja possível, a colecção do vocabulário não pode ser nem demasiado pequena, nem demasiado grande. Com vocabulários de dimensão média, o que se ganha é a possibilidade de tradução sem que o custo dessa tradução seja demasiado elevado.

As traduções entre as línguas naturais não acontecem porque, pura e simplesmente, os falantes desejam comunicar. Os falantes poderiam desejar comunicar com a máxima intensidade sem que esse desejo se pudesse realizar. A tradução acontece *apesar* do desejo dos falantes. No passado remoto dos seres humanos, é possível que esse desejo tenha existido sem que as traduções pudessem acontecer porque as línguas que falavam não possuíam a diversidade vocabular correcta para que pudessem existir traduções. A actividade de tradução tem constrangimentos computacionais. Com conjuntos vocabulares demasiado pequenos e demasiado grandes não há tradução. Conjuntos vocabulares de tamanho intermédio não garantem por si mesmos que se possa realizar uma tradução perfeita.

Esta é a situação doméstica e de pequena escala. Não existem traduções insusceptíveis de melhoria mas apenas interpretações. Estas interpretações não dependem da subjectividade do tradutor. A língua portuguesa do tempo de Camões alterou-se tanto que um dos motivos porque fazemos traduções de textos já traduzidos deve-se ao facto de as línguas se alterarem ao longo do tempo. Mil anos de Idade Média fizeram com que o conhecimento da religião popular se perdesse por completo. Com os impérios coloniais nascidos no século XIX, as sociedades ocidentais voltaram a encontrar ritos xamânicos e outras manifestações de religiosidade popular. Um texto grego que mencionasse os Coribantes, as Ménades, a vida dos Centauros e o culto de Dionísio não poderia ter sido traduzido em qualquer língua europeia do Renascimento. Não podia ser traduzido porque os objectos a que se referia eram invisíveis para a mentalidade do tradutor. Quando as sociedades ocidentais ultrapassaram os preconceitos medievais e inquisitoriais, os textos antigos revelaram quase tudo o que sempre esteve neles.

É possível ampliar esta pequena situação doméstica de modo a conseguir um panorama amplo. A ciência está obcecada com a ideia de fidelidade. Deseja fazer a representação mais fiel do mundo, tão fiel que seja uma tradução perfeita do próprio mundo, que entre representação e mundo não existam quaisquer intermediários. A ciência perfeita seria um mapa de Borges, em que cada linha do mapa é a própria realidade.

A ciência tem uma boa publicidade. As pessoas gostam de estar na proximidade da ciência. Esta boa publicidade deriva da fidelidade que assombra a ciência. A ciência também deseja a fidelidade máxima e entedia-se quando as traduções têm intermediários. O que é mais espantoso no discurso em torno da ciência é a absoluta incapacidade de ver que a ciência não funciona. Quando compramos electrodomésticos que não trabalham bem, voltamos à loja para reclamar. Sentimo-nos, legitimamente, defraudados. Aceitaríamos com ofensa que o vendedor nos dissesse que deveríamos voltar a gastar dinheiro na compra de outros electrodomésticos, e assim sucessivamente.

Como é possível que a ciência não funcione? É raro que alguém se confronte com esta questão pela simples razão de que os organismos estatais e privados que vivem à sombra da ciência já compraram as vontades de tal forma a que a ciência é sempre vista em tons positivos. O mais modesto dos objectos da natureza escapa ao entendimento. Francamente, já deveríamos saber tudo quanto há a saber sobre eles mas, curiosamente, há sempre alguém que aparece que afirma que tem uma teoria melhor, isto é, que faz uma tradução mais fiel da língua da natureza. Haja paciência para tantos mentirosos simpáticos e sábios. Os cientistas são simpáticos e sábios, obviamente, mas isso não impede que sejam também os maiores mentirosos da humanidade.

Tome-se um objecto de inquérito científico que *sempre* decorou a vida dos seres humanos: as estrelas do céu. As estrelas sempre lá estiveram; então, como é possível que ainda não se tenha uma teoria final, derradeira e insusceptível de melhoria sobre elas? A resposta é esta: século e séculos de teorias astronómicas são séculos de mentiras, em que cada mentira é apresentada debaixo da luz quente da fidelidade e da tradução perfeita. Cada teoria é proposta em cada época com o engodo de que oferece uma representação mais fiel da realidade. O engano é o de que a linguagem da teoria traduz com perfeição a linguagem em que está escrito o livro da natureza. Uma colecção de mentiras não aproxima ninguém da verdade. É isto que é a ciência: uma enorme colecção de mentiras. É claro que a fidelidade policia os nossos sentimentos. Como a fidelidade é um polícia impiedoso, em vez de dizer 'colecção de mentiras', dizemos 'história das ciências' ou 'progresso inevitável', ou qualquer expressão cujo fim é o de branquear a completa inutilidade do assunto.

Se se substituir as estrelas por qualquer outro objecto da investigação científica, o resultado será semelhante. Este exercício pode ser feito com objectos médicos. Os seres humanos sempre tiveram corpos e doenças e saúde e morte. Séculos de medicina alteraram significati-

vamente este panorama? Já somos todos imortais? Somos tão crédulos que deveria ser inventado um Prémio Nobel da Credulidade. A nossa credulidade não tem fim. Vinte e cinco séculos de medicina não alteraram o que quer que seja. Continuamos a morrer como cães atropelados na estrada. Esta é a verdade.

Procuramos a teoria científica mais fiel que existe sem repararmos que a fidelidade é um mal. Boa parte das ciências faz a triste figura da astronomia e da medicina porque adoptou uma teoria da tradução baseada na fidelidade.

III

O que se segue são pequenas regras de higiene metodológica.

Uma ciência baseada numa teoria da tradução alternativa tem de compreender um primeiro aspecto da fidelidade – a sua malignidade. A culpa por associação denuncia este aspecto da fidelidade. Repare-se no seguinte: os cultos exigem fidelidade aos crentes; os estados exigem fidelidade aos cidadãos; o casamento exige fidelidade aos cônjuges; a ciência exige fidelidade na representação da natureza; a tradução das línguas exige a fidelidade do sentido; etc. Cada uma destas manifestações de fidelidade tem patologias associadas. Quanto mais essas manifestações são extremas, mais evidente se torna discernir uma regra geral da fidelidade. É esta: quanto mais fiel, mais próximo da morte. A boa publicidade civilizacional da fidelidade faz com que esta característica seja de apreensão difícil. Basta, porém, reparar na monotonia do comportamento fiel. O fundamentalismo religioso é uma estrada perfeita para a morte. Quanto mais fiel à crença religiosa, mais a morte se torna a opção doce. Todos os dias assistimos em nossas casas ao espectáculo do bombista suicida em Bagdade, Jerusalém, Madrid ou Nova Iorque. Poderíamos acrescentar milhares de manifestações passadas de fundamentalismo de todas as religiões. Por que razão a morte é tão doce e fácil para o cruzado, para o fundamentalista ou para o kamikaze? Bem, porque é fiel e essa fidelidade tornou-se um cancro que corroe todo o seu espírito.

Nas patologias menos extremadas da fidelidade existem, ainda assim, sinais que antecipam a sua vocação de morte. As teorias rácicas do século XIX e início do século XX, ao defenderem a necessidade de um apuramento das raças de modo a que estas se aproximem com fidelidade de um modelo fundador, conduziram aos desastres conhecidos. Mais uma vez a fidelidade foi mentirosa porque os híbridos

parecem ser mais saudáveis do que os indivíduos fruto do cruzamento interior aos grupos. Se todos os indivíduos biológicos fossem fiéis, não existiria no mundo o espectáculo maravilhoso da diversidade biológica. A diversidade abomina a fidelidade; se a primeira nos dá a beleza do mundo, o que nos dará a segunda? Toda a diversidade biológica está apoiada em erros de transcrição do código genético. A beleza do mundo é filha do erro e é ao erro que tudo devemos. Se existisse fidelidade biológica, a evolução não teria ultrapassado os níveis elementares. Seríamos todos moneras ou procariotas.

Algumas manifestações da fidelidade parecem simpáticas. Pense-se em fenómenos como o politicamente correcto, a cidadania, ou a monogamia. É óbvio que são aparentemente simpáticas. Porém, o que escondem? Qualquer destas manifestações de fidelidade esconde uma promessa de morte. A simpatia é paga a um preço elevado. A correcção política, seja o que isso for, produz uma caricatura que faz sorrir. A caricatura é a da vida pequenina que poderia ser ampla como o mundo. O bom cidadão, por seu lado, quanto melhor for, mais digno de lástima. O cumpridor das leis, o que paga os impostos a tempo e horas, o homem da cidade não tem espaço na sua vida para nada mais. Alguém conhece um bom cidadão com vontade de ler Mestre Eckhart ou Angelus Silesius? A única paixão do bom cidadão é a dos objectos pequeninos, das emoções pequeninas, dos amores pequeninos e dos livros pequeninos. E o bom cônjuge, já que a monogamia é uma manifestação da fidelidade? Talvez a literatura nos possa auxiliar. O amor trovadoresco não era, indubitavelmente, monogâmico, nem o das *Afinidades Electivas* de Goethe, nem o das telenovelas contemporâneas. A fidelidade é a morte do amor que, por natureza, é infiel. A fidelidade está para o amor, assim como o estado está para a revolução. Não há país que aguente uma revolução a toda a hora. O glaciador do estado tem de arrefecer o vulcão da revolução. A monogamia é também um sistema de arrefecimento; quando se instala, vê-se logo o fim do caminho.

Esta proximidade de assuntos diferentes é estranha. As suas raízes encontram-se na crença de que existe uma fidelidade original. Porém, não há fidelidade original. Os sentidos parecem representar a natureza tal como ela é. O céu é azul; a água dos rios é fria; a neve é branca. A percepção é a base de todas as teorias da fidelidade. Porém, nada há mais enganoso do que a percepção. Nada é azul no mundo; nada é frio; e nada é branco. Os seres humanos caminham pela natureza como se transportassem um escafandro cujo interior está cheio de imagens. Quando algumas dessas imagens auxiliaram a sobrevivência, os nossos antepassados tenderam a considerá-las como reais. A percepção é

alucinatória porque nenhuma das suas partes é uma parte da natureza. O vermelho é tão subjectivo quanto o sabor do chocolate, quanto o frio, quanto a dor, e quanto o ciúme.

Boa parte do imaginário humano tem uma estrutura de queda. São inúmeros os mitos de paraísos perdidos, de idades de ouro, do tempo dos sonhos, *Dreamtime*, como dizem os aborígenes da Austrália. O número destas narrativas é tão elevado que pode ser considerado quase exclusivo, isto é, o imaginário humano dificilmente desejará abordar outros assuntos que não o das histórias que nos ligam a passados maravilhosos. Mesmo um país modesto como Portugal está cheio de idades de ouro, de narrativas sobre o prestígio das origens.

Estas narrativas tinham sentido até ao século XIX. Hoje, sabemos que os seres humanos não derivam de uma idade de ouro passada mas que estão a caminho de uma idade de ouro no futuro. A visão evolutiva dos seres humanos lembra a litografia *Libertação*, de Escher. Na parte de baixo da litografia estão formas geométricas simples; na parte de cima, pássaros a voar. Boa parte das histórias que sempre contamos uns aos outros irmanam o presente a um passado que exige respeito. Seres em evolução, cada vez mais complexos, não devem respeitar o passado porque são construtores da sua própria idade de ouro.

A terceira regra é a de atenuar a obsessão pela fidelidade sem intermediários. Esta obsessão é semelhante à das traduções directas de língua a língua, que se referiu acima. Talvez seja interessante colocar línguas no meio. O que se pode conseguir com isto?

Voltemos a um dos exemplos acima dados. Como poderemos ter uma astronomia mais perfeita sem acrescentarmos mais uma mentira à coleção de mentiras? O fantasma da fidelidade supõe que uma teoria verdadeira sobre as estrelas só tem a ver com as próprias estrelas. Este é um exemplo da obsessão pela fidelidade no seu melhor. Esta obsessão é acompanhada por preconceitos metodológicos aparentemente evidentes. Parece ser absolutamente evidente que o estado actual de um objecto só depende de estados anteriores. Coloquem-se línguas de intermediação neste assunto. Pode dar-se o caso de uma teoria verdadeira sobre as estrelas tenha a ver com o futuro, e não com o passado. Por exemplo, se soubéssemos responder à questão 'O que estão a fazer as estrelas no nosso universo?', talvez conseguíssemos melhores teorias. Não são colocadas questões deste tipo porque aparentemente já temos uma teoria sobre o que é ou não relevante no inquérito científico. É, aparentemente, evidente que as estrelas do céu não têm nada a ver com as ondas suaves de uma praia da Jamaica.

Pode dar-se o caso de não ser nada evidente o nexos entre estrelas e praias jamaicanas. Diremos, adoptando um ponto de vista científico, que falta relevância nesse nexos. Pode-se mesmo dizer que a ciência tal como a conhecemos se desenvolveu quando abdicou da tarefa de formular nexos desse tipo. As nossas ciências já não discernem nos fenómenos naturais portentos ou sinais sobre o resultado de uma batalha. Foucault, em *Les mots et les choses*, explicou muito bem como é que os objectos científicos se tornaram positivos, isto é, autónomos em relação a este tipo de nexos.

O espanto é, porém, mais profundo. É este. Se ainda não temos teorias últimas, absolutamente fiéis sobre os objectos naturais, noutros termos, se estamos sempre a mentir na compreensão que temos da natureza (dizendo, é claro, que estamos a progredir...), como é que nos permitimos o luxo suspeito de afirmar que esses nexos são irrelevantes? No limite, é claro, pode dar-se o caso de uma descrição das praias da Jamaica que fosse suficientemente longa tenha como uma parte menor o código numérico que explica as estrelas do céu. Se um macaco bater nas teclas de uma máquina de escrever durante um período de tempo suficientemente longo (por exemplo, o tempo de vida do universo, ou mais do que esse tempo), é provável que o macaco consiga escrever o delicioso soneto de Camões, 'Erros meus, má fortuna, amor ardente'. Uma parte do código binário das batidas na máquina de escrever pode conter o código binário dos versos desse soneto. Esta é uma verdade trivial. Porém, a sua aplicação a larga escala é extremamente onerosa porque depende de avaliações do que é relevante e do que não é relevante.

Neste exemplo está igualmente presente uma avaliação de relevância. Mais, para que a aproximação entre estrelas e praias da Jamaica pudesse acontecer, foi colocada uma língua intermédia entre as duas realidades: o código binário. A certa altura já não está em causa a aproximação entre estrelas e praias mas entre a representação numérica de estrelas e a representação numérica de praias. Não desejando ser fiel, continuamos a ser fiéis. Este é um dos paradoxos da racionalidade humana.

O segundo exemplo é, igualmente, inquietante – o da medicina. Um ponto a não olvidar é o de que é possível resolver problemas complicados quando outros problemas são reconfigurados. Esta não é a falácia da multiplicação dos problemas, nem a falácia da distração, em que, para se evitar a dificuldade de uma determinada questão, se acrescentam muitas outras dificuldades, de tal modo que a primeira perde relevo. Por exemplo, não é razoável defender que a única forma

de combater as doenças é estudar os agentes patogénicos. Pelo contrário, muitas doenças deixam de ter qualquer interesse porque a investigação em áreas que não têm nada a ver com agentes patogénicos retira importância a muitas doenças. O saneamento e a higiene pública podem ter contribuído mais para a história da saúde dos povos do que aturadas investigações sobre os próprios agentes patogénicos. É possível imaginar que todas as doenças desaparecessem sem que os agentes patogénicos tivessem sido investigados porque, por exemplo, os povos alteraram os seus comportamentos, formas de organização política, crenças religiosas, escalas de valor e conhecimentos técnicos.

Supor que os problemas só podem ser resolvidos através do domínio dos próprios conteúdos dos problemas é uma ingenuidade metodológica; muitos problemas são resolvidos quando problemas com os quais nada têm a ver são melhor explicados. Não há, além disso, teorema de exclusividade que demonstre quais são as áreas que podem contribuir para a solução de um determinado problema. As estruturas económicas de uma sociedade podem ser mais relevantes para o estado de saúde dessa sociedade do que toda a investigação alguma vez feita em medicina. Os Estados Unidos são o país que mais investe em investigação médica e farmacológica mas ocupa um modesto lugar no nível de saúde da sua população. Um hipotético teorema de exclusividade faria parte de uma teoria normativa da racionalidade humana e, por isso mesmo, é improvável que tenha sentido. Não é possível determinar *a priori* o que é e o que não é relevante para um determinado assunto. Se existisse uma teoria normativa, seria possível fazer isso. Nada indicia, porém, que seja possível. O controlo do que é e do que não é relevante para a explicação de algum assunto é conquistado arduamente e, infelizmente, muitas vezes defendido com zelo excessivo.

O que é que, neste exemplo, é uma manifestação da ciência obcecada com a fidelidade? A resposta é evidente: a ideia de que a saúde depende apenas da investigação médica. Isto não é nada evidente. Se disciplinas que não têm nada a ver com a saúde não se tivessem desenvolvido, de pouco serviria a melhor medicina. Que disciplinas? A lista é longa: urbanismo, saneamento, práticas de higiene, padrões de comportamento, vida erótica, ética, crenças religiosas, etc. Se se levar a melhor medicina do Ocidente para África, é pouco provável que ela se torne relevante. O saneamento público fará os milagres que os TACS e os fMRIs não farão.

Por que razão a nossa ciência deverá abandonar a velha teoria da tradução e o mito da fidelidade? É possível descrever um cenário em

que tudo isto faz sentido. O cenário é este. O mundo é como a nossa despensa, ao lado da nossa cozinha. Se o mundo fosse a nossa despensa, talvez fosse possível esgotar a certa altura os objectos porque o seu número é muito pequeno. Porém, o mundo não é uma despensa porque os objectos são infinitos e, pior do que tudo, existem novos objectos que não existiam em momentos anteriores. Alguém que fizesse a história do mundo no tempo de Júlio César não poderia ter incluído o vírus Ebola, os computadores, os filmes de Hollywood ou a economia japonesa.

O mundo em que vivemos produz constantemente novos objectos e é pueril acreditar que as ciências podem rivalizar em compreensão com a velocidade de aparecimento de novos objectos. Os princípios da racionalidade humana são tão velhos e estáveis no mundo quanto a função da hemoglobina no sangue, ou a existência de código genético no núcleo das células. A racionalidade movimenta-se sobre um solo em permanente mutação. É improvável que seja bem sucedida.

A relação da mente humana com os objectos de investigação científica não é uma relação de proprietários. A analogia que melhora capta é a de predadores e de presas. A racionalidade humana é predatória e é um feito resultante do passado evolutivo. Pensamos bem ou mal, assim como os homens sentem ciúme e as mulheres grávidas têm desejos de alimentos raros. A relação entre predadores e presas impossibilita que os primeiros possam dominar as segundas. Os primeiros evoluem, assim como as segundas também evoluem. A evolução dos predadores depende da evolução das presas. Neste cenário, não há fidelidade possível. O que é objecto, altera-se; as ferramentas com que se compreendem os objectos também se alteram. A racionalidade humana não é um objecto privilegiado no mundo dos objectos; é apenas mais um.

Uma das melhores ilustrações de como podemos fazer ciência sem que a fidelidade nos atormente denomina-se o Princípio de Baldwin. O que é isto? Bem, num resumo rápido, é uma explicação de como o mundo se torna progressivamente um sítio com maior complexidade e com maior número de objectos. Todos nos lembramos do tempo mágico em que não existiam telemóveis. Não foi há muito. Também nos lembramos de um tempo posterior em que produzimos discursos sobre a inutilidade dos telemóveis e sobre as notáveis excepções que as nossas próprias pessoas são por não precisarem de telemóveis. Não adiantou nada. O mundo alterou-se de tal modo que quem não tem telemóvel deixou de estar numa situação igual à do tempo em que ninguém tinha telemóvel. Nesse tempo, isso não fazia diferença. Hoje, não

ter é um forte argumento contra o sucesso e a sobrevivência do indivíduo. O mundo conta que se tenha telemóvel, tal como o estado já conta que os cidadãos tenham acesso à internet. O que significa isto?

Isto significa que as ferramentas humanas para habitar o mundo e para fazer sentido sobre o mundo se tornam facilmente caricaturas históricas. Não há forma de ser fiel ao mundo porque o mundo está permanentemente a inventar-se a si mesmo. O mundo é o espectáculo mais vasto que existe e ser fiel a ele é mentir-lhe. Onde está o telemóvel, podemos colocar tudo o que é relevante nas nossas vidas: saúde, doença, sociedade, técnica, natureza, etc.

Não há forma inteligente de alguém desejar ter um corpo 100% natural e não tomar as vacinas dos planos nacionais de vacinação. Se não tomar vacinas for a opção individual, o indivíduo estará a fazer um mau favor a si mesmo porque, entretanto, os agentes patogénicos já evoluíram e preparam-se a todo o instante para combater em indivíduos com resistências aumentadas por vacinas e outros fármacos. Alguém que aconselhe que os seus filhos não sejam vacinados está a defender tacitamente a fidelidade a uma vida saudável, mais próxima da natureza; o pior é que também está a hipotecar as suas hipóteses de sobrevivência.

O que é válido para telemóveis, vacinas e fármacos, é válido para todos os objectos de conhecimento. Os sistemas de educação são especialmente responsáveis pela perpetuação da fidelidade. Uma boa educação continua a ser fiel, qualquer que seja a forma velada de expressar essa ideia: uns cursos são mais importantes do que outros, umas disciplinas são mais nucleares do que outras, alguns conhecimentos devem ser perpetuados enquanto que outros deverão ser passados por alto, etc. A ideia de fidelidade na educação lembra as duas braças de profundidade do rio que deu origem ao nome do escritor Mark Twain. Acreditamos que o barco da vida do jovem não encalha nos fundos dos rios traiçoeiros porque a educação lhe oferece um medidor de profundidade de duas braças. E, assim, o jovem vai confiante pela vida acreditando que tem uma corda de duas braças sempre à mão para identificar o perigo. Não há educação que nos possa proteger do que quer que seja. Oferecemos uma corda de duas braças aos jovens, sabendo perfeitamente que o rio da vida sobe permanentemente e que nele essa corda não vale nada.

O Princípio de Baldwin mostra que um capital de conhecimento que cada um tem, e que cada sociedade tem, é uma corda de duas braças. No tempo dos vapores do Mississipi talvez fosse importante; agora é uma curiosidade histórica. Não há conhecimento que possa-

mos amearhar para um dia de dificuldades porque tudo aquilo que os outros seres humanos estão a fazer altera o que é opção privada e individual.

O erro monumental da fidelidade deriva de se pensar que os cenários de agente único são os que melhor descrevem a vida dos indivíduos. Vivemos num mundo com cenários de agentes múltiplos. Isto significa que não há forma de sermos fiéis. Suponha-se uma daquelas profissões que transportam o fardo de fidelidade a um conhecimento antigo. O exemplo mais adequado é o dos professores de clássicas. É uma grande inocência afirmar que há fidelidade nas clássicas. O que os classicistas contemporâneos sabem sobre Gregos e Romanos é muito melhor do que sabiam classicistas notáveis do século XIX. Porquê? Os textos antigos não se alteraram, a história dificilmente pode ser rescrita. Maior exemplo de fidelidade não é possível. Porém, que grande ingenuidade! O século XX viu os homossexuais lutarem pelos seus direitos; um classicista contemporâneo pode ter maior sensibilidade a textos antigos sobre essa classe de comportamentos. Ler a poesia de Safo ou o *Contra Timarco*, de Ésquines, com uma mentalidade vitoriana é não perceber nada dos textos. Talvez seja melhor ver as gravuras de Tom of Finland para perceber alguma coisa do *Contra Timarco*. Algumas experiências antigas precisaram de vinte e cinco séculos para terem audiência e serem compreendidas e outras aguardam que o futuro faça nascer os olhos que as compreenderão. Não é possível ser fiel nem no mais conservador dos assuntos académicos. Um evento *posterior* altera o significado do que estava já petrificado pela história. É óbvio que Dachau, Teresienstadt, Auschwitz-Birkenau, e tantos outros lugares alteraram o sentido que podemos atribuir a eventos passados. Num mundo em que o futuro altera o passado permanentemente, não é possível ser fiel ao que quer que seja.

Se este é o caso, a que se deve a imagem de sucesso das ciências? Se compreendemos miseravelmente pouco de tudo, donde é que veio a ideia de que compreendemos tanto e tão bem? A ilusão de compreensão não deriva de facto da própria ciência, ou, pelo menos, deriva marginalmente. O que parece decisivo é a velha actividade técnica. Do mundo, compreendemos apenas o que alteramos. Esta é a origem da ilusão de que sabemos muito de tudo, quando é racional que não sabemos nada de tudo. Alteramos o mundo e os seus blocos e essa actividade faz nascer uma convicção pueril: a de que essa alteração é significativa. Talvez não seja mais significativa do que um jogo de crianças. Avaliando o assunto pela vida dos seres humanos, mesmo que sejam inteligentes como von Neumann e ricos como Bill Gates,

caminham todos para a morte que tanto atormenta um traficante colombiano, quanto atormentou Aristóteles. Deste ponto de vista, a ciência não vale, nem valeu alguma vez, absolutamente nada. Poderíamos ter vidas melhores e ser muito mais felizes de outras formas.

A essas vidas melhores e a essa felicidade poder-se-ia chamar Visão. Qual a receita para a visão? Só conhecemos pequenas, pequeninas vidas fiéis. Se é tudo o que conhecemos, o melhor é fazer o contrário. A infidelidade deve ser adoptada como método de descoberta do mundo.

De Cervantes a Martín Santos: a revisão do género

XAQUÍN NÚÑEZ SABARÍS

No marco dos temas deste colóquio, com respeito aos diferentes aspectos que se vão ponderar, relativos à influência do *Quixote* em textos literários contemporâneos, eu quero chamar a atenção sobre as conexões que se estabelecem entre a obra de Cervantes e um romance publicado 350 anos depois: *Tiempo de silencio*, de Luis Martín Santos. Nota-se que em ambos se pretende um profundo desejo de renovar e reorientar os rumos das narrativas imperantes. O próprio Cervantes descobre este facto no seu prólogo, quando define o seu livro como uma «infectiva contra los libros de caballerías». Pretensão, não obstante, menor, se se observam as múltiplas e acertadas inovações do *Quixote*, pois, em 1600, o Romance de Cavalaria já minguava na sua influência. Mas é sintomático que Cervantes faça explícito no próprio prólogo a vontade de questionar os limites genéricos da época.

Também Martín Santos procura a revisão do romance de meados do século XX. Porém, para isto, e o que justifica a sua inclusão neste colóquio, tem muito presente a leitura e as dívidas do *Quixote*. Assim o declara nas páginas do livro onde podemos ver – ou ler – as reflexões que o narrador extrai do seu protagonista no passeio que ele faz – e que provavelmente o próprio autor fez quando morou em Madrid, entre os anos 1946 e 1949 –, vagando pelas ruas madrilenas de Antón Martín ou Atocha. Assim as evocações ao autor do *Quixote* e ao próprio *Quixote* aparecem, como veremos ao longo desta exposição, com muita pertinência, pelas dívidas, como já disse, que surgem entre os dois romances. Escutamos Martín Santos:

Pero la cosa es muy complicada. Mientras que Pedro recorre taconeando suave el espacio que conociera el cuerpo del caballero

mutilado, su propio racionalismo mórbido le va envolviendo en sus espirales sucesivas.

Primera espiral: Existe una moral – una moral vulgar y comprensible – según la cual es bueno, sensato y razonable el que lee libros de caballerías y admite que esos libros son falsos. El libro de caballería intenta superponer sobre la realidad otro mundo más bello; pero este mundo – ay – es falso.

Segunda espiral: Surge, sin embargo, un hombre que intenta que lo que no puede en realidad ser, a pesar de todo sea. Decide pues creer. El mal – que sólo era virtual – se hace real con este hombre.

Tercera espiral: Quien así procede – a pesar de ello – es llamado por sus conciudadanos *El Bueno*.

Cuarta espiral: La creencia en la realidad de un mundo bueno, no le impide seguir percibiendo la constante maldad del mundo bajo. Sigue sabiendo que este mundo es malo. Su locura (si bien se mira) sólo consiste en creer en la posibilidad de mejorarlo. Al llegar a este punto es preciso reír puesto que es tan evidente – aun para el más tonto – que el mundo no sólo es malo, sino que no puede ser mejorado en un ardite. Riamos pues.

Quinta espiral: Pero tras la risa, surge la sospecha de si será suficiente con reír, si no será preciso más bien crucificar al hombre loco. Porque lo específicamente escandaloso de su locura es que pretende imponer y hacer real la misma moralidad en que los que de él se ríen – según afirman- creen. Si alguien dejara de reír por un momento y lo mirara fijamente pudiera llegar a contagiarse. ¿Será un peligro público?

Sexta espiral: Pero no hay que exagerar. No hay que llevar esta conjetura hasta sus límites. No debemos olvidar que el loco precisamente *está loco*. En ese «hacer loco» a su héroe va embozada la última palabra del autor. La imposibilidad de realizar la bondad sobre la tierra, no es sino la imposibilidad con que tropieza un pobre loco para realizarla. Todas las puertas quedan abiertas. Lo que Cervantes está gritando a voces es que su loco no estaba realmente loco, sino que hacía lo que hacía para poder reírse del cura y del barbero, ya que si se hubiera reído de ellos sin haberse mostrado previamente loco, no se lo habrían tolerado y hubieran tomado sus medidas montando, por ejemplo, su pequeña inquisición local, su pequeño potro de tormento y su pequeña obra caritativa para el socorro de los pobres de la parroquia. Y el loco, manifiesto como no-loco, hubiera tenido en lugar de jaula de palo, su buena camisa de fuerza de lino reforzado con panoplias y sus veintidós sesiones de electroshokterapia. (p. 75-76)¹

Seguindo as espirais que ordenam as reflexões do protagonista, também podemos estruturar em espirais as conexões do texto de *Tiempo de silencio* com o *Quixote*. Em primeiro e abrangente lugar, o

¹ A citação é pela edição *Tiempo de silencio*, Barcelona, Seix Barral, 1990.

desejo de renovação do género. Em segundo, a impotência dos dois protagonistas, ambos homens de uma sólida formação intelectual ante a áspera realidade com que convivem. Quer dizer, o fracasso dos princípios humanistas que Martín Santos também compartilha, como motor da sociedade. Em terceiro lugar, essa realidade produz uma percepção distorcida, porque quem assim a vê, assim se resiste a que seja. E porque Cervantes e Martín Santos acreditam que a ironia e o humor fazem com que o texto além de aproveitar também possa entreter. E em quarto, porque tal como Cervantes fez uso da *variatio* narrativa integrando o romance de cavalarias, o mourisco, o pastoril, para agilizar a sua escrita, também o autor de *Tiempo de silencio*, usa a sua condição de infatigável leitor para integrar múltiplas linguagens (a arquitectónica, a religiosa, a científica, o calão) e diversas representações do discurso (o monólogo interior, o diálogo, o estilo indirecto livre...).

Portanto, e voltamos à citação anterior, não podem ser mais apropriadas as reflexões intelectuais e políticas que Martín Santos faz para aplicar à sua obra e ao contexto político em que se publica: a Madrid e a Espanha de 1962. Curiosamente, o texto sai censurado na sua primeira edição, não tanto por aqueles parágrafos que continham uma maior crítica social, mas sim por aqueles que continham alguma conotação sexual, considerada escandalosa pela moral nacional-católica governante.

Publica-se também num contexto em que ainda seguia imperando o romance social e neorrealista, que se caracterizava por um compromisso político muito alto, com denúncia social, preferência pelo protagonismo colectivo (eram basicamente romances urbanos) e um narrador que perseguia a objectividade e a imparcialidade. Assim descrevia Martín Santos o panorama literário dos anos 60:

En España hay una escuela realista, un tanto pedestre y comprometida, que es la que da el tono. Tendrá que alcanzar un mayor contenido y complejidad si quiere escapar a una repetición monótona y sin interés².

Na escrita de *Tiempo de silencio*, portanto, está latente o desejo de renovação do romance que tinha caracterizado o que se chamou a geração do meio século. E não porque rejeite nem o realismo nem

² Rey Álvarez, Alfonso, «La novedad de *Tiempo de silencio*», en *Luis Martín-Santos: actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura: (San Sebastián, 23-26 de abril de 1990)*, Beti Sáez (ed.), San Sebastián, Universidad de Deusto, 1991, p. 45.

a crítica social, pois ambos têm uma presença ostensiva na obra. Coerente, ademais, com a concepção literária e ideológica do seu autor, já que Martín Santos, psiquiatra de profissão e militante do PSOE nos tempos da clandestinidade, acreditava na função social da literatura e no seu valor como instrumento de crítica social. Também não vai consistir a novidade na escolha da estória que é narrada: um jovem investigador que depois de chegar a Madrid, com muitas ilusões na sua prometedora carreira, é expulso da cidade depois de um longo périplo por ela, que vai desde a pensão onde mora até às altas instâncias académicas, o mundo das favelas, os prostíbulos e a prisão. O recurso literário da viagem, neste caso o itinerário urbano, além de recordar *Luces de bohemia*, *La colmena* ou *Ulises*, lembra-nos inevitavelmente o nosso Dom Quixote. Assim como o protagonista de Cervantes que volta, recuperando a lucidez, quer dizer, assumindo o fracasso dos bons ideais, Pedro acaba também fracassado e volta por onde tinha chegado, despedido da cidade que fecha assim todas as suas ilusões científicas.

A grande novidade radica, pois, na configuração do material narrativo, na renovação da expressão, na variedade de registos, na troca do tipo de discurso. Em resumo, na superação daquela linguagem «pedestre» que ele denunciou e que tinha limitado muito as possibilidades da arte com um fim social.

Como já foi mencionado anteriormente, Pedro-Dom Quixote sucumbe neste tempo de silêncio, um período que deixava um espaço muito limitado à realização pessoal e à liberdade de escolha. Era uma Espanha cheia de miséria, injustiça, onde a marginalidade é o sintoma mais evidente de uma sociedade incapaz de regenerar-se. Em grande medida, por uma classe social alta, ociosa e conservadora, representada em Matías, o companheiro de farras de Pedro.

Mas o **silêncio** do romance refere-se a algo mais que uma simples metáfora da Espanha da pós-guerra, pois alude à capacidade expressiva do relato, à capacidade-incapacidade para se exprimir e aos equilíbrios, ou melhor dito, desequilíbrios de poder que se estabelecem no texto, e portanto às personagens silenciadas; começando por Pedro, o protagonista que praticamente só tem voz própria no início e no final da obra. Nas restantes partes do romance é o narrador quem nos faz participar das suas reflexões ou inquietações. Até o monólogo interior que se produz na prisão é realizado sob a eloquente metáfora do cativo.

Também é bastante eloquente que, talvez no momento mais importante do enredo, quer dizer no instante em que o Muecas irrompe à

meia-noite no quarto do jovem doutor para solicitar que este faça uma intervenção cirúrgica na sua filha, o discurso de Pedro fica submetido ao de Muecas, pois as objecções daquele somente se podem deduzir através do discurso transposto deste. É o Muecas, personagem marginal e quase incapaz de articular um discurso coerente e coesionado, quem se sobrepõe a Pedro.

No que se refere à incapacidade de expressão do protagonista, é sintomática a sua associação com as mulheres da obra, carentes também de discurso próprio. O Muecas diz à sua filha que se cale, que faça como a mãe; ou a prostituta do prostíbulo de Dona Luisa, que é como se não estivesse presente. Mas, ironias do destino, será a mulher do Muecas, a que se definirá como «pedazo de tierra apenas moldeado», analfabeta integral, quem salvará o Pedro da prisão. Declara que não foi ele quem cometeu o aborto da sua filha adolescente, mas que quando ele chegou, já só pôde tentar consertar a situação e acabar com o processo do aborto, fruto incestuoso dos «caldos mais impuros do homem», como diria o narrador. A intervenção da mulher do Muecas, significativamente sem nome, só pode ser entendida como uma crítica à futilidade dos diferentes discursos, como por exemplo, as gestões do seu amigo Matías e da sua namorada Dorita (que tenta usar uma persuasão mais sexual que linguística) para libertar Pedro. Será, portanto, uma intervenção quase pre-linguística que salva Pedro. Isto insere-se na extensa crítica que se faz na obra às diferentes linguagens: a linguagem científica, a médica, a das classes sociais altas, a literária, etc. E é também por meio da linguagem distorcida por onde se exprime a percepção distorcida da realidade, que inevitavelmente se produz nesta Madrid grotesca. Como os gigantes que se transformam em moinhos ou as «mesoneras» que se tornam «doncellas», a crua realidade das favelas também se exprime deslocando, por exemplo, a linguagem científica ou o desenho arquitectónico da própria favela, como a planificação arquitectónica das sociedades modernas, ou a actividade de criação de ratos científicos do Muecas, em semelhança com a de um *farmer* do sul americano. Martín Santos é concludente: a linguagem pedestre já não serve e torna invisível o romance social.

Mas eu dizia que a presença/ausência de discurso se associava aos equilíbrios de poder da obra. Com efeito, só terão voz, resultado de uma sociedade patriarcal, os varões: o Muecas e o Cartucho no estratificado mundo das favelas (são sintomáticas, seguindo a distorção antes comentada, as diferentes associações que se fazem entre a rígida estratificação da favela e os diferentes modelos de sociedades), Matías, o mundo científico (masculino); e somente a patroa da pensão altera

esta situação, ela que, como viúva de militar, assume a função masculina e patriarcal da pensão, e por isto pode ter discurso. Na associação de Pedro com o papel feminino, não se pode esquecer outra distorção que se produz da realidade: a dupla associação simétrica e edípica que se produz entre Matías (segundo ele encarnação de Édipo) e a prostituta velha, e entre Pedro e a mãe de Matías. Isto acrescentaria um elemento mais aos já mencionados, já que refere uma masculinidade incompleta e infantilizada, por parte de Pedro, e por conseguinte a impossibilidade de aceder, como já se viu, a um discurso próprio, pleno e contínuo.

Ao falar da representatividade do discurso e da *variatio* aludida no início, é preciso mencionar a modalidade narrativa de *Tiempo de silencio*. A variedade de registos a que me referi antes completa-se com as diferentes variantes de representação do discurso, por exemplo, o monólogo interior que usam o Cartucho, o Pedro e a patroa. Também se usa o discurso indirecto livre onde o narrador é o locutor, mas há um enunciador que é o possuidor do discurso, como o já referido Muecas quando entra no quarto do doutor. Precisamente, a actuação do narrador supõe uma das maiores inovações em relação ao romance dos anos 50, que se inclinava para o behaviorismo, procurando o ideal da limitação absoluta de omniscência; quer dizer, um narrador, que pretende exprimir o que unicamente vê. *Tiempo de silencio*, portanto, muda este comportamento e rompe a monotonia narrativa imperante, para que, além de realizar uma literatura eficaz socialmente, também seja capaz de estimular, como dizia o admirado Cervantes, que «el melancólico mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla». Excede, então, o simples relato distanciado dos feitos e não tem limites a sua capacidade de saber nem de ver, como é sintomático no seguinte fragmento, que refere o momento em que Pedro e o Amador entram na favela do Muecas para pegar os ratos:

Los olores que tras el colgante velo rojizo llegaban a la zona más densamente habitada de la chabola, la misma presencia a sus pies de la mole mansa y muda de la esposa, las mordeduras de la muchacha toledana formaban, junto con la mentalidad científico-razonante del Muecas, un conjunto del que no podía apartarse fácilmente y que quería conocer aunque en el intento hubiera tanto de fría curiosidad como de auténtico interés, tanta necesidad de conseguir ratones para su investigación como concupiscencia por ver la carne del hombre en sus caldos más impuros.

En la parte interior de la chabola del Muecas estaba el campo de cultivo de la raza cancerígena... (p. 64-65).

Certamente há uma outra crítica ao modelo de narração do romance social, baseado no artifício de que o narrador deve adoptar uma atitude distanciada e céptica e com uma focalização limitada. Mas, ainda há outra sátira, se calhar de maior profundidade: a daqueles preceitos do romance neo-realista – e por extensão do seu horizonte de expectativas – que sob o pretexto da denúncia social, só procuram satisfazer uma curiosidade mórbida e voyeurista, da mesma forma que faz o pequeno burguês Pedro. O narrador de *Tiempo de silencio* desafia isto e parece dizer ao leitor (talvez o desocupado leitor a quem se dirige Cervantes?) que fique tranquilo, que ele satisfará a sua curiosidade, mórbida ou não.

As inquietações de Pedro também se podem explicar pela sua procedência. Sem apelidos nem cidade de origem conhecida, só sabemos que Pedro provém de «provincias». Este facto incide no desaparego da grande cidade e sucumbe em todos aqueles ambientes que a grande cidade lhe reserva. Pedro sucumbe ante o seu chefe, que depois dos escândalos (aborto e prisão) decide desterrá-lo (outra vez viagem e desterro), sucumbe ao mundo das favelas, e não só porque aí têm origem as suas desventuras, mas também porque a justiça primitiva de Cartucho se impõe à sua e, no assassinato de Dorita, na sua simples lógica, leva a cabo a sua justiça para reparar o aborto da filha de Muecas, acreditando que Pedro era o responsável. E sucumbe também à armadilha que lhe é preparada na pensão, onde as três mulheres, avô, filha e neta, necessitadas de um homem para a menor, para restaurar o apelido e a fazenda familiar, fazem com que Pedro fique com Dorita, enterrando numa humilde pensão e num monótono noivado as suas prometedoras ilusões científicas. Em nenhum destes casos Pedro consegue recompor-se e sai derrotado. É tempo de silêncio. Pedro também não consegue reivindicar-se ante a vida social da cidade, a que constata a sua existência:

En cuanto entra, comprende que está equivocado, que venir a este café era precisamente lo que no le apetecía, que él preferiría haber seguido evocando fantasmas de hombres que derramaron sus propios cánceres sobre papeles blancos. Pero ya está allí y la naturaleza adherente del octopus lo detiene. Su pico gritón ha comenzado a cantar. Su rostro blando y múltiple, continuo y siempre renovado le contempla. Ya ha saludado, ya escucha, ya las ventosas se le adhieren inevitablemente. **Ya está incorporado a una comunidad de la que, a pesar de todo, forma parte y de la que no podrá deshacerse con facilidad. Al entrar allí, la ciudad – con una de sus conciencias más agudas – de él ha tomado nota: existe.** (p. 78).

Nessa cidade que toma nota dele, que toma constância dele, quase sempre será um apêndice de Matías, que, muito mais eloquente e com a segurança do nativo, será quem leve a iniciativa: no prostíbulo, na palestra do acadêmico laureado, etc.

De modo que Pedro aspira à sua integração na cidade, pretende ascender numa brilhante carreira como investigador comprometido, assim como Dom Quixote quer estender o ideal cavaleiresco e «desfazer os entuertos que ache pelos caminhos manchegos». Por isto não podemos falar de um romance de aprendizagem, um *bildungsroman*, mas sim de um romance de frustração, como o de Cervantes, mais barroco que renascentista. A cidade acaba ganhando e o expulsa para um território muito mais plácido... e vulgar, enquanto ela segue no seu tempo de silêncio...

II

VIII COLÓQUIO DE OUTONO

O Poder das Narrativas / As Narrativas do Poder

*All I have is a voice
to undo the folded lie,
The romantic lie in the brain
Of the sensual man-in-the-street
And the lie of Authority
Whose buildings grope the sky
(...)*

W. H. Auden, *September 1*, 1939

O Colóquio de Outono de 2006, organizado pelo CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS, propôs à análise crítica e ao debate em diversas frentes e sob distintos ângulos, um tema não só profundamente actual como, assim o cremos, inegavelmente inquietante. Parece-nos ser essa um dos objectivos, chamemos-lhe mesmo «missões», de um centro de investigação das Ciências Humanas e Sociais – reflectir, questionar, debater interrogações prementes do tempo que vivemos, mesmo sabendo que, em larga medida, não acharemos respostas definitivas. Um ano atrás, em Outubro de 2006, em data muito próxima da realização deste Colóquio, no âmbito de um fórum organizado pela Fundação Calouste Gulbenkian, como parte de um projecto ambicioso intitulado *O Estado do Mundo*, Homi Bhabha, uma importante figura do pensamento crítico da actualidade, na conferência inaugural deste fórum, referiu-se precisamente a este tópico como uma das mais prementes ansiedades contemporâneas. Bhabha definiu esta questão, sucintamente, em três vectores: o direito a narrar; o direito a ser ouvido; a necessidade de criar uma linguagem suficientemente flexível que permita a «interpretação cultural» (palavras suas) neste tempo de mundos globalizados.

Foi idêntico o desafio que quisemos propor a todos quantos partilharam connosco as suas «narrativas», e aos que as vieram escutar/interpretar e debater. O Colóquio trouxe narrativas no plural, debateu o seu poder de *dizer* ou de *contra-dizer*, quando necessário, a realidade e a História; o direito de *narrar* e de ser *ouvido* num mundo em que o Poder engendra imparavelmente as suas próprias narrativas – as *narrativas do poder*. «All I have is a voice», como escreveu premonitivamente o poeta W. H. Auden em Setembro de 1939, poema que foi repetidas vezes evocado a propósito dos acontecimentos do 11 de Setembro de 2001 nos Estados Unidos. Aqui, no seio de um pequeníssimo elo das narrativas que compõem o mundo de hoje, que simultaneamente o estruturam, o interrogam e o confrontam consigo mesmo, quisemos, de novo citando o poeta, «show an affirming flame» – criar, mostrar uma chama afirmativa e, ao mesmo tempo, «undo the folded lie», isto é, denunciar insídias, mentiras e enredos.

Neste sentido, o Colóquio incluiu diversas actividades: para além das conferências e debates, realizou-se uma mesa-redonda com os escritores Lídia Jorge e José Eduardo Agualusa, assim como duas sessões de homenagem, a Samuel Beckett e a Hannah Arendt (...). (*That Time / Cette fois / Aquela vez* – uma leitura encenada de Samuel Beckett, por três investigadoras do CEHUM, Francesca Rayner, Natália Nunes e Marie-Manuelle Silva – e *Hannah Arendt: as narrativas do poder e a banalidade do mal*, simpósio organizado pelos departamentos de Estudos Germanísticos e de Filosofia e Cultura do Instituto de Letras e Ciências Humanas, em colaboração com a Escola Secundária Carlos Amarante). Teve ainda lugar uma sessão de discussão de *posters* de jovens investigadores do CEHUM.

Coube a Steven Lukes proferir a conferência de abertura do VIII Colóquio de Outono – *The Elusiveness of Power*. Neste texto, Steven Lukes apresenta uma análise crítica das diferentes noções de «poder» tal como são utilizadas no âmbito das ciências sociais, salientando a complexidade do conceito e a ambivalência das suas utilizações e demonstrando assim a impossibilidade de uma utilização «neutra» ou de uma definição «canónica» de «poder».

Em articulação com a mesa-redonda de Lídia Jorge e José Agualusa, que deram o seu testemunho sobre o «poder das narrativas» no contexto da luta anti-colonial e de uma escrita pós-colonial, vários participantes desenvolveram reflexões no âmbito dos estudos pós-coloniais. Paulo Medeiros (*Power/Desire*) analisa textos da literatura pós-colonial que, recusando as dicotomias, articulam o poder com o desejo, a linguagem com o silêncio, interrogando assim a complexi-

dade da noção de «poder». Carlos Cunha, por seu lado, em *As na(rra)ções do poder*, estuda os mecanismos de legitimação do poder instituído e as estratégias discursivas de contra-poder e de oposição política inscritas na narrativa histórica portuguesa do século XIX.

Noutros estudos de caso, é analisado, nomeadamente, «O poder das imagens no romance *A costa dos murmúrios* de Lídia Jorge» (Anne-Marie Pascal); são analisados, por Joana Passos, os «preconceitos paralisantes» da escrita colonial presentes em textos da literatura indo-portuguesa (*Fatais enganos: a entropia dos discursos coloniais e seus preconceitos paralisantes*) e é discutido por Elena Bruggioni o conceito de «neologismo», um conceito comum quando se fala e se escreve sobre a obra do escritor moçambicano Mia Couto, mas problemático do ponto de vista das relações de poder, uma vez que decorre com frequência de uma perspectiva neo-colonial da língua e da literatura (*O neologismo coutiano: despudor, ignorância ou continuada hegemonia ocidental?*).

As «narrativas do poder» pressupõem evidentemente estratégias discursivas específicas, muito visíveis no discurso político, como analisa Maria Aldina Marques (*Narrativa e debate parlamentar: estratégias argumentativas*) e constroem sobretudo uma representação aparentemente (falsamente) «neutra» e objectiva do «outro».

A desconstrução destas imagens e destas representações é desenvolvida com pertinência em vários textos: Katha Pollitt, em *Feminism and Women in the United States: forward, backwards, sideways?* desmistifica os discursos de exaltação do «regresso ao lar» das mulheres na sociedade americana actual, enquanto Isabel Capeloa Gil analisa as conotações políticas e a manipulação ideológica produzidas pela metáfora do «lar» e da «domesticidade» no cinema americano dos anos 40 (*Emplacement Narratives: the Homefront in Hollywood's WWII Film*). Também numa perspectiva feminista, Margarida Pereira estuda a representação estereotipada das mulheres na literatura, analisando os modos de incorporação/desconstrução do discurso masculino sobre as mulheres desenvolvidos nos romances de Zadie Smith e A. S. Byatt (*Modelling Female Identities: the Power of Patriarchal Discourse in Literary Narratives*). Em *Representing the grey vote: the power of seniors in media discourse*, Isabel Ermida examina um conjunto de jornais ingleses em referência à terceira idade, demonstrando os preconceitos ideológicos e a manipulação política subjacentes a uma pretensa «objectividade jornalística».

É também uma imagem do outro previamente construída que se verifica na «viagem» dos textos através da tradução, levando à «redefi-

nição» e à ambivalência do mundo «real» e dos «mundos ficcionais», como demonstrou José Lambert na sua conferência *Translation, Internationalization and Institutionalization: how fictional worlds are redefined in our Age of Virtual Worlds*. Este facto é particularmente sensível quando se trata da tradução cultural, em que a manipulação textual e a adaptação cultural tendem em muitos casos a deformar e até a negar a alteridade (Eduarda Keating, *Traductions impossibles et appropriation culturelle*).

O tema da *Viagem* é debatido na comunicação de Tim Youngs, «'One wheel in the past and one in the present': John Stuart Clark's *After the Gold Rush*». O autor analisa aqui o diário de viagem de Clark, um *cartoonista* britânico e jornalista/ciclista que, numa primeira incursão nos Estados Unidos pretendeu replicar, em bicicleta, o itinerário dos homens que, em pleno século XIX, percorreram a cavalo a distância entre Washington DC e Sacramento, em busca de ouro. Montado no seu «cavalo de ferro» («iron horse»), Clark estabelece ao longo da sua viagem uma relação de proximidade quase física com esses garimpeiros, apesar do estranhamento temporal e geográfico que os separa, proximidade e estranhamento simultâneos que são o objecto de análise de Tim Youngs.

No seu estudo sobre *Austerlitz*, de G. W. Sebald, Helena Buescu apresenta outro tipo de «viagem»: o exílio (*Exile, Metaphor and Trauma*). Na sequência de situações traumáticas, como a Shoah ou as guerras coloniais, que levam ao «exílio no interior de uma comunidade», é a literatura que acaba por aparecer como lugar fundamental na procura de compreensão e de identidade – «a way not to forget to remember» – desempenhando um papel decisivo na concepção de soberania e de poder.

Finalmente, os textos sobre Hannah Arendt desenvolvem uma reflexão sobre o conceito de «banalidade do mal» numa perspectiva filosófica (B. Sylla, *A banalidade do mal e o seu superlativo*), mas debruçam-se também sobre a importância do pensamento de Hannah Arendt na reflexão política sobre a democracia e a liberdade, como demonstra o texto de André Duarte, *Hannah Arendt e a política radical: para além das democracias realmente existentes*, assim como no pensamento jurídico sobre a criminalidade (Mário Monte, *A violência, expressão da banalidade do mal no controverso pensamento arendtiano: um olhar despreziosamente jurídico*). Lídia Figueiredo sintetiza de algum modo a importância fundamental de Hannah Arendt para o pensamento sobre a sociedade contemporânea em *O legado de Hanna Arendt*, recensando as «palavras fortes» do discurso desta filósofa –

«política e pensamento; mundo e acção; totalitarismo, mal, liberdade e revolução; espaço público, pluralidade e poder; natalidade e novidade...» – e analisando o que considera ser uma questão central no seu pensamento: o binómio filosofia/política.

Em nome do CEHUM queremos agradecer a todos quantos participaram neste Colóquio e o tornaram possível; aos colegas dos Departamentos de Alemão e de Filosofia, particularmente a Bernard Sylla, Orlando Grossegeesse, João Rosas e Vítor Moura, um agradecimento especial pela organização da sessão comemorativa do nascimento de Hanna Arendt, que contou igualmente com a colaboração de um grupo de professores e estudantes de Filosofia da Escola Secundária Carlos Amarante; um agradecimento também aos estudantes e bolsiros que participaram neste Colóquio através de uma exposição de *posters* relativos aos seus projectos de investigação.

Por último, os nossos agradecimentos uma vez mais ao Instituto de Letras e Ciências Humanas pelo apoio prestado a esta realização; à *FLAD*, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, bem assim como à *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* que patrocinou este Colóquio e viabilizou a publicação deste volume de Actas.

Braga, 25 de Outubro de 2007

ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING

The Elusiveness of Power

STEVEN LUKES
New York University

The word 'power' lies at the center of a semantic field that includes 'authority,' 'influence,' 'coercion,' 'force,' 'violence,' 'manipulation,' 'strength' and so on. These are all terms we use all the time in everyday talk and generally know what we mean, and yet scholars are in unending contestation about how to define them. Such contests matter because how we think about power can have momentous consequences. For example, voters may choose between candidates on the basis of which they see as 'stronger,' and what counts as 'strong' will derive from what they think it is to be 'powerful.'

At its most general 'power' simply means the capacity to bring about outcomes. It is important from the outset to avoid two fallacies. The first is the 'exercise fallacy': this occurs when power is equated with its exercise, as when power is defined as winning, as achieving success in decision-making or as prevailing over others. The desire to make the concept of power 'operational' can lead to this fallacy, but power is a dispositional concept that names a potentiality which may indeed never be actualized (just as a brittle window may never break).

The second fallacy is the 'vehicle fallacy,' when power is equated with the means or resources of power. Sociologists sometimes identify power with wealth or status and military analysts sometimes measure it in terms of military forces and weaponry. But as the United States discovered in Vietnam and postwar Iraq, having the means of power is not the same as being powerful.

In social and political contexts, power is typically attributed to agents when they are held to be *responsible* for bringing about *significant* outcomes. This can be straightforward when both agent and outcome are specified (as in the President's power to veto Congressional bills). But very often we want to know how to *locate* power (who has

it? who can exercise it and who has exercised it? who has more and who less?). We also want to assess its *impact* (who is affected and in what ways?). Such inquiries involve attributing causal responsibility to the supposedly powerful when they exercise their power, and also moral or political or legal or historical responsibility that identifies them as accountable in some way for the consequences of their power. They also involve attributing significance to those consequences by seeing them as affecting people's interests, whether positively or negatively. (Entirely trivial consequences would not suggest powerfulness). And such inquiries must involve a mechanism – a causal process that links the powerful with the outcomes they can bring about.

Controversy already attaches to attributing responsibility (holding agents accountable) and significance (judging where people's interests lie). How are we to disentangle the responsibility of agents in complex situations? Who, for example, was responsible for the bungled response to Hurricane Katrina (and in what sense of 'responsible' – moral, political, legal?) And how do we assess which interests weigh more than others (since, if I can affect your central or basic interests, my power, in relation to you, is greater than if I can affect you only superficially). Thus multi-media magnates have more power than celebrities and a judge who can sentence people to life or death has greater power than a judge who cannot.

But that is only the beginning of the complexities of this topic. How are agents to be understood – as autonomous centers of choice or as enacting pre-given scripts and roles? (This is sometimes called the 'structure/agency' problem). Must the powerful be individual persons or can they be collective (groups? classes? organizations? states?) and if so, under what conditions? And if their power is to be effective, must those with power exercise it intentionally? Does power, as Bertrand Russell and many others thought and continue to think, when actualized, involve 'the production of intended effects' or can it operate in routine and unconsidered ways, without being willed by the powerful? And do I have to act, by positively intervening in the world, for my power to be actualized? Can my power consist in abstaining from acting? C. Wright Mills in *The Power Elite* wanted to call 'the men of power' to account for the decisions they did not make. And can my power consist in not having to act, because others favor or advance my interests without my having to lift a finger?

These few complexities (there are more) are enough to show that ways of viewing power range from the very narrow to the very broad. On the narrowest, individualist, intentional and active view, the

powerful are individuals who, when they choose, can intentionally advance their interests by positive actions: for instance by winning in decision-making situations – say a governing coalition on a city council. On the broadest view, the powerful can be individuals or collectivities whose interests may be advanced by acting or not acting, and whether they intend such consequences or not – as when members of privileged classes may be unaware of others' deference and acceptance of limited horizons that may sustain their privileges. On the former view, an elite's power is limited to its capacity to achieve coordinated policy goals; on the latter, its power (and what count as its interests) will extend wider and deeper. As stated above, these differing views of power matter: view power narrowly and you will see less of it about than if you view it broadly.

So far we have considered power, in its most general sense, as the capacity to advance one's interests and affect the interests of others, whether negatively or positively. It is important to stress this last point, for it is often mistakenly assumed that, by definition, the power of the powerful affects others' interests adversely. But power can be empowering, even transformative, increasing others' resources, capabilities and effectiveness. Examples are nurturing relationships such as apprenticeship, teaching, parenting and therapy. Consider Plato's account of a domineering Socrates in the *agora* creating fertile confusion in his young interlocutors so that they might achieve self-knowledge. Other examples are command-obedience relations indispensable to valued co-operative activities, as in armies, orchestras and sports.

The likely reason for this mistake is that power is commonly understood, in both everyday and academic usage, in a more restrictive sense, to refer to asymmetrical relations in which to have power is to have power *over* another or others. This widespread understanding of power incorporates the ideas of subordination, dependency and control. Spinoza called it *potestas*, to capture the idea of someone being *in the power of* another and thus prevented from living 'as his own nature and judgment dictate.' Yet, as the previous paragraph indicates, there are countless examples of such asymmetrical power being 'positive' or beneficent. Perhaps the widespread tendency to see asymmetric power, or power over others, as negative, ignoring such cases, derives from a liberal-inspired aversion to dependency relations and a Marxist-inspired vision of the social order as inherently conflictual.

The common understanding of power relations, then, is in terms of *domination*, and the remainder of this essay will focus on this more restrictive understanding. How are we to understand power as

domination: the power of some over others, where the power of the powerful bears negatively upon the interests of those subject to it? What is sometimes called 'the power debate' among Anglo-American political scientists has hinged on this question – a debate begun by Robert Dahl who in 1958 criticized what he called 'the ruling elite model' (as advanced by Floyd Hunter and C. Wright Mills). In part that debate was over the question, considered above, of whether to conceptualize power narrowly or broadly. But more was at stake.

Dahl's objection was to the lack of empirical evidence for a ruling elite or ruling class, so he proposed a method for studying power in which interests are defined as preferences, as revealed in political participation, and power is measured by quantifying the extent to which the preferences of a group regularly prevail over those of other likely groups in key decisions in the presence of observable conflict. This conception of power was, plainly, the narrow individualist, intentional and active view. Dahl and his colleagues concluded, on the basis of this view of power, that U.S. cities and indeed U.S. politics nationally were 'pluralistic', because different actors prevailed over different key issues, and thus that the elite model was thereby refuted.

Their view was, in turn, criticized by political scientists Peter Bachrach and Morton Baratz for ignoring a 'second face' of power, namely the power to shape political agendas: the power to keep potential issues from becoming actual, by determining which are to be the key political issues, preventing existing grievances from entering the political arena and contributing to the 'mobilization of bias' in various ways (such as co-opting potential opponents and manipulating voting rules), through what they called 'non-decision-making.' Their view remained, however, intentional and active: non-decision-making remained deliberate and had to consist in suppressing observable, albeit covert, grievances. On their account, observable (though not necessarily overt) conflict of interests as preferences was still assumed, between the preferences of the putative elite and the grievances of the excluded.

In 1974 [Power: a radical view] I in turn criticized this view by proposing a third dimension of power (incorporating insights from the Marxist tradition, notably one interpretation of Gramsci's idea of 'hegemony'). This three-dimensional view, while embracing both the first and second views, proposed that power can also consist in the securing of consent to dominating power relations through the shaping of desires and beliefs. To the extent that this occurs, observable (even covert) conflict can disappear from view, and the processes

and mechanisms involved need no longer be intentional and active, though, for an attribution of power to be made, they must still be specifiable. On this account, power in its third dimension is not inimical to the preferences or the grievances of those subject to it. By helping to shape the former and suppress the latter, it can be characterized as working against their 'real interests.'

This inflammatory suggestion prompted severe criticisms on the ground that it was both presumptuous and patronizing. One reply to such criticism is that any view of power which cannot allow for this possibility fails to account for what we can all recognize to be both a possibility and, indeed, a widespread actuality, however uncomfortable we may feel in justifying that recognition.

Another criticism, advanced at length by James Scott in his book, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, is that power's third dimension – securing the consent to domination of willing subjects – is non-existent or very rare. On Scott's account, the victims of domination are in a state of constant rebellion and dissemble in order to survive. His book gives a compelling account of the tactics and strategies of ingenious, ever-watchful slaves, peasants and untouchables. But while convincing as ethnography in highly coercive settings, this does not, as Scott claims, offer an interpretation of quiescence that provides 'a critique of hegemony and false consciousness.' It does not show that there is not also widespread consent and resignation in both pre-modern and modern societies that is best explained by viewing these as both expressing and resulting from relations of hegemonic power.

The three-dimensional view of power, described by its author as 'radical', suggests the paradoxical conclusion that power, shaping desires and beliefs in the absence of observable conflict, may be at its most effective when least observable, thereby posing a considerable challenge to empirical social science.

One major contemporary writer on power who has carried this thought to its ultra-radical extreme is Michel Foucault, whose writings on power also focus on the shaping of desires and beliefs. Foucault also perceived power's positive or empowering effects and warned against seeing power as inherently repressive. He explored what he called 'the micro-physics of power': the manifold ways in which, in capillary fashion, what sociologists call socialization practices have been conducted by employers, administrative authorities, social workers, parents, schoolteachers, medical personnel and experts of all kinds. Some of those he has inspired have explored subtle forms of the

securing of willing compliance, in which people are enlisted into wider patterns of normative control, often acting as their own overseers, while believing themselves –sometimes falsely – to be free of power, making their own choices, assessing arguments rationally and coming to their own conclusions.

Yet for Foucault, at his most rhetorical, there is no liberation from power, it 'is ubiquitous and there can be no personalities formed independently of its effects,' it imposes 'regimes of truth,' it produces 'docile bodies,' indeed the West has produced 'men's subjection: their constitution as subjects in both senses of the word.' These extravagant and influential claims (from some of which he himself later withdrew) have subversive implications for how we are to think about freedom and reason: that we are all 'subjected subjects,' 'constituted' by power, that the modern individual is the 'effect' of power, that since rationality is 'penetrated' by power, power cannot be based on rational consent, and so on. Following Foucault down this path, seeing power as existing 'everywhere' and as 'constituting' its subjects, is to abandon social science and the project of studying power empirically.

Two broad conclusions flow from this discussion. The first is that our use of the terms 'power,' 'powerful' and 'powerless' are interest-driven and that we have several distinct interests in locating and assessing the impact of the power of agents in social and political life. (I assume that we attribute power to agents, however conceived, but that too is contestable: some want to attribute power to the structures within which agents act). One such interest is to identify the extent to which agents are able to advance their interests and/or the interests of others. Another is to identify the extent to which they are able to harm others' interests. A third is to identify the extent to which an agent or agents can induce and reproduce the subordination, dependency or control of others, in ways that may or may not involve their willing consent.

The second conclusion is that there is no neutral, canonical, uncontestable way of conceiving power that is free of controversial political implications. (This is in part because of the links between power, responsibility and interests. To attribute responsibility and to identify where agents' interests lie is inherently controversial). Power can be conceived narrowly or broadly and as incorporating one or more dimensions, yielding different pictures of how power is configured.

Are We There Yet? Why Women Aren't Equal Even if We Think we Are

KATHA POLLITT

Writer, New York

As my title suggests, there are two things I'll be considering: in the first place there is the actual situation of women across different areas of life: work, education, culture, media, politics, domestic life, reproductive rights and health. In the second place, there is the way those situations are interpreted, in the media for example, and the way those interpretations are received by women and by men.

If you did not know any actual Americans, but only read about them in newspapers and magazines, you would think American women were the most powerful women in the world, maybe even the most power people on the planet. You would think they were really running the show. For example, you would read about women professors attacking Larry Summers, President of Harvard, for daring to suggest that one of the main reasons there are so few top-flight women scientists is that women have less aptitude for science, and then you would read that President Summers was setting up a committee to study the situation of women at Harvard, which he now felt was not so good, and a year or so later, you would read that Larry Summers had stepped down from his job. One little slip up and **BLAM. WOW!**

You would read that a black working-class woman in Durham, North Carolina, hired to strip at a party organized by the Duke University Lacrosse team, claimed she had been raped by three white team members, and you would read that this claim was taken very seriously by the district attorney. You would read about the unfolding of the case, reported in endless detail in every media outlet in the land – the arrest of three men, the growing doubts cast on the complainants story by witnesses and various bits of evidence, up to and including

a long extremely skeptical feature on “60 Minutes” – and you would marvel that the DA was sticking to his guns. Rape complainants have a lot of power, you ‘d think, maybe even if no rape occurred – all they need to do is make the accusation, and the justice system takes their word for it and gets very very busy. WOW.

If you just let your eyes drift over the headlines, women’s names dazzle and flash and leap out at you: Hillary Clinton, Condoleeza Rice, Oprah Winfrey, Carly Fiorina, Nancy Pelosi, Katie Couric, women so famous they only need one name, like Madonna or Venus and Serena, you’d read about women doing all sorts of things that even ten years ago women rarely did – women soldiers in Iraq. Women foreign correspondents in Iraq and Afghanistan – rather a lot of them, actually – women presidents of important formerly all-male universities, even a woman leading the Episcopal Church! Women’s pictures, especially are everywhere – in ads, on magazine covers, on the covers of tabloid papers sold at the supermarket. Could Jenn – another first namer – be pregnant? Is Angelina going to adopt again? Britney’s getting divorced! Of course, there are bound to be disputes and agreements among this important and powerful half of humanity, over abortion, for example. You’d read about something called the mommy wars, which maybe have set women at each other’s throats, or maybe don’t really exist – whatever! The general picture you would get is of women as terribly central and powerful, doing whatever the heck they wanted in an incredibly prosperous country, with the blessings of society and a government eager to take their side in the battle of the sexes. And so, if you tried to correlate the ongoing media extravaganza and the unfortunate fact that women lag behind men on virtually every index of power from the percentage of seats in Congress to income relative to men’s, the general picture would run something like this:

Q: why don’t women run the world.

A: because they don’t want to.

These words appeared on the front cover of the *New York Times Sunday Magazine*, October 26, 2003, superimposed on a photo showing a slender attractive youngish white woman and adorable matching toddler facing away from of a ladder bathed in golden light. Caption and photo pretty much sum up Lisa Belkin’s famous, or infamous story “The Opt-Out Revolution.” According to Belkin, women were walking away from their excellent jobs en masse, rejecting the harried do-it-all life for domestic tranquillity and full-time motherhood:

“The scene in this cozy Atlanta living room would – at first glance – warm an early feminist’s heart. Gathered by the fireplace one recent evening, sipping wine and nibbling cheese, are the members of a book club, each of them a beneficiary of all that feminists of 30-odd years ago held dear.” Yet these women, graduates of Princeton well equipped to excel at work, have all chosen to step off the ladder of professional supersuccess to stay home with their children. For Belkin this shows that “women” are choosing not to “achieve like men.” They want more balance in their life. Belkin holds out the rather improbable hope that these elite women will force employers hungry for their skills to adapt to their needs when and if they choose to go back to work. Belkin was widely criticized, and not just by me! I, we, pointed out that the women she talks about are all extremely well-off women married to very high-income men. They belong to the small percent of women who don’t need to work to keep the family comfortable, or surviving, while being married to men with a high need, or wish, for a wife who can do far more than her share at home to free them, the men, up for the really big-bucks work. At the same time as her female investment bankers and corporate lawyers are cutting back, black women are increasing the number of hours they work, as Belkin notes in a parenthesis. Belkin claimed to be describing women who opt out, but the stories she tells reveal a different story line: the women describe leaving jobs because they can’t negotiate a flexible schedule, or less travel, or a small cut back in hours. One woman, a TV reporter, found her job suddenly became a 60 hour a week commitment. Then too, why would one assume as Belkin does that the most elite women – graduates of Princeton – would be the most “feminist”? Social change is made by people who really need it, who can’t be comfortable with the *status quo*. I wouldn’t expect the wives of multimillionaires, which is who Belkin is describing although she doesn’t think of them that way, to be in the forefront of workplace issues.

Nonetheless, despite these and other problems, “The Opt-Out Revolution” became the template for a deluge of articles and books. For some reason *The New York Times* pushed the opt-out position very hard: “Many Women at Elite Colleges Set Career Path to Motherhood,” a front-page article by the very young writer Louise Story, argued that Ivy League women weren’t even waiting to get jobs to quit them. Basing her thesis on interviews with Yale undergraduates, she claimed that large numbers of Ivy League women had decided not to pursue a serious career. A few months later, another front-page story tackled the opt-out theme from the other end of life: childless

and single middle aged women professionals were leaving the office to return home and tend their aging parents, and every single woman in the article was happy to do so. Most recently came a *New York Times Sunday Magazine* profile of the TV news anchor and reporter Meredith Vieira, by guess who? Lisa Belkin! She portrayed Vieira as having opted out of her career to stay close to her children – never mind that the sacrifice was to anchor *The View* and *Who Wants to be a Millionaire*, for which she was paid 5 million dollars a year!

Like Belkin's original opt-out piece, Story's had major methodological problems. She found her Yalies through a biased questionnaire of her own devising; assumed that what women felt at 19 or 20 predicted their fates; and conflated women who said they would quit work forever with those who said they'd take some time off or go part time when they had kids. Like the other articles and books in the opt-out meme, Story and Belkin both wrote as if they were mapping a growing phenomenon – the articles are full of weasel words like "some," "many," "more" and "increasingly" – with no evidence given that a trend is actually occurring. After all, there have always been women who wanted to go to college, spend a few years working and then be stay-home wives and mothers. Another uninterrogated assumption they share is that a feminist is someone who gives birth on Friday and is back at her desk by Monday.

The opt-out story line serves several important functions. First, it reframes the issue: women aren't pushed of their jobs by a work culture largely hostile to mothers and not too friendly to women either, they leave voluntarily, in pursuit of a fun, balanced, less stressful, perhaps more meaningful life: whatever you want, sweetheart! Second, it presents as the problems of women alone problems that men also share – plenty of fathers would love to have work schedules that let them attend the school play or stay home with a sick child. Third, and perhaps most important, it presents as the responsibility of individual people concerns that in much of the industrialized West are seen as social goods to be provided for by society as a whole. I'm thinking of health care insurance, daycare, vacation days, paid maternity and/or parental leave, maternity benefits, job security, and a shorter work week.

Being a working mother in the United States is harder than it has to be, and one reason for that is that every family has to struggle to put together its own mini-package of solutions to the time/money crunch. Efforts to change this have been an uphill battle. It took over a decade of intense lobbying to win the Family medical and leave Act, which

offers UNPAID leaves to employees in larger companies. Ironically, more men than women are eligible for this leave, because women are more likely to work for smaller companies.

Things don't happen all alone. The massive influx of women into the workforce and the opening up of all sorts of previously male-dominated jobs should have been met by a huge expansion of government services – after all when women went into the factories in the Second World War, government started day care for their children. Instead, we got the Reagan Revolution. Instead of an expansion of government services, we got tax cuts, the market was supposed to do it all. But some things can't be supplied that way, and child care is one of them, 20 years later, and the very idea of universal day care is off the table – we don't even have universal kindergarten! A young friend of mine, an ardent feminist who is raising her toddler as a single parent, scorns the idea of what she calls “government child care” – she thinks it wouldn't be any good, because the public sector provides poor services; just look at her local public schools, hospitals and so on. What she'd like is a tax cut to help her pay for a private day care. Even as something to hope for she doesn't have the idea that the United States could have a great nationally funded day care system like the one they have in France. Nor does she see herself and her child as having a big claim on society – becoming a mother was her decision, her child is her responsibility.

You can see how feminism, coming out of the early 1970s, would crash right into the economic conservatism that geared up a few years later. And what comes out of that conflict is the idea that a woman can be anything she wants to be, as long as she provides for her family, all the things women used to provide when they stayed home. Add to the anti social-welfare-state economic philosophy the wave of cultural and social conservatism, family values and so on that has accompanied it and the amazing thing is that so many mothers work full-time. Could it possibly be that they need the money?! That they find work interesting for the same reasons men do? That in an age of high divorce they don't want to be dependent on the good will of a husband? What a thought.

In fact, the talk about women opting out is mostly talk. As I mentioned earlier, it is simply not true that women are leaving the workplace in droves to stay home. What is true is that when the economy is bad, people of both sexes are more likely to leave their jobs, which accounts for the blips we see from time to time in women's employment – blips that are often reported as the beginning of the end of women's interest in work. “Opt Out or Pushed Out: The True Story

of *Why Women Leave the Workforce*” is a very interesting and useful report just out from the Work Life Center of the University of California’s Hastings School of Law. The report authors found that women are NOT leaving their jobs in droves. Mothers are NOT increasingly likely to stay home with children. Educated women are MORE likely to be in the workforce than less educated women. But the report also found that both men’s housework contributions and women’s hours of paid employment have stalled. It also found, as the title suggests, that women were not so much opting out as being pushed out of their jobs by such factors as inflexible workplaces, and a work culture hostile to mothers and sometimes amounting to outright discrimination. Sometimes this is out in the open, as when a woman can’t get her job back after maternity leave, or is tracked onto less challenging work; sometimes it’s more subtle, as when the few times she needs to leave early are held against her or she is told that showing photos of her new baby distracts her colleagues from work.

But then, our whole culture is hostile to working mothers: our tax system penalizes two earner couples. Childcare is ridiculously expensive. School schedules and the needs of work often clash. At the upper income brackets that are the usual focus of the opt-out media coverage – highly educated women professionals married to even more successful men – there is a culture of child achievement that is a little obsessive in its perfectionism, the kinds of perfect motherhood satirized by Alison Pearson in her bestselling novel *“I Don’t Know How She Does It,”* and cogently analyzed by Susan Douglas and Meredith Michaels in their excellent book *“The Mommy Myth.”*

There is, in other words, a social, economic and even legal structure that penalizes working mothers and makes working stressful. This system is obscured by the media, which presents women’s difficulties as the natural result of being female – maternal instinct. The solution then becomes returning to a traditional role. We talk a lot about women’s choices – feminism these days is supposed to be all about choice, and we talk, some, about the kinds of psychological factors that go into making those choices: feelings of guilt, feelings of pride, ideas about what family life should be, or what motherhood is all about, but we don’t talk so much about the way those choices are shaped by actual real-life conditions, even though those conditions show up constantly in our discussions and thinking about our choices. Thus, you often hear a married working mother, or a married mother thinking of getting a job, say that the cost of childcare is so great it would eat up most of her paycheck, or that the taxes on her earnings

would be so high it hardly pays to work. But the moment passes: when was the last time you saw an article in the media about the dampening effect of tax policy on married women's employment? Or an article calling for affordable high quality day care so that women who wanted to work could do so?

There is a whole economic, legal, governmental and social structure that hampers working women, a structure left over from the days when most women married and most wives didn't work. We see that structure all around us. In the way the workplace assumes that workers have no family demands – because the worker is assumed to be a man with a wife at home to take care of those demands. In the way social security calculates the benefits of spouses – most working wives do better taking benefits based on their husbands income rather than their own – so from the social security point of view, they might as well not have worked and paid into the system at all. In the pervasive on-the-job discrimination against women who have children.

In countless ways large and small, our society gives women the message that they are lucky to have a job at all.

The message is: you are not entitled. If you step out of the box of tradition, you are on your own, because you do not fit our paradigm, and the message is not just words: it is powerfully backed up by real-life conditions.

Let's look briefly at how that same dynamic plays out with a different group of women: poor single mothers on welfare. On the surface welfare reform sends a positive, even slightly feminist message to these women: get a job, get a life, become a self-supporting member of the workforce and support your children in dignity. This message was very well received, even by some women on welfare: working mothers are, after all, the norm now; I won't get into the actual concrete results of welfare reform, except to say they have been mixed – the worst fears of reform opponents have not been realized, but the least able women are worse off now, millions of former welfare clients have joined the working poor, and in many families older siblings have had to take on the domestic and childcare tasks formerly performed by the mother. I want to focus instead on the ideological aim of welfare reform, this wasn't, as most people thought, just to expand the number of women who can support themselves and their children in dignity, but to get these women to marry. That was the anti-poverty plan: a husband. In pursuit of this goal, Millions of welfare dollars have been devoted to marriage preparation classes, relationship classes and the like, and to pilot projects intended to reward women who marry – the latest twist,

by the way, is that Health and Human Services is planning to expand its abstinence propaganda to women in their twenties. Apparently they really mean it – no marriage, no sex, even if it means being a forty-year old virgin. I don't think this plan is going to get too far, but it sends a message: and the message is the same one that is sent to those working wives and mothers in the more prosperous classes: even though the 1950s are long gone, and so are the male breadwinners capable of supporting a whole family on just their income, the wife who devotes herself solely to home and family, the stigmatization of non marital sex and childbearing, shotgun marriage, the idea that people should stay in terrible, even violent, marriages and so on. A whole world of assumptions about family sex and gender, backed by rather ferocious laws and customs – from strict divorce laws to the criminalizing of abortion, is gone, leaving millions of women to fend for themselves and their children. But society still acts as if that old dead world were still there for those who want it, as if the reason poor women don't marry is some faddish feminist notion they've been fed by the media – remember *Murphy Brown*? – and if only they could be brought to see things the right way, they could marry tomorrow. Women's inability to live the 1950s life – to get married and stay married – is reconfigured as a poor choice, a bad individual decision. Government intervention takes the form of helping women to see the error of their ways.

Government could after all do something else. It could adapt to suit changing mores and ideas and expectations. It could accept that young people are going to have sex and try to keep them from having babies too soon, with lots of sex education and birth control and, yes, abortion. It could accept that marriage is no longer, if it ever was, women's iron rice bowl, a lifelong guarantee of security, and treat single mothers as if their maternal work was valuable on its own terms, whether or not it had a husbandry stamp of approval. The government could even just acknowledge that in a capitalist system there are going to be winners and losers, and see its task as ameliorating life for those at the bottom, through government services like universal single – payer health care, public works projects, raising the minimum wage and so on. It could just get with the program – all over the world, after all, not just in the US, marriage is becoming less stable for about a thousand reasons. Instead what does the government do? It says in essence, if you are poor, if you have kids out of wedlock, we are going to make your life difficult and shame you to make an example to other women, so that they won't do the same. and the thing is, the government can do this! Like educated working mothers who face a mountain of real

life obstacles and are constantly told their problems are psychological, poor single women face a daunting reality they are constantly told they have, in some sense, chosen out of some kind of perversity, and could, if they wanted, opt out of. In fact, poor women are poor for structural reasons: they mostly come from poor families, and as low-income people, as women, and often as minorities, they are channeled from birth into a more precarious economic life. The life events of womanhood – children, divorce, caregiving to kin – only compound that.

The affluent married mother and the low income single mother may not seem to have much in common. Certainly the affluent ones don't think they do – not ONCE have I read or heard one of these mothers who go on about the need of children for fulltime maternal care – Caitlin Flanagan for example – discuss the need to maintain welfare as a way of offering poor children the advantages of a stay-home mom. And yet they do have important things in common. In each case the woman confronts major obstacles that are socially created facts buttressed by outmoded ideas of women's role, facts which are then obscured and presented to her as having to do with her individual psychology, or with female psychology generally.

And in each case, what is NOT on the table are the kinds of policy changes that would enable both affluent married mothers and low-income single mothers to combine work and family life in a way that lets her flourish as a modern human being, a person with many needs and gifts and dimensions.

•

Emplacement Narratives. The Home in Hollywood's WWII Film¹

ISABEL CAPELOA GIL
Universidade Católica Portuguesa

"It is not easy to understand how this form of [familial] culture
can be other than satisfactory for its members."
Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (1930)

"A general explanation of the world and of history must first of all
take into account the way our house was situated."
Italo Calvino, *The Road to San Giovanni*

The narration of place and the mode of emplacement are without question foundational for the cultural and political self-fashioning of societies, groups and individuals. The wish to be in place, to find one's place, to replace, emplace and displace are instances of a generalization of the discourse of "place" which has led to a semantic overload, turning the signifier, as Dolores Hayden rightfully argues, into "[...] one of the trickiest words in the English language: a suitcase so over-filled one can never shut the lid".² Either in its more geographical tenet

¹ Part of this essay was initially presented at the ASA (American Studies Association) Conference *Groundwork, Space and Place in American Studies*, which took place in Washington D.C., on November 4, 2005.

² Dolores Hayden, *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge: MIT Press, 1995, pp. 103-104. The importance of place in American Studies can be attested by the theme of 2006 ASA Conference in Washington and the title of Karen Halttunen Presidential Address, "Groundwork: American Studies in Place", *American Quarterly*, vol.58, 1/2006, pp. 1-15. Other influential studies on place are with an environmental outlook Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World*, Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 2001; "The Timeliness of Place", *American Quarterly*, vol. 58,

or as a metaphor of belonging, place has gained central ground as an extremely powerful narrative and one through which the workings of power and power relations are disseminated and negotiated anew. Like narratives of power, for which, according to Foucault, there is no outside, there is also no outside to place. Thus, every mode of emplacement and displacement comprehend allocation. In fact, displacement or in-betweenness are placements that only differ in that they deny the recognition and interpellation by an established place. They are outer places but they are not outside place.

Film is perhaps the most uncanny of aesthetic discourses and for that reason extremely apt both to enhance, reinforce and subvert power structures as well as to address the dialectic of emplacement and displacement in modern societies. Film builds on the familiar to embody the utterly alien and emplaces the unfamiliar as intimate and personal. One, if not the utmost figuration of emplacement within the cultural tissue is the home and what Lacan called its interrelational signifiers, the house and the family. In American films of the 40's, as within most filmic economy, the family and the home present the ultimate summation of screen safe berth, the epitome of that uncanny sense of belonging that Hollywood cinema embodies. The interest in the narrative of home and its co-opting for the sake of the political imagination was central in Hollywood productions particularly after 1941, Pearl Harbour and the US involvement in WWII. The power of film was strategic to convey the American outlook on the war. Hollywood was drafted to support the war effort and most motion picture scripts were subject to approval by the OWI (Office of War Information) prior to production. This agency was created in 1941 to insure screenplay conformity and explain to American audiences what was at stake in the conflict, downplaying traditional American isolationism. The war was perceived as an overall project, which was fought not only on the frontlines abroad but also on the homefront and within its primal cell the American home. From 1941 to 1945, as a book-

1/2006, pp. 17-22; Philip J. Deloria, "Places like Houses, Banks and Continents: An Appreciative Reply to the Presidential Address", *American Quarterly*, vol. 58, 1/2006, pp. 23-29; Edward Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1993; with a sociological approach Marc Augé, *Non Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London: Verso, 1995; Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1994 as well as Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction*, Malden, Mass.: Blackwell, 2004.

bound mentality was substituted by a movie-mediated vision,³ film became pivotal to emplace the individual within the major narrative of war.

In fact, the pervasiveness of the house/home/family metaphor in American film and in American political culture is representative of the intrinsic domesticity of a certain American being in the world. WWII presented a challenge to this almost umbilical self-reflexive identity. The power of home was engaged by Hollywood with a double aim: first as the primary line of defence against a heinous enemy, second as the *ultima ratio* why the war was fought abroad. Hollywood was thus tasked with explaining to domestic audiences the need to step outside the national womb and once again plunge into dire foreign affairs. Ambivalent as it was, as the site of belonging and as the dire cave of maternal annihilation, the home/family construct lent itself admirably to portray the safe berth but also, as in Frank Capra's documentary series, the reasons and the ideals "why Americans fought".⁴

However, the war also enabled an oppositional approach. For filmmakers, specially those who were engaged by the OWI to produce indoctrination and patriotic films, many of which with footage taken from the battlefield⁵ (John Ford, William Wyler, John Huston), the war became a somber reality check, prompting a true questioning of many escapist phantasies, one of which the traditional family and home idyll. William Wyler, who in 1942 directed one of the most successful homefront dramas, *Mrs. Miniver*,⁶ reportedly commented upon his return to Hollywood after the war:

The war had been an escape to reality. [...] The only thing that mattered were human relationships; not money, not position, not even family. [...] Only relationships with people who might be dead tomorrow were

³ Thomas Doherty, *Projections of War. Hollywood, American Culture and World War II*, New York: University of Columbia Press, 1993, p. 6.

⁴ Frank Capra states in his autobiography *Name Above the Title*, (New York: Macmillan, 1971, p. 627) that his engagement with the OWI for the production of documentaries aimed at explaining to Americans the reasons behind the war effort, was also motivated by the same ideology he sought to portray in film. "At least my wife and children were free", and it was this same freedom that the American war effort aimed at expanding.

⁵ See for instance John Huston, *Report from the Aleutians* (1943) and *Battle of San Pietro* (1945), John Ford's *Battle of Midway* (1942) or William Wyler's *Memphis Belle* (1944).

⁶ Axel Madsen, *William Wyler. The Authorized Biography*, New York: Thomas J. Cromwell Comp., 1973, p. 224.

important. It is a sort of wonderful state of mind. It's too bad it takes a war to create such a condition among men.⁷

The reality of war thus presents the idealized home as a place that cannot be, because there is literally “no place like home” as Dorothy says in Victor Fleming’s film *The Wizard of Oz*.⁸ The screen family’s and the home’s essentialized systemic representations of mother, father, children, house with a white picket fence and a dog, are as virtual as their filmic figurations. However, the naturalization of this systemic romantic image, which draws on the literary representation of the middle class Victorian century family, became pivotal in a certain melodramatic grammar and served the purposes of war indoctrination, placing the home narrative as the *fons et origo* of fighting motivation.

In the economy of the war narrative the place of the warrior within the home is particularly revealing and enlightening as to the plot’s ambivalent status. A notorious passage from Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra* gives a popularized explanation of the place of gender within the warring economy of the home: In the home “Man should be educated for war and the woman for the recreation of the warrior”⁹. In the same chapter (On the Little Young and Old Women), Nietzsche presents a theatre of contention between the sexes that foregrounds the dysfunctional spectacle of the family, no longer perceived as the steadfast unit of bourgeois society, a natural shelter entrusted with both physical and social reproduction and safekeeping. However, Nietzsche’s views, in this as in other matters, have lent themselves to abusive and propagandistic appropriations. Denaturalizing the populist

⁷ *Ibid.*, p. 258. The influence of war on Wyler was indeed portrayed in *The Best Years of Our Lives*. Wyler’s wife Talli is reported to own a line uttered by Myrna Loy, who played Sgt. Al Stephenson’s (Fredric March) wife, upon his return home. “Oh, but I look terrible” (257).

⁸ See for the representation of home, Elisabeth Bronfen, *Home in Hollywood. The Imaginary Geography of Cinema*, New York: Columbia U. Press, 2004 as well as Judith E. Smith, *Visions of Belonging: Family Stories, Popular Culture and Postwar Democracy 1940-1960*, New York: Columbia U. Press, 2004.

⁹ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (transl. Walter Kaufmann), Penguin, Harmondsworth, 1978, p. 68. Goebbels followed this notorious quote by the letter as is known to have repeated it in various public speeches. He argued that “[w]oman’s proper sphere is the family. If we eliminate women from every realm of public life, we do not do it in order to dishonour her, but in order that her honour may be restored to her.” Quoted in Leila Rupp, *Mobilizing Women for War: German and American Propaganda 1939-1945*, Princeton: Princeton U. Press, 1978, p. 17.

views, the passage that seemingly stresses the feminization of the home, as the place of the warrior's recreation, presents indeed a critical figuration of the dichotomy "just warrior" and "beautiful soul" of Hegelian tradition. Supplementing the above quoted passage, Zarathustra states the warrior's preference for the dialectical combat¹⁰ with the bitter fruit that woman is for him, whilst stressing the warrior's embedded childlike character that makes him akin to submit to the maternal, that he both fears and desires.

The family thus becomes a place of contention where the warrior's domination is both asserted and subverted, where he rests and fights. Despite his cultural critique of the domestic idyll, and the assertion that sexual *agon* underlies the very notion of marriage, home and family, Nietzsche still envisages an essentialized space where the woman rules as a feared and desirable entity, and the family as a place of containment. In this he resembles Freud, who perceives the familial unit as the site of *Kulturkampf*,¹¹ between the individual's longing for assertion and the family's castrating pull towards containment, an entity whose function of protection denies the very concept of satisfaction. The antagonistic perception of the familial space presents a narrative of culture read against the grain, based on love and hate, power and submission, contention and disruption. Bringing Freud's *dictum* one step further, Nietzsche's critical assertion provides a re-vision of the structures of cohesion embodied in the family as that of a creative tension between the reactive force of containment and the active force of rejuvenation and change. The family thus becomes the supplemental signifier, Derrida envisaged, a marker that exceeds its own referential signified and can always be read beyond and against that very same signified.

As a system of containment that both reflects and refigures the social rules of cohesion, the transmission of cultural norms, the containment of Eros (Love) by Ananké (Necessity), the family/home remarkably serves the metonymic figuration of the collective house-of-being, the nation, that divided cannot stand, as we've learnt from the

¹⁰ On Nietzsche, the woman and the family see Janet Lungstrum, "Nietzsche Writing Woman/Woman Writing Nietzsche: The Sexual Dialectic of Palingenesis" in Peter J. Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1994, pp. 135-157 and Ellen Kennedy, "Nietzsche: Woman as Untermensch" in Ellen Kennedy, Susan Mendus (eds.), *Women in Western Political Philosophy*, Brighton: Wheatsheaf, 1987.

¹¹ See *The Uncanny, Totem and Tabu* as well as *Civilization and its Discontents*. S. Freud, *Gesammelte Werke*. Bd. 9, 12, 14. Frankfurt am mein: Fischer, 1996. In *Civilization and its Discontents* (Bd. 14) see particularly, p. 459.

famous Lincoln speech. The naturalization of the nation as a domestic space has pervaded the American representational economy,¹² from its beginnings. Indeed, as Ann McClintock has shown, the way the nation and its progress are represented appropriates the family metaphor, which in turn loses its contingent, historical dimension to become a naturalized institution. “National progress (conventionally the invented domain of the male, public space) was figured as familial, while the family itself (conventionally the domain of the private, female space) was figured as beyond history.”¹³

Yet, the dissemination of representational energies between the home and the family and its collective embodiment in the national imaginary is marked by ambivalence and antagonism, since a definite gender trouble threatens to disrupt the foundations of the house. For if the home is the space where the female rules and the place for the recreation and rest of the warrior, it is also, as Stanley Cavell rightfully puts it, a daunting space which will bring death to the latter. In the movies “When the man goes home to his wife his life is over.”¹⁴ On the one hand, the imagined community of the nation draws on the male stereotype to portray the very public ideals of liberty, equality, fraternity, courage and determination. Benedict Anderson describes this community in utterly male terms, namely as a fraternity “conceived as deep, horizontal comradeship”.¹⁵ But on the other side, as McClintock has shown, there is a familial/maternal imaginary pervading the idea of nation and community and standing for protection, cosiness, the very private search for emplacement and belonging. This brings a touch of irritation to the all male imaginary, compensated in turn by the desexualization and essentializing of the home.

In film, particularly in the war film genre, the gender trouble of the familial construct is creatively appropriated and segmented by the hegemonic national code. The war film blends the divisive qualities

¹² Katherine Kinney, “Foreign Affairs. Women, War and the Pacific”, in *Post-nationalist American Studies* (John Carlos Rowe ed.), Berkeley: University of California Press, 2000, p. 85.

¹³ Ann McClintock, “‘No Longer in a Future Heaven’: Gender, Race and Nationalism” in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives* (ed. Ann McClintock, Amir Mufti, and Ella Shohat), Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997, p. 93.

¹⁴ Stanley Cavell, *The World Viewed*, Cambridge: Harvard U. Press, 2002 (1980), p. 55.

¹⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983, p. 7.

of the national/familial house and tries to reinforce its foundations so that it can stand. Henceforth whilst presenting the soldiers male bonding as the surrogate community of nation and war as “an all-male club”,¹⁶ the space where the male muscled qualities of the State are reaffirmed and where the soldier is regenerated and individualized through violence¹⁷; the war film builds the warring national narrative as grounded on the ideology of the family. The institutional violence of war is thus legitimised for the sake of the home, the mother, the wife and the children. As we hear in Frank Capra’s celebrated “Prelude to War”, from the *Why We Fight* documentary series, which won the Oscar for Best Documentary in 1942, intervention is also justified by “the kick one gets out of seeing children play”. Or as in Noel Coward’s *In Which We Serve* (1942) formula, the war is fought “For Home and Country”. Still it is this sacralization of violence for the sake of the family that will also sow the seeds for its upcoming disruption in the family melodramas of the 1950s, where the returning veteran brings to the bosom of the formerly unpolluted home the violence of war.¹⁸ In an inversion of paradigms, the internal enemy of the State, the family, in Hegel’s famous depiction in the *Phenomenology of the Spirit* (PHG 337-357), is subverted by actions of the State upon one of its members. It is now the State the internal enemy of the family.

The productivity of the family construct within the scope of the utter unfamiliar landscape of war is remarkably depicted in Steven Spielberg’s eulogy to the memory of WWII, *Saving Private Ryan* (1998). The film is indeed a family quest, a biased homage to “the way [Americans] never were”.¹⁹ Building on the “good war” mentality, the conflict is depicted as a fight between the utterly good (America) and the Empire of Evil (Germany) reifying the extraordinary American death toll on Normandy’s shores to the effacement of other casualties, such as the English and the French, to a lesser extent. The carnage of D-Day in the landing scene is an enlargement of the wreckage of the family and its disruption, observed later in the sequence when the mother receives notice of the sons’ killed in action. Enacting what

¹⁶ Thomas Doherty, *Projections of War*, p. 149.

¹⁷ Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier 1600-1860*, Oklahoma: Oklahoma U. Press, 1993.

¹⁸ See for instance psychologist Willard Waller’s manual, *The Veteran Comes Home* (1944) or Benjamin Bowker’s, *Out of Uniform* (1946), designed to instruct the public on how to deal with homecoming and presumably dysfunctional veterans.

¹⁹ Stephanie Coontz, *The Way We Never Were. American Families and the Nostalgia Trap*, New York: Basic Books, 1992.

Mikhail Bakhtin²⁰ refers to as the double voice in certain epigonal art products, namely the recalling for other purposes of aesthetically dead but ideologically active stereotypes, Spielberg's film presents a double voicing of WWII's film ideology with renewed aesthetic devices. Here as in WWII family melos like David O. Selznick's *Since You Went Away* (John Cromwell dir. 1944) or Edward Dmytryk's *Tender Comrade* (1943) it is for the sake of the family that the man goes out to war and for its sake that he returns. The actual fighting, however, is enacted for the sake of the "only family he has left", his buddies, as Ryan (Matt Damon) remarks when Capt. Miller (Tom Hanks) gives him the orders to return home to his family. At Capt. Miller's question: "What shall they tell your mother when they bring home the flag?" Ryan replies: "This is the only family I've got left. I think she'll understand that". The surrogate family of brothers in arms becomes a sort of family-in-between that nonetheless cannot ever replace the powerful iconic pull of the undivided family/home/nation. This is particularly represented in Ryan's visit to the cemetery as an old man together with his descendants, the baby boomers and X-Geners, a scene that underlines the ideological inscription of the film in the family narrative of the "good war".

Still, recent studies into fight motivation among military personnel have disturbed this familial legitimizing narrative. Joshua Goldstein in *War and Gender* (2001) categorizes as key motivational elements patriotism, professionalism, employment or conscription. A veteran is quoted as saying "among men who fight together there is an intense love. You are closer to those men than to anyone except your immediate family when you were young." Here, the family functions not as motivation, but rather as a form of psychological compensation for the terrible acts committed in wartime, thus experienced as temporary and exceptional in comparison to the normal peacetime of home.²¹

Looking closer at WWII film productions of the homefront and drawing on the architectural image of the family as a metonym of the undivided house of the nation, I shall now use three representative

²⁰ Mikhail Bakhtin; P. Medvedev, *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Wlad Godzich (org.), Cambridge, Mass: Harvard U. Press, 1985, p. 156.

²¹ Joshua Goldstein, *War and Gender*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2001, p. 196, and 301. The recent "Army Strong" add created by McCann Erikson for the US Army, draws on the familial narrative construct to convey its recruiting message, conceiving "The strength of brothers" as part of the strength logo of the campaign. www.goarmy.com.

figurations of the house to discuss the antagonistic emplacement of the family in the homefront construct. I'll be looking at two homefront movies Selznick and Cromwell's *Since you Went Away* (1944), William Wyler's *Mrs Miniver* (1942), as well as at the backlash homecoming film, Wyler's, *The Best Years of Our Lives* (1946). I've named these figurations the frame/fortress, the shelter and the shanty.

1. The frame/fortress

The family portrait is one of the most memorable icons of the home mythology, replicated *ad infinitum* in home front memorabilia. The framed picture acts as a compensatory replacement for a reality *in absentia*, be it that of the warrior, the wife, girlfriend or family. The picture is both an inductor of nostalgia and the trace of a past never to be regained, at least not in the ideal representation the photograph affords. David O. Selznick produced and wrote the screenplay for the 1944 hit *Since you Went Away*. The film was based on Margaret Buell Wilder's novel *Since you Went Away. Letters to a Soldier from His Wife*²² and remarkably subtitled "A Panorama of the Home Front". With Claudette Colbert, Jennifer Jones and Shirley Temple in the leading roles this was a feminized embodiment of the home left behind by the absent warrior, a film Thomas Doherty has referred to as "warmed over melodrama", using the war for the purpose of the melodramatic genre.²³ Indeed war is never present but the whole action is determined by the real presence of its absence. Drawing on the symbols of domesticity the opening shot, whilst onscreen credits appear, begins with a close up of the fireplace, the traditional centrepiece of the household. From this maternal symbol of the origins, and of the warmth of the safe berth, the director cuts to the traditional American house on a rainy day. An establishing shot frames a window with a blue star banner, pointing to the family member serving in the Armed Forces. Inside the house the camera travels from an empty leather armchair to a lonely bulldog, a symbol of fidelity to the master,²⁴ a day

²² The novel was largely a reprint of a column Wilder wrote for *The Dayton Herald Journal*. Portions of the book were also printed in 1943 in *The Ladies' Home Journal*.

²³ Thomas Doherty, *Projections of War*, p. 171.

²⁴ Interesting enough, the black servant of the house, Fidelia is played by Hattie McDaniel, who was the first African American to receive an Oscar in a supporting role, for her performance in *Gone With the Wind*. In the overall white atmosphere of the film,

calendar, a War Department telegram with Capt. Tim Hilton 's orders, car keys monogrammed T.^oH., a memento of household couple's honeymoon (a plaque with a mounted fish), two bronzed shoes and the portrait of the three women left behind, the wife and two daughters. The portrait serves the task of framing an unrecoverable past happiness and indeed of keeping it as the trace of an ever deferred origin, but it is also a sign of containment and contention. In this sense the framed picture of the three women depicts the overall function of home as a frame for the foundational experience of origins, one that the film, despite its antagonistic moments, struggles to present with closure and containment.

The opening shots do indeed provide the symbolical frame for the imaginary of the home, almost surrounding it as walls in a fortress. In fact, this is a film clearly set, as can be read following the opening credits, to present the story of "the Unconquerable Fortress, the American Home...1943". The idea of the home as American fortress immediately brings to mind, within the political coordinates of the time, another fortress, or rather its negative: Hitler's European Fortress. Whilst the American fortress is epitomized in the cozy warmth of the maternal home, Hitler's fortress is harsh, totalitarian, cold and marked by the steellike male inhumanity of his troops. One idea is however common to the two, the notion of containment.

If the narrative of home as fortress stresses the paradigm of inner containment and protection from an alien outside, it is also this self-containment that generates the difference allowing identity to be asserted, challenged and reasserted. German sociologist Georg Simmel, in 1902, in the essay "The Picture Frame" ("Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch") discusses the frame as a model of the interaction between containment and difference. For him, the frame "[...] cannot in its configuration present a bridge or an opening, through which it could somehow enter the world or through which the world could enter the framed reality."²⁵ Simmel is here concerned with art's relation to the world and he posits the frame as the equivocal sign of this ambivalent relationship of containment and dialogue. Going back

Fidelia, whose name literally means fidelity, has the same symbolic role as the bulldog. She epitomizes the black subaltern, submitting to the white master. Her identity depends on her looking after Mrs. Hilton, as the black slave looked after Miss Scarlett in *Gone With the Wind*.

²⁵ Georg Simmel, *Simmel on Culture. Selected Writings*, London: Sage Publications, 1997.

to film, the fortress home is like a frame that contains a naturalized family image with no relation to the world outside. The framed family exists symbolically solely within the economy of the frame. However, it is precisely through this containment that the difference to the disruptive reality of war on the outside is asserted and the home construct restates its iconic imaginary function. Still the containing frame proves to be ambivalent, because its closure will be deadly to the one left outside: the returning veteran.

This instance of the home/fortress as trap can be seen at work in Wyler's *The Best Years of Our Lives*. The tale of three returning veterans, Al Stephenson (Fredric March), the sergeant turned well to do banker, Fred Derry (Dana Andrews), the war hero turned soda clerk and Homer Parrish (Harold Russell) the handicapped sailor who lost his hands in the war, presents homecoming as a daunting experience, and the family left behind as a more dangerous reality than the surrogate male bonding of the war. Film technique stresses the home narrative of containment and exclusion in several instances. The story of Fred and Marie is representative of one such case. Upon returning to their hometown the three veterans share a taxi home. The shot frames the image of the returning veterans in the rear view mirror of the taxi in a self-contained reality, a sort of an uncomfortable continuation of the surrogate family of the war, that is lost once the men leave the contained reality of the cab. The mirror frame presents the same contained reality as the photograph of Selznick's *Since you Went Away*. However, in this case, once the warrior steps outside the enclosed reality, he is lost. Fred, the war hero, finds that his wife has moved on and after several disappointing mishaps decides to leave the now polluted home of a loveless marriage. The wedding picture in the break up scene represents a supplemental signifier, a symbol that draws its hold from the familial narrative of containment only to subvert it within filmic economy. Fred thus decides to abandon Boone City and it is in the abandoned airfield, whilst attending transportation out of town, that he confronts his war traumas and the disillusionment of home. However, despite this antagonistic note, the film ends with a sublimation of the domestic imaginary with Homer and Wilma's wedding. In the last scene of the film, in the closed environment of the wedding party Fred renegotiates his lost dream and it is over the frame of the traditional family and the home that the lost American hero finds solace in Al Stephenson's daughter, played by the comforting Teresa Wright.

2. The shelter

Another typical figuration of the familial berth is the shelter. This confined space draws on the image of warmth and protection and gained particular *momentum* on the real battle front, in England. William Wyler's *Mrs. Miniver* (1942, Oscar Best Picture, Best Actress), a film Sir Winston Churchill deemed a better help to the war effort than a fleet of destroyers, whilst drawing on the conventions of melodrama to support the war effort, was a truly propagandistic exercise, downplaying class structures or economic hardship in the face of a demonized enemy. In this woman's film, Mrs. Miniver (Greer Garson) is the epitome of the home. She is the backbone in a family of 5, made up of an unrealistically high-spirited husband (Walter Pidgeon), an idealist Oxford graduate son, soon to become RAF pilot, and two small children.²⁶ Whereas in *Since you Went Away* the picture presents a metonym of the self-contained home/fortress, in *Mrs. Miniver*, it is the air raid shelter that functions not as substitute, but rather as a supplemental and antagonistic icon of the Englishman's castle, which as we know is his home.

The shelter, equipped with every sort of gadget those dire circumstances required, became a surrogate home for middle class families during the air raids on the English countryside. In the film, routine actions, such as knitting a scarf or drinking tea, pretend to show that business is as usual, whilst maintaining the integrity of the family and its way of life. The remediation of the family house in the narrow garden shelter is however soon to be denounced by the same narrative of containment it seeks to convey. Awaiting the raid, the wife reads a passage from Lewis Carroll's *Alice in Wonderland* to the half asleep children, as the air raid begins. From the long speech, I recall the following lines:

²⁶ The OWI analysis roster for this film enhances the change in English class structure as one of the major events of the film and shows two main characterization focus: the class structure and the characters psychological type, clearly essentializing the gender features. Within this economy whilst Mrs. Miniver is depicted as "lovely, well-dressed, gentle, kind, feminine", the husband as "handsome, masculine, well but casually dressed, decisive", the son is merely assigned an "O", meaning "normal". This is however the less type-cast character of the lot as he is the one who matures within the course of the picture. See "Office of War Information – Bureau of Motion Pictures Archive" Box F13 Feature and Serial Analysis "Mrs. Miniver", The Library of Congress, Washington.

She pictured to herself how she would keep through all her later years, the pure and simple heart of a child and how she would gather about her other little children and make them bright and eager with this strange tale, perhaps even with the dream of Wonderland from long ago [...] remembering her life and the happy Summer days.

As the bombs explode, the Minivers' faces become stern, even desperate, as they are forced outside the nostalgic geography of the fairy tale. Closed in the air tight shelter, the Minivers have left the stage of adulthood materialised in the soon-to-be-wrecked house, and have entered a surrogate womb impossibly longing to return to the wonderland from long ago. This move will also be met with disaster, as not only the home/house, but also the shelter will be scarred with destruction. In the filmic economy, the shelter plays an antagonistic role, as both a space of protection and a symbol of the hollow and helpless dimension of the home/family metaphor. Despite the naïve efforts to maintain the course of normalcy and present the home "just as it was", as son Vin and wife Carol return home from the honey-moon after the air raid, the past is irretrievable and so is the innocence of the edenized wonderland. Despite the nostalgic attitude that marks the newly-weds' visit to the wrecked home, the house is clearly no longer a fortress or a shelter, neither for the warrior nor for the family. The wrecked home becomes a space of death and it is in the middle of the living room, where the ancient hearth used to stand, that Carol, the new Mrs Miniver (Teresa Wright), will expire after having been fatally wounded in another air raid. In war, the shelter/home is a deadly trap.

3. The shanty

Within the familial economy of space, Capt. Fred Perry's run down house in W. Wyler's *The Best Years of Our Lives* (1946) presents the last dysfunctional figure of the home narrative. The Fred (Dana Andrews)/Marie (Virginia Mayo) subplot in the movie depicts a certain reverse causality as regards the ideology of the family within the war economy. Marie represents the wife gotten out of hand, as Willard Waller put it in his book *The Veteran Comes Home* (1946). She's not the matron of a contained and imagined home, but rather as unpredictable and dangerous as the bombers Fred used to fly, which were all suggestively named after women.²⁷ The shanty by the railroad, where

²⁷ For instance "The Memphis Belle" or "Lucy Belle".

Fred's parents live presents a disillusioned figuration of home, more deeply wrecked than Mrs. Miniver's bombed English middle class home but certainly less uncanny. For Fred, home is a misnomer and the family an imaginary signifier. Of the three returning vets, he is the one with the highest rank, the war hero, but he is also the one for whom home is not a performative but rather an empty signifier. In contrast to the economy of *Since You Went Away* and *Mrs. Miniver* where the family is presented as the ultimate motivation for the engagement, Fred Perry, the hero, struggles in his dreams and nightmares to overcome the true reason why he fought, comradeship and patriotism. Once that is over, the home and the family become eerie aberrations, and it is only in the last scene of the film, whilst walking through a field of scrap propellers and decommissioned castrated bombers, that he returns to the only familial womb he has truly known, that of the bomber. It is then that Fred really returns home, confronts his fears and picks himself up for a new beginning in the business of family housing construction. The emasculated male is renewed through a symbiotic link with the emasculated plane, that henceforth, as scrap for construction, renegotiates a new identity within peacetime economy.

As Elaine Tyler May and Stephanie Coontz have shown, the traditional narrative of home in America during the 1940s was a historical fluke,²⁸ essentialized to suit the demands of the war effort. However, despite conveying a model of self-containment and moral highground that sought to erase or at least control the marks of crisis and instability brought on by the social upheaval of war upon the home, Hollywood film also spoke to the meaning of current events. The magic indoctrination of images simultaneously asserted and subverted the hegemonic narrative of the legitimizing Victorian values of home. Hollywood, the dream factory, used the home, on the one hand, as a self-referential metaphor to a sanitized imaginary of the nation. During the war years, the representation of the family in home front melodrama served to support the architecture of the united house of America. On the other hand, film also showed the disrupted home as the sign of a house divided, that nonetheless continued through antagonistic figurations to negotiate the search for the ever deferred but relentlessly sought sense of belonging.

²⁸ Stephanie Coontz, *The Way We Never Were*, p. 28. Elaine Tyler May, *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, New York: Basic Books, 1988.

Modelling Female Identities: the Power of Patriarchal Discourse in Literary Narratives

MARGARIDA ESTEVES PEREIRA
Universidade do Minho

In patriarchal Western culture (...) the text's author is a father, a progenitor, a procreator, an aesthetic patriarch whose power is an instrument of generative power like his penis.

Sandra Gilbert and Susan Gubar,
The Madwoman in the Attic.

At a certain point in *A Room of One's Own*, Virginia Woolf writes about the surprise she felt at finding so many books on the subject of woman in the catalogues of the British Museum. Needless to say, all these were written by men. She tells us:

Sex and its nature might well attract doctors and biologists; but what was surprising and difficult of explanation was the fact that sex – women, that is to say – also attracts agreeable essayists, light-fingered novelists, young men who have taken the M.A. degree; men who have taken no degree; men who have no apparent qualification save that they are not women (Woolf, 1945: 28-9).

In these books women's identities are modelled to correspond to a certain idea of femaleness, one that is either contradictory to the point of bafflement and distress¹, or downright humiliating for women,

¹ As is stressed in the same passage, when Woolf argues: "Wherever one looked men thought about women and thought differently. It was impossible to make head or tail of it all, I decided (...). It was distressing, it was bewildering, it was humiliating. Truth had run through my fingers. Every drop had escaped" (*idem*: 32).

as is the case with one of the books Woolf finds under the title *The Mental, Moral, and Physical Inferiority of the Female Sex*. We would be inclined to agree with Woolf that “[o]ne does not like to be told that one is naturally the inferior of a little man” and, with her, assert that all this writing about women, all these attempts to determine what a woman is, are clearly indicative of the dominance of patriarchal ideology in our society².

It is clear to us now that this discourse has been pervasive in our education as literary people, since we have all been confronted with readings of the classics, which, more often than not, represent women stereotypically within binary oppositions (public-private, reason-emotion/beauty, strength-frailty/weakness, among others) that dismiss women as the inferior pole of the dichotomy. Something that is addressed by Virginia Woolf both in her essays on women and in her fiction, namely in *Orlando*, where the Lady Orlando is continually being reminded of the inferiority of women in a very subtle way. In Sally Potter’s film adaptation of the novel, there is a scene that sums up the spirit of male contempt for the female sex present in the novel and in Woolf’s essays. In this passage, we are presented with some aphorisms by the poets John Pope, Swift and Spencer about the identity of women, which are representative of the patriarchal and misogynistic view pervasive in literary texts.

The aim of this essay is, thus, to address the question of the discourses by which female identities are constructed in the literary narratives of the Western canon and the way contemporary women writers incorporate the canonical texts in their writing in order to interrogate them, interact with them and, ultimately, destabilize them. The paper will do this by focusing on two examples, one drawn from a text by Zadie Smith and the other taken from a short story by A. S. Byatt.

From Shakespeare to Molière, from Coleridge to Keats, from Flaubert to Eça de Queirós, from the Bible to the Coran, the great works of Western culture and literature have consistently helped to model an image of woman within certain stereotypical patterns, construing “woman” along binary oppositions of goodness/badness. Many contemporary feminist critics and theorists have explained the dichotomies underlying female representations in literature either as

² Woolf states: “The most transient visitor to the planet, I thought, who picked up this paper could not fail to be aware, even from this scattered testimony, that England is under the rule of a patriarchy” (*idem*: 35).

angels (the famous Victorian “angel in the house”) or as demons (in the figure of the temptress or the whore) and monsters (the witch, the shrew, the vampire, etc.). In Simone de Beauvoir’s *Le Deuxième Sexe* (1949), Kate Millett’s *Sexual Politics* (1969) or Sandra Gilbert and Susan Gubar’s *The Madwoman in the Attic* (1979), among others, we are presented with the history of mis-representations of women in literary texts written by men. These three revolutionary books draw our attention to the necessity of a revision and a re-reading of literary texts, which represent woman as the other (Beauvoir), the passive inferior being (Millett) or the object generated by the male pen/penis (Gilbert and Gubar).

Generation upon generation of women has been confronted with a mirror that reflects them as the fantasies of male imagination. These representations of women as either idealised angels or feared monsters are so ingrained in our own view of womanhood that, as Virginia Woolf so aptly explained in “Professions for Women”, in order to write women must first “kill the angel in the house”. On the other hand, these representations are so pervasive in the western culture that they are also reflected in many women writers’ portrayals of the female sex. As Gilbert and Gubar state in their study on the nineteenth-century woman writer (*The Madwoman in the Attic*): “(...) The images of ‘angel’ and ‘monster’ have been so ubiquitous throughout literature by men that they have also pervaded women’s writing to such an extent that few women have definitively killed either figure” (Gilbert and Gubar, 1979: 17).

The question that this paper wants to raise – in relation to the way contemporary women writers incorporate and interact with traditional and stereotypical representations of women in their writing – imposed itself by the recurrent reference to such representations in a variety of novels. We have seen to what extent Virginia Woolf’s *Orlando* incorporates this question as a recurrent motif. But references to the way women are represented by the male pen can be found in a plurality of nineteenth-century women’s novels, from Jane Austen to Charlotte Brontë and to George Eliot. The example that comes to mind right away is the one, also cited by Gilbert and Gubar, of Jane Austen’s *Persuasion*, where the protagonist Anne Elliott, in conversation with Captain Harville, exclaims that written words cannot be brought to make evidence on the character of women, answering back to the Captain’s comment that woman’s inconsistency of feeling is thoroughly registered in hundreds of books, in the following way:

'Yes, Yes, if you please, no reference to examples in books. Men have had every advantage of us in telling their own story. Education has been theirs in so much higher a degree; the pen has been in their hands. I will not allow books to prove anything' (Austen, 2003: 220).

In Charlotte Brontë's *Shirley* we find a similar example – which shows how aware female writers were of being misrepresented through the male pen –, when the protagonist remarks:

'If men could see us as we really are, they would be a little amazed; but the cleverest, the acutest men are often under an illusion about women: they do not read them in a true light: they misapprehend them, both for good and evil: their good woman is a queer thing, half doll, half angel; their bad woman almost always a fiend. Then, to hear them fall into ecstasies with each other's creations, worshipping the heroine of such a poem – novel – drama, thinking it fine – divine! Fine and divine it may be, but often quite artificial – false as the rose in my best bonnet there. If I spoke all I think on this point; if I gave my real opinion of some first-rate female characters in first-rate works, where should I be? Dead under a cairn of avenging stone in half an hour' (Brontë, 1987: 343).

The remarks to the way women have been misrepresented in literature and culture throughout history are recurrent in the texts of many twentieth century and twentieth-first century women writers, some of which were/are clearly struggling against the imposing and powerful images they encounter in their readings. A good example of this can be found in the novel *Still Life*, by A. S. Byatt. Here, we are confronted with the choices of the protagonist of the novel, Frederica Potter, a clever and high-minded girl in her early twenties, struggling to adapt to Cambridge life in the 1950s, that is, at a time when the university was overwhelmingly populated by men³. Frederica, an aspiring intellectual and writer, is aware of the "imposing tags" that condition her own self-discovery as a woman, as the following quotation reveals:

She believed, with a mixture of 'realism' and resignation, that women were much more preoccupied with love than men were, more vulnerable, more in pain. There were imposing tags on her mind. 'Man's love is of man's life a thing apart/'Tis woman's whole existence.' 'He for God

³ As the text acknowledges – "She knew that there were eleven men for every woman in the university" (Byatt, 1995: 134). Writing about her own student days at Cambridge, in the 1950s, A. S. Byatt declares that [women] "had fought, much harder than the men, who outnumbered us eleven to one, to be allowed to study at Cambridge (...)" (Byatt, 1991: ix).

only, she for God in him.' 'In those days I could not see God for his creature.' 'I claim only this privilege for my sex – you need not covet it... this distinction of loving longest when life, when hope is gone.' (Byatt, 1995: 153).

From Milton to Lord Byron, extending even to Charlotte Brontë, the great works of literature are there to reinforce the ideology of separate spheres, helping to perpetuate an idea of woman as the second sex. For Frederica this entailed a belief, as the narrator of the text stresses, that “a woman was unfulfilled without marriage, that marriage was the ending of every good story” (*ibidem*). That this seemed to be a prevailing feeling among the female students of Cambridge is somewhat evidenced by A. S. Byatt’s recounting of her own experience as a female undergraduate at Cambridge University in the 1950s. In her “Introduction” to the 1991 edition of *The Shadow of the Sun*, she states, for example: [Women] “were fatally torn, when thinking of [their] future, by hopes of marriage, and hopes of something, some work, beyond getting to university at all. Men could have both, work and love, but it seemed that women couldn’t” (Byatt, 1991: ix).

But, as Frederica rightly notes, it is not only the male authors that impose on her a restraining idea of what a woman is, for, as we have already mentioned here, the dominant ideology pervades women’s novels as well as male ones, Rosamond Lehman as well as D. H. Lawrence, as is stated in *Still Life*:

She was conditioned to desire to to be abject. This desire was reinforced by the behaviour of Rosamond Lehman’s heroines and of Ursula Brangwen (whom some other part of Frederica was ready to despise heartily). And there was the knowledge gleaned from agony columns, where abject women asked for help with the indifferent, the unfaithful, the only-wanting-one-thing, the other women’s husbands (Byatt, 1991: 153-4).

But acknowledging the constraining role literary texts may play in perpetuating a certain idea of female identity, is not the same as revising this idea. So, to what extent do contemporary female writers deal with this male legacy of feminine representations? Let us focus now on two texts that overtly dialogue with the canon, incorporating it, interrogating it and, to a certain extent, destabilizing it. These are texts that perform a re-vision of the canon, re-interpreting some canonical texts in the light of feminism and feminist theories.

My first example is drawn from Zadie Smith’s first novel, *White Teeth* (2000). Zadie Smith’s novel is set in London and focuses on the

lives of two working class “exotic” immigrant adolescents, Irie Jones, whose grandmother came from the Caribbean and Millat Iqbal, whose father is originally from the Bangladesh. Apart from these two families, one, British and Jamaican, the other, Bangladeshi islamic, there is a third family, the Chafens, who stand for white-anglo-saxon-middle-classness, though they are jews. The novel explores contemporary multiculturalism at the centre of the former Metropole of the British Empire, focussing on the way the two protagonists live in a contact zone, between different cultures, and are the products of cultural hybridization; thus, the novel emphasises their struggle to smooth over the perplexities of belonging to a culture that, nevertheless, keeps reminding them of their otherness. The novel is divided in five parts, dedicated, specifically, to different characters in the novel.

The part consecrated to Irie Jones includes five chapters, the first of which is entitled “The miseducation of Irie Jones”. The text enhances the typical identity problems underlying the growth of any adolescent who is confronted by beauty patterns she strives to attain. In this particular case, the identity problems are the site of a cultural clash between a white-anglo-saxon pattern of beauty and Irie’s family original Caribbean roots. Though a Londoner, the marks of her black Caribbean origin are imprinted in her body. And though her mother, coming from another culture, would reassure her that her overweight body was “fine”, she felt it as an acute misadaptation in the land which, supposedly, was her own: “But Irie didn’t know she was fine. There was England, a gigantic mirror, and there was Irie, without reflection. A stranger in a stranger land” (Smith, 2001: 266). Irie is, thus, obsessed with a beauty pattern she is unable to fulfill. She was

unwilling to settle for genetic fate; waiting instead for her transformation from Jamaican hourglass heavy with the sands that gather round Dunn River Falls, to *English Rose* – oh, you know her – she’s a slender, delicate thing not made for the hot suns, a surfboard ripped by the wave (...). (*id.*: 266-7).

It is in this context that Zadie Smith introduces a dialogue with canonical English literature, in the form of two Shakespearean sonnets, in order to propose a new outlook on the sonnets that might give Irie Jones a chance to perceive herself as a part of this strange white anglo-saxon culture, thus, helping her build a positive self-esteem. The novel quotes sonnets 127 and 130 to introduce the idea that “black is beautiful”. And to prove it there is Millat Iqbal with all his exotic beauty. However, when Irie Jones puts forward the hypothesis that the Lady

the sonnets address might be black, she is completely put off by the teacher with a blunt no: “No, dear, she’s dark. She’s not black in the modern sense. There weren’t any ... well, Afro-Carri-bee-yans in England at that time, dear. That’s a more modern phenomenon, as I’m sure you know (...)” (Smith, 2001: 272). And although the teacher admits that there is no way of having any certainties as to the colour of the Lady’s skin, she completely rejects Irie’s interpretations and, with it, the girl’s sense of identification with a form of beauty that would include her. By contrast, she is warned by the teacher to “[n]ever read what is old with a modern ear” (*ibid.*). That this is not only a question of race, but also one of gender is reinforced by the subsequent actions of Irie Jones, who strives to conform to a certain ideal of feminine beauty by having her hair straightened, going through all the agonies that this implies – “It was a competition in agony. Like rich women in posh restaurants ordering ever smaller salads.” (Smith, 2001: 275) –, as is expressively stated in the text, which shows a contrast between the male and the female sections of the hairdresser’s:

(...) The male section was all laughter, all talk, all play; there was an easiness that sprang from the male haircut ever costing six pounds not taking more than fifteen minutes. (...)

In comparison, the female section of P. K.’s was a deathly thing. Here, the impossible desire for straightness and ‘movement’ fought daily with the stubborn determination of the curved African follicle; here ammonia, hot combs, clips, pins and simple fire had all been enlisted in the war and were doing their damndest to beat each curly hair into submission (Smith, 2001: 275).

To read what is old with a modern ear is, precisely, what many a woman writer does in fictions that question the canonical works of literature by interrogating them from a gender-based perspective. Another example of this questioning can be found in much of A. S. Byatt’s work, from *Possession* to *Angels and Insects* from the “Frederica quartet” to many of her short stories. For example, in *Possession: A Romance* (1990), the nineteenth-century female protagonist Christabel LaMotte may be said to rewrite the image of the Victorian fallen woman. Moreover, this character evokes specifically romantic and Victorian intertexts – like Coleridge’s Christabel, the innocent female portrayed in the poem with the same title, or John Keats’s “La Belle Dame sans Merci” – in order to revise the stereotypical image of woman conveyed in these poems (as either innocent passive angel or corrupt active temptress), and to propose a new female identity in the form

of the autonomous Victorian poetess Christabel LaMotte. In the same manner, the twentieth-century female protagonist, Maud Bailey, may be said to rewrite her Victorian namesake Maud, in the poem with the same title by Alfred Lord Tennyson, which is clearly addressed by Byatt's text, namely, in the form Maud Bailey's psychological traits reproduce the description of the protagonist of Tennyson's poem. However, although Byatt's protagonist is, like her Victorian namesake "[f]aultily faultless, icily regular, splendidly null", she is far from the passivity ascribed to the protagonist of Tennyson's poem. On the contrary, her behaviour evinces an autonomy which she is unwilling to abandon.

Here, however, I would like to focus, particularly, on a shorter narrative by A. S. Byatt, which is paradigmatic of the kind of intertextual dialogue this author establishes with the canon. The short story is titled "A Lamia in the Cévennes" and is part of the collection *Elementals: Stories of Fire and Ice* (1998). In this story Byatt's intertext is clearly the poem "Lamia" by John Keats. Keats's poem epitomizes the idea of the *femme-fatale* in the figure of the monstrous lamia transformed into a woman of dazzling beauty, with the purpose of seducing the male protagonist of the poem, the Corinthian Lycius. In the poem, the lamia is described as a mellifluous serpent that, when transformed into a woman by the God Hermes, becomes a cruel temptress, ensnaring Lycius with her mellow words. Finally, she is exposed by the old and sage Apollonius, Lycius former master and friend, who unveils the serpent behind the woman and restores the order, preventing Lycius from marrying a serpent, but, at the same time, precluding any possibility of romance and happiness, as the final scene may demonstrate, with Lycius lying prostrate, his arms "empty of delight":

"A Serpent!" echoed he; no sooner said,
Than with a frightful scream she vanished:
And Lycius' arms were empty of delight,
As were his limbs of life, from that same night.
On the high couch he lay! – his friends came round –
Supported him – no pulse, or breath they found,
And, in its marriage robe, the heavy body wound.

(Keats, 1999: ls. 305-311)

Keats's poem sets romantic love against reasoning science, in order to critique what in the poem is called "cold Philosophy", which destroys all beauty by explaining and exposing its mysteries, as becomes evident in the following extract:

Do not all charms fly
 At the mere touch of cold philosophy?
 There was an awful rainbow once in heaven:
 We know her woof, her texture; she is given
 In the dull catalogue of common things.
 Philosophy will clip an Angel's wings,
 Conquer all mysteries by rule and line,
 Empty the haunted air, and gnomed mine –
 Unweave a rainbow, as it erewhile made
 The tender-person'd Lamia melt into a shade.
 (Keats, 1999: ls. 229-238)

Byatt's short story counters this idea by proposing a different outlook on artistic representation, one that implies that science or "exact study" does not "clip an Angel's wings", but, on the contrary, enhances its beauty. "A Lamia in the Cévennes" tells the story of the painter Bernard Lycett-Kean – whose name strikes a note of resemblance both to the name of the male protagonist of "Lamia" and to the name of Keats –, who in the mid-1980s decides to leave London for the peaceful and rather isolated Cévennes in the South of France. As in Keats's poem, this story features a lamia, which appears in Bernard's swimming-pool, but in this case, the male protagonist, although tempted by the enchanted Lamia, is not interested in romantic love, but only in painting the creature in its snake form – as the text unveils later on, "[h]e didn't want a woman. He wanted another visual idea. A mystery to be explained by rule and line" (Byatt, 1999: 110). The Lamia acquiesces to this with the condition that in the end he kisses her, so that she can metamorphose into a woman and marry him. In the end, though, Bernard is saved by a friend, Raymond Carver, who shows up at his house, and is seduced by the Lamia, who finally attains her desired woman form. The story aims at a dialogue with John Keats's poem in order to deny the romantic notion of artistic representation, proposing that the work of the artist is not opposed to that of "cold Philosophy", in that the artist strives to be able to understand the Universe by "rule and line". Thus, the artist in Byatt's story says that "he had never gone with Keats about all that stuff" (Byatt, 1999: 109) and explains why:

By philosophy Keats seems to mean natural science, and personally he, Bernard, would rather have the optical mysteries of waves and particles in the water and light of the rainbow than any old gnome or fay. He had been at least as interested in the problems of reflection and refraction when he had had the lovely snake in his pool as he had been in its oddity – in its *otherness* – as snakes went (*id.: ibid.*).

The point to be made here has to do with the female figure of the lamia in the story. It becomes clear that, although this is a creature physically similar to the one described in Keats's text, she is no longer the evil monster she is said to be in that poem. Byatt's text rewrites the figure of the lamia, from female monster-seducer to harmless victim, trapped by the desire of a painter to capture her colourful creative aspect. He was clearly not interested in her womanly aspects, only in the utter otherness of her being:

He never painted her head, which he found hideous and repulsive. Bernard liked snakes but he did not like women. The Lamia with female intuition began to sense his lack of enthusiasm for this aspect of her. 'My teeth,' she told him, 'will be lovely in rosy lips, my eyes will be melting and mysterious in a human face. Kiss me, Bernard, and you will see.' (Byatt, 1999: 101).

And although she is slightly cunning in that she tries to seduce Bernard Lycett-Kean, so that she can be transformed into a woman, she becomes ever more sad and depressed for he is unwilling to let himself be seduced by her. However, this would-be victim manages to outwit her gaoler by seducing a friend of his and, finally, acquiring a female form and attaining her "immortal soul", which is what she ultimately wants. The dramatic unveiling of the lamia in Keats's poem is here transformed into a comedy, with Bernard's friend, Raymond Carver, leaving the house accompanied by a lovely woman, Melanie, whose first wish, incidentally, is to go to Cannes to the Film Festival.

Like the episode in Zadie Smith's *White Teeth* we have analysed here, Byatt's "A Lamia in the Cévennes" preforms an intertextual dialogue with a specific canonical text, in order to interrogate it, not particularly from a gender-based perspective, but including it. Zadie Smith's text, on the other hand, interrogates Shakespeare's sonnets from the perspective of race, but, as this paper argues, this interrogation, in the case of the character of Irie Jones, assumes gender as another point from which to perform a revision of the literary canon. However mild these rewritings of the canon may be they, nevertheless, change the way women's identity is represented in literature. And yet these texts, and others, are still in many senses prisoners of the patriarchal ideology that is still dominant in the minds, in the actions, in the feelings of all women, of these writers. In "Professions for Women" (1931), Virginia Woolf draws our attention to the fact that, besides the angel, women have "still many ghosts to fight, many prejudices

to overcome” in order to write “the truth about [her] own experiences as a body”. She states:

These then were two very genuine experiences of my own. These were two of the adventures of my professional life. The first – killing the Angel in the House – I think I solved. She died. But the second, telling the truth about my own experiences as a body, I do not think I solved. I doubt that any woman has solved it yet. The obstacles against her are still immensely powerful – and yet they are very difficult to define. Outwardly, what is simpler than to write books? Outwardly, what obstacles are there for a woman rather than for a man? Inwardly, I think, the case is very different; she has still many ghosts to fight, many prejudices to overcome. Indeed it will be a long time still, I think, before a woman can sit down to write a book without finding a phantom to be slain, a rock to be dashed against. And if this is so in literature, the freest of all professions for women, how is it in the new professions which you are now for the first time entering? (Woolf, 1988: 62).

Thus, however changed these texts are in telling a different story about women, we have still to look at them carefully in order to avoid re-producing a long lasting assumption of what woman is. Moreover, were we to look at the representation of women in men’s novels today we would find, I suspect, some slight changes in the way women’s identities are portrayed; for if we assume that we live in a post-feminist age, then, it should be more or less obvious that the dominant ideology of the times assumes a liberated autonomous womanhood, be it conveyed by the female or the male pen. A person writing novels in the twenty-first century may not be able to ignore the fact that most western women today have a completely different way of living. This paper does not address this issue, and to tell the truth I have doubts as to the dominance of a completely autonomous female creature coming out of the male or, even, the female pen today.

Works cited:

- AUSTEN, Jane (2003), *Persuasion*, ed. with an Introduction and notes by Gillian Beer, Penguin Classics, Harmondsworth: Penguin [1818; 1998].
- BEAUVOIR, Simone de (1972), *Le deuxième sexe*, vols. I e II, Paris: Gallimard [1949].
- BRONTE, Charlotte (1987), *Shirley*, ed. by Andrew and Judith Hook, Penguin Classics, Harmondsworth: Penguin [1849].
- BYATT, A. S. (1991), "Introduction" to the 1991 edition of *The Shadow of the Sun*, London: Vintage.
- , (1995), *Still Life*. London: Vintage, [1985].
- , (1999), "A Lamia in the Cévennes", in *Elementals: Stories of Fire and Ice*, London: Vintage, [1998].
- GILBERT, Sandra M. and GUBAR, Susan (1979), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven and London: Yale University Press.
- KEATS, John (1999), "Lamia", in *Poetical Works*, London: Macmillan, [1884]; Bartleby.com. Available online at: <http://www.bartleby.com/126/36.html> and <http://www.bartleby.com/126/37.html>. Accessed on: 21 March 2007.
- MILLETT, Kate (1985), *Sexual Politics*, London: Virago [1969].
- SMITH, Zadie (2001), *White Teeth*, London: Penguin [2000].
- TENNYSON, Alfred Lord (1991), *Selected Poems*, ed. by Aidan Day, Penguin Classics, Harmondsworth: Penguin.
- WOOLF, Virginia (1945), *A Room of One's Own*, Harmondsworth: Penguin Books [1929].
- , (1988), "Professions for Women" (1931), in Barrett, Michèle (ed.), *Women and Writing*. London: The Woman's Press [1979].
- , (2000), *Orlando: A Biography*, ed. with an Introduction and Notes by Rachel Bowlby, Oxford World's Classics, Oxford and New York: Oxford University Press, [1928; 1992].

“One wheel in the past and one in the present”: John Stuart Clark’s *After the Gold Rush*

TIM YOUNGS
Nottingham Trent University

I

Contemporary travel writing includes so many ‘footsteps’ titles, in which authors journey along routes taken by earlier travellers (e.g. Alexander, 1989; Hyland, 1990; Nicoll, 1995; White, 2004), that they could be said to constitute a genre in themselves. The retracing of others’ steps from previous generations provides motive, narrative structure, recognizable formula and marketing tool. John Stuart Clark’s *After the Gold Rush* (2004) runs in this tradition but aims more obviously than some others of its kind to establish its own track also. Clark, a British cartoonist and cycling journalist,¹ takes the Westward trail, planning to shadow the route of those who in the mid nineteenth century traversed the country from Washington DC to Sacramento in the quest for gold.² Clark’s saddle, however, is placed not on a quadruped but on a bicycle. His mode of transport is an inscription of similarity and difference that characterizes his book. Even his joky reference to his “iron horse” (2004: 350-1) does this, setting him apart from the pioneers of old who rode on horseback and in wagons, and from modern technology. The bicycle is, as Clark reminds us, a nineteenth-

¹ For details of his activities see his website: <http://www.brickbats.co.uk/index.html> last accessed 18/10/2007. Clark (b. 1949) produces his cartoons under the name “Brick”.

² The gold rush was sparked by the discovery of gold at Coloma, California on 24 January 1848. Between 1848 and 1860 more than half a million goldseekers arrived in California, making their movement the “largest westward migration in the nation’s history” (Byrd, 1991: 7).

century invention (2004: 3), but because of its simplicity and its human means of propulsion, it seems less modern and more natural than the trains that the phrase “iron horse” usually evokes. This is Clark’s first visit to the US and both his Britishness and his enthusiasm for cycling distinguish him from the people about whom he is writing, a fact emphasized at the beginning of both the published narrative and the manuscript diary by his relation of a US customs officer’s curiosity about his bike at Washington Dulles Airport (2004: 5; 1998/9: 1).³ My essay will examine some of these differences, and, since *After the Gold Rush* is a first travel book, will consider how successfully its independent-minded author can free himself from inherited views and conventions.

II

Clark describes his trip as “an expedition into the interior of the sole surviving superpower in the world” (2004: 2). It will also become an exploration of his interior (as often happens with travel narratives): of his character and of his marriage. The politics of the USA – in particular its foreign policy – have been a factor in delaying his first visit to the States. In his words, he had been “outraged by almost everything Washington inflicted on the world in the name of freedom” (2004: 1-2). But the fascination that the West has exercised over him since his childhood combines with the attention given to the 150th anniversary of the Gold Rush to persuade him to make the journey. Clark’s experience of the Gold Rush trail will both undercut the myth by stripping it of romance and nostalgia and reinforce it by maintaining it as a constant referent, in particular through his appreciation of the hardships endured by the pioneers. His bicycle takes him over the terrain covered by many of the Forty-Niners, but it signifies his distance from them. Both his bike and the journey on which it takes him serve also to distinguish him from those countless other Britons who feel, as he did before his trip, that “The United States increasingly struck me as the most foreign of foreign lands, our shared language only making it the

³ Clark’s manuscript diary, notebook and research material for his trip are held in the archives of Nottingham Trent University’s Centre for Travel Writing Studies. The unpublished version of this incident describes the officer as “fascinated” and “unable to get head round building bike but lets me” (1998/9: 1). Both versions record the officer watching Clark assemble his bike and then telling him he will need to dismantle it to get it on the shuttle, before he is then told by the police to take the freeway regardless.

more incomprehensible" (2004: 2). Clark's strategy – like his sensibility – means that once in the US he rarely falls into this kind of cliché. His individuality is reflected in the domestic situation that runs through the book: the terminal illness of his mother-in-law, Pauline (2004: 23-4, 49-50, 51) and the crisis in his relationship with his wife, Sandy, whom he has left behind in Nottingham. His guilt and anxiety about this situation lead to critical reflections on masculinity in general and on his own in particular. This is another element that signals his distinctiveness from earlier and many contemporary travellers and might mitigate a little the fact noticed by Oddy, that: "the authorship of cycling literature ... continues to be male-dominated" (Oddy, 2003: 96), for with male-dominated literature will come a set of male conventions that would seem to be challenged by Clark's confession:

... my journey was also through a family tragedy which shook the foundations of my relationship with my wife and took us three years of heartache to get through. In following a historic trail undertaken overwhelmingly by men, I was forced to take a long hard look at my role as husband, companion and father. If I had known what I was getting into when I began making travel plans, I would have stuck at the drawing board. (2004: 4)

Whereas Paul Theroux's *The Happy Isles of Oceana* (1992) begins with the author travelling to the other side of the world after the break-up of his marriage, Clark is increasingly preoccupied with the desire to save his. He reproaches himself for the selfishness of his decision to take on his male quest at such a time, while his wife remains at home coping with her dying mother and with her grief. (He does return to Nottingham when his mother-in-law is about to die and stays for some weeks before resuming his journey.) Clark's relationship with his wife is something that his publisher, Ross Bradshaw of Five Leaves Press, asked him to develop in the book.⁴ As he does so it seems to constitute a departure from conventional discourses of masculinity in travel narratives. He criticizes himself, for example, for not having considered on his return to the US in mid-April 1999 that his wife might not want to be left alone, a lack of consideration that endangers their marriage, to his increasing concern. Failing to telephone Sandy, as often as he should, he admits to himself: "I had become too wrapped up in my Boy's Own adventure, and would pay the price" (2004: 184). In this

⁴ Clark told me this in conversation.

he further identifies himself with the Forty-Niners and in doing so undercuts a myth about them. The Gold Rush, unlike the Mormon and Oregon Trails, he writes, was a male phenomenon. "The hundreds of diaries were written as much to combat homesickness as for the later edification of those left behind" (2004: 205).⁵ Like the Forty-Niners he has, he recognizes, abandoned domestic responsibilities for adventure. Sandy is in a tearful depression, and he berates himself for it: "What the hell did I think I was doing deserting my wife and partner like that? ... Somewhere beside the road there had to be a squalid little hole I could crawl into and die" (2004: 207).

But whatever the extent of Clark's worrying about his wife, he is the one who is still travelling (and writing) and she is the one who has remained in Britain. Insofar as the male is the one undertaking the journey and the woman the one who waits for his return, dealing with family matters, this repeats the pattern of the gold-pioneers themselves:

Gold mining was a male activity, particularly in 1849. The married goldseeker left his wife and family at home, creating a horde of what were termed "California widows." (Byrd, 1991: 11)

Clark might regret and despair over his decision to resume his journey but he continues it, accumulating the gruelling experiences that construct his masculinity and his authority.

III

Just as Clark's introspection complicates the gender politics of his adventure, even if ultimately it does not overturn them, so, unlike many travel writers, he questions national stereotypes. His encounters and discussions with Americans make him revise some of his preconceived ideas about them. Not only do the pace and route of his journey allow him to meet several different kinds of people in a variety of places, many of which are small and remote, but he writes of the events that seem dramatically to affect the country. While he is travelling (on his resumed trip after some months back at home), the Columbine school massacre happens (on 20 April 1999); and the Lewinsky scandal also breaks:

⁵ For extracts from some of their diaries see Byrd, 1991.

it seemed a big black hole was opening up at the heart of the sole surviving superpower. The United States I was heading across presented a far more complex picture than Clinton's high rolling boom had Americans believing, and I was curious to see if signs of the rot setting in presented themselves. It was an opportune moment to explore a country generally accepted as the wealthiest and most powerful in the history of the planet. (p. 16)

In fact, the opportune moment for the exploration of the world's leading superpower gave way to circumstances that hampered Clark's attempts to sell his account of it. His foreword to the book informs us of the difficulties he had in getting his book accepted. The events of 9/11:

radically altered the attitude of some British publishers, who suddenly became very wary of handling anything vaguely critical of America. This book isn't particularly, but not one of the six publishers who expressed enthusiasm for the project before I departed held true to their desire to have first refusal. None would even read it, and my agent only found one which went so far as producing a supportive reader's report. (2004: 3-4)

If a reluctance to buy books critical of the United States was the reason publishers rejected Clark's manuscript, they were wrong. Clark does not alter his view on US foreign policy, nor his revulsion at some of its domestic features (mainly the car culture, pollution, fast food and obesity, violence and gun culture). But he does emerge from his experiences with a new appreciation of the hospitality and kindness of many Americans. Thus his account of his journey, while negative about some aspects of the US, is far from hostile and in many respects is warm and positive. His meetings with ordinary, individual Americans frequently complicates his picture of the national character. The Grodeckis store his bike for him for 7 months while he returns home 22 days after his arrival in the US to be with Sandy and her desperately ill mother, who dies a week later, terror in her eyes (2004: 76). One of the families with whom he stays in Illinois after knocking unannounced at their door has had a father/brother/uncle commit suicide that very morning (2004: 95-8; 1998/9: 23-4).⁶ Clark does find plenty of evidence to support the view that the people of the US are ignorant of world geography: for example, in discussions about the war in Kosovo, Americans relocate Yugoslavia to "Egypt, Turkey, Russia and

⁶ The manuscript diary and published accounts of this episode are very similar to each other and some of the dialogue from the former is reproduced in the latter.

‘somewhere near Thailand’” (2004: 79). He encounters a damaged ex-junkie who has fled California and is dangerously neglectful of her children, whom she abandons while talking to Clark. His tent is attacked at night by teenagers throwing soda bottles from cars – in a village called Friend. He meets a biker who decided that after a ten-day visit to Europe he didn’t like the place because it was too old. He comes across an old man who claims to have found Roman coins in Oklahoma. The Columbine school massacre and a visit to Cabela’s famous Outdoor Outfitters store, where he sees lots of weapons for sale, are among the events that make him contemplate “[t]he ease with which the American male destroys life” (2004: 221). He passes through Brooklyn, East St Louis, one of the worst inner city ghettos (2004: 108-11). He rides through industrial and derelict landscapes. In many parts the US looks to him underdeveloped with pockets of squalid deprivation (204: 121) but he does meet Americans who oppose aspects of their society, including those (fast food, the car culture, poverty and insularity) that have exercised him. An elderly couple he meets have visited Indian Wars’ battlegrounds and the Crow Indian Reservation and have been made ashamed of America’s actions. An effect of all this is to call into question the notion of national character. The individuals Clark meets are often not well-travelled. His conversations with and observations of them emphasize the influence of the local, and the particular and heterogeneous, which are usually lost sight of in outsiders’ views on and representations of the United States.

IV

We have seen that Clark reflects on and regrets his role in the deteriorating relationship with his wife, and that his prior attitudes towards Americans undergo some revision, making it harder for *After the Gold Rush* to do what the majority of travel books do: that is, to generalize confidently about the character of a country’s people as a whole. All the while, however, his travails go on, and through them he gains in narrative stature. His relative lack of possessions and wealth,⁷ his having to camp where he can and to rely on the hospitality of

⁷ “My increasing negativity was further fuelled by the problem of finding suitable places to kip. The National Road was studded with hotels, motels and B&Bs, many of them contemporary to the time of the Forty-Niners but, like them, I was travelling on a shoestring” (2004: 64).

strangers, the sheer physical exertion, the difficulties of negotiating the major cities, the hostility of several drivers towards him, and the raw elements, all serve to underline his durability; to give us the sense that he has been through and seen things. His endurance serves to give weight to his pronouncements. His trials lend validity to his observations. This is a phenomenon familiar from explorers of previous centuries, and here, as with them, it is the landscape and the elements that provide the test.

Clark takes a battering from his trip, assailed by the terrain, the weather, and the traffic. At one stage, "Exhausted to the point that my legs wouldn't stop shaking, I lay on the pavement sobbing" (2004: 241). His hardships have him experience the landscape in ways not felt by those who now drive through it – if, indeed, they journey through it at all. This directness may deprive him of all his strength and, he says, of his mind, but it also enables him to claim a link with those whose trail he is following. He writes of the Antelope Hills, in an area of Wyoming wilderness under the control of the Bureau of Land Management (BLM), that they were:

nothing exceptional to look at, unless you were trying to cross them with only muscle and sinew. Then they became daunting.

... I wound my way up to Beaver Rim and perused a bleak and barren cyclorama. Up the side of the slope, linear indentations marked the line taken by the wagons and handcarts, feet and hooves of the overlanders. They were the most unadulterated evidence of the passage of the Forty-Niners I would see, and they revealed that in high land like this there were many routes through. (2004: 260-1)

This is illustrative of the process by which Clark seems to discover traces of history that have escaped the sight or even the interest of modern Americans. The discovery extends his empathy and identification with the Forty-Niners; the more he suffers, the more he seems to appreciate their ordeal and to understand their motives. At the top of Beaver Rim he sees the Rockies in the far distance. Before the Forty-Niners or he

would get an idea of their true proportions, there was mile upon mile of buckled isolation to negotiate. The prospect was depressing and I knew worse was to come. Weariness like I had never experienced before was beginning to blunt my brain and body. ... I was tired to the core of my being. No different from the overlanders at this point, every inch of my fibre was wrecked with fatigue. We all plodded wearily forwards on automatic pilot, and I knew what kept them going had nothing to do

with promised lands or the lure of gold. Such dreams had fallen to the bottom of a wish list dominated by cravings for warmth, rest and silence, not for a day or night, but for ever more. We blundered forward because there was nothing else to do in this merciless place. (2004: 261)

The growing empathy – even identification – with the Forty-Niners has him bypass today’s Americans, some of whom he stays with and some of whom he learns from but whose general lack of knowledge about the gold trail and lack of exposure to the conditions the pioneers faced gives Clark a quality they mostly – in his eyes – do not possess. He finds that ‘The absence of human beings walking in town or country was perhaps the most unsettling feature of cycling through America’ (2004: 100). But if Clark removes himself from modern Americans he also seems to distance himself from contemporary travel writers. Earlier, in Indianapolis, before entering the ‘Wild West’, he gets a puncture outside the huge Indiana World War memorial. “What morsel remained of my self-esteem fizzled away” (2004: 88). This is not the kind of cultivated self-deprecation that we find in some British travel writers; not the carefully calculated dig at oneself that shows one is in control all along. “Surrounded by the clamour of power dressers, power architecture and power advertising, me and my humble puncture repair outfit felt totally emasculated” (2004: 88). That grammatical mistake – “me” for “I” – is one of numerous (around thirty) grammatical and spelling mistakes that occur in the book.⁸ The presence of so many errors reinforces the impression of a comparatively unmediated account (an impression further strengthened by the book’s having been published by a small, independent press based away from London).

Clark’s frequent comments on Americans’ neglect of the history of original sites associated with the Gold Rush imply that he knows more and cares more about them; that he is a custodian of history. In this he acts out an oft-constructed European role:

I had now completed a third of the 600 miles of the National Road, undoubtedly [sic] the longest, thinnest national heritage site in the United States ... but ... it was difficult to see anybody gave a hoot about the old turnpike. ... I saw little that indicated I was journeying down the country’s most prestigious land route.

America was dragged westwards along this highway. The ideas and traditions hauled in on the back of it shaped the future mind set of the

⁸ E.g. on pp. 15, 51, 76, 113, 120, 138, 143, 184, 205, 211, 223, 224, 226, 251, 252, 253.

nation. ... The National Road carried the American Dream to the rising sun. It was the original Main Street, USA, and the expanding American empire's Appian Way, but only the regular mile markers pressed home that I was riding a historic line, and they had become sporadic since entering Ohio. (2004: 68)

At the same time that very neglect can function to reinscribe Nature, the wilderness; and, as in many travel narratives of North America, it is against Nature that the traveller is measured. Renee Slater and Kate Fullbrook have noted that, "From the first, literary representation of the North American landscape has been dominated by images of infinitude, vastness, unlimited space." They observe that "The sublime has been the characteristic mode chosen by American writers when they consider the interplay of nature and culture in their land" and that "This tradition of sublimity operates whether readings of the landscape are cast in positive or negative terms" (Slater/Fullbrook, 1996: 216). Steve Clark has made a similar point and has commented on the political corollaries of the sublime, with travellers' "potential vulnerability ... permit[ting] oblique broodings on the punitive and unforgiving nature of America's cultural and political power" (Clark, S., 1999: 214). This is evident in *After the Gold Rush*.⁹ In Wyoming,

The severity of the Wild West had taken me by surprise. ... Only two days into the sagebrush desert, I now understood how the unrelenting barrage of nature's forces drove the whiteman to do crazy things. The wind, the heat, the sand, the intimidating space—maddening sensations I never considered [watching cowboy films] in a cinema in drizzly England. ... (2004: 259)

In this "wicked environment", Clark finds that "I was going bonkers and had psychotic fantasies of ramming my whole kit and caboodle down the black cat's throat" (2004: 259). The mention of the black cat is a reference to "the Panther", the spirit of the West Wind; the Panther, Da-jo-ji, as it is called in Iroquois (2004: 171), as he has

⁹ Away from the sublime, though not too far away from it, discussion of weather events in which the power of nature is revealed also leads to political comment. 1998, Clark notes, was the "warmest year on record by a length" and the worst for tornadoes across the US for four years. In his diary Clark observes that Clinton signed the Kyoto Earth Summit (Dec. 1997) "but [it] had to be passed by legislature – NOT A HOPE. US produces about 25% of global total. Emissions expected to rise by 30% by 2010. Petrol has never been cheaper&sales of sports-utility vehicles (not covered by fuel-efficiency standards) outstripped sale of cars for 1st time in 1998" (1998/9: 13).

learned from David Geurts, is one of only 1500 full-blooded Oneida Indians left (2004: 138). It will floor him more than once (2004: 327). Later, Clark finds himself in a thunderstorm:

An almighty explosion banged into my ear drums, deafening me. A second later, a jagged shaft of megavolts thumped into the ground maybe a mile away. Lightning zipped across the sky. More forks grounded, landing closer. I was the tallest element in the landscape and a sitting target.

... Without the warning of thunder, a blinding flash shot out of the clouds and thudded into the desert across the road from me. The earth shook, my ears popped, the wind was whacked out of my lungs and my brain fried as if a hot wire had been banged through my left temple and yanked out the right. I swerved uncontrollably across the road and came to a clumsy halt. Where the lightning had struck, a cloud of steam lingered. (2004: 271).

Another lightning strike hurls him forward while he crouches to protect himself from huge hail stones (2004: 271). He rides on through the town, close to hypothermia.

This episode is the most dramatic of many exhausting, prolonged encounters with extreme weather conditions. There are three points I wish to draw from it, and each of these is linked to the others.

First, Clark's description of himself as the tallest element in the landscape has an interesting relationship to those travel narratives in which travellers lose themselves in the sublimity and immensity of the American landscape: here, as with the conventions generally, Clark follows a trail but makes one of his own.

Second, Clark links his suffering with that of the men in whose tracks he is following:

The overlanders' diaries graphically describe being caught in storms which scattered their cattle and caused oxen to bolt and spill wagons. Backpackers were as alarmed and vulnerable as I was, holding their packs overhead for protection. Those who rode horseback shielded themselves from the fury of 'descending ice' by removing their saddles, hanging onto their mount and sheltering under the leather. Others 'clung to the reaches of the wagons and allowed themselves to be drawn along under them'. When 'the wrath of God passed over', wagon covers were shredded and cattle were found bleeding, 'cut through on the hips and back by the hail'. Thankfully, I had been spared that much. (2004: 272)

Clark may tell us he has been spared that much but soon after the hailstorm has hit him he runs into a dust storm, producing another

comparison with the Forty-Niners. Just before the storm passages quoted above, he writes of how, in the pioneers, "the intimidating landscape now induced deep loneliness, particularly in those travelling with only a backpack or mule for company". Thinking of his wife Sandy and about to ride in the storm, he announces: "As I was to discover, it was a loneliness born out of heartache, vulnerability and fear" (2004: 270). He soon announces himself "sick of cycling, sick of life" (2004: 277) and is motivated to continue only by the memory of his now late mother-in-law telling him "You'll never give up riding your bicycle" (2004: 277). Later, in California, "mind and body were now several pegs beyond weary". He is cycling purely on willpower and has twice been blasted off the road by logging trucks (2004: 336). Near the end of his journey he cries with exhaustion (2004: 378).

The third point I want to draw from these passages is that of authenticity. Richard Nash is among those who have suggested that travel writing is predicated on the demonstration of authenticity.¹⁰ This is what Clark is arriving at in his narrative, through his route and his mode of transport. The effort of cycling and the bodily confrontation with Nature make his experience appear more authentic than that of those who drive cars or trucks that are not only less natural but that threaten to – and sometimes do – unseat him. An astonishing if unconscious play on this occurs when Clark slips down American Valley and into Quincy, "the liveliest town in California thus far". He has reached the town after

experiencing something of the pain the argonauts felt on those final miles, digging for reserves of stamina buried under the cellar of my being. I now pedalled on the outside of the road, with a ninety metre sheer drop an arm's length away. Between me and my Maker, fifteen centimetres of raised tarmac was the best protection California could offer me. ...

[In Quincy] I cooled down under the umbrella of a picnic table opposite the Gold Pan Motel, hopeful I would find more authentic evidence of a time when the town was a string of wooden shacks and gambling marquees either side of a pig trough of a road. Beaming in on the Pumas County Museum, I smoothed back sweat soaked hair and entered.

'My, would you look at you!' an attendant exclaimed.

...

¹⁰ In discussion at a seminar in Bloomington, Indiana, September 2006.

The skinny woman needed to verify my story. She lifted J. S. Holliday's *The World Rushed In* from the sales rack, flicked it open and presented a panorama sketched by an argonaut during his September crossing of the Black Rock Desert.

'What, you crossed that?' she said in an admonishing tone. 'Well, you've read the diaries. You know what conditions the pioneers were in when they arrived here. You're supposed to feel weak and exhausted, and if you aren't, you sure look it.' She pointed out of the window to a lawn. 'You go and lie down out there in the shade and get some rest. Take as long as you need, but go lie down. Please.' (351-2)

The accounts of the pioneers are used objectively to verify Clark's achievement but in addition his exhaustion testifies to theirs. At the same time his futile search for authentic signs of the Forty-Niners makes his accomplishment, his body, the inheritor of and the witness to them. Everywhere on his journey the traces not only of the pioneers but of their infrastructure have vanished. For example, earlier:

a single plank of weathered timber stood erect above the sagebrush. It was all that remained of the largest rail town [Terrace] in Utah, born 1869, died 1910. ... I walked around finding broken crockery and shattered bricks, battered tin plates and rusting mugs. (2004: 296)

Although a Bureau of Land Management sign is present to inform him that at its height Terrace had between 200 and 2000 inhabitants, depending on whether one counted the Chinese population, it is as though the residents' detritus has remained lying around for Clark to take note of it, endowing him with purpose and investing his presence with meaning as he surveys this lost settlement akin to a vanished civilization. He continues to take notes whereas at the North Fork of the Feather River:

Many diarists from the overland trail put down their pens for the last time on reaching the river. Five months of almost daily entries were not rounded off with a neat conclusion or a summary of all they had been through. The writing simply stopped, left hanging on some banality, but I had no trouble imagining what they saw which brought their entries to a sudden halt. (2004: 349-50)

Clark continues his story, of course. His book almost purports to be a kind of conversion narrative: physically, as when he surveys himself naked in front of a full-length mirror and is shocked to see how emaciated he has become (2004: 324), and in motive:

I started this journey eager to end it knee deep in the American River [panning for gold], but a lot of strong emotions had since flowed under the bridge. Truth be told, all I hoped to find at my journey's end was a whole lot of forgiveness and understanding from my wife. (2004: 371)

But while this might look like a change of purpose it merely confirms the lack of materialism that has characterized him and his journey, for which he has allowed \$10 a day (2004: 365) and on which he runs out of cash (2004: 347). And in this, *After the Gold Rush* follows the pattern it has already set itself: on the surface presenting an individual original narrative but underneath typical in its appearing to be different yet conventional.

Clark concludes that:

Of course the line I travelled was a single thread in a huge woven carpet, and as I rode towards my final destination, I mused on how frequently my attempts to generalise about America and Americans had been confounded. (385)

This resistance to generalization, it seems to me, is a virtue of Clark's book: of his outlook and of his method. Yet it also runs counter to the conventions – even the needs – of the travel book. And so just two sentences later, Clark testifies: "I now understand better than any history book could convey just how much the pioneer spirit of the nineteenth century forged the God given role the USA believes it has in the world today" (385). With this we are back to generalizations and to strategies of authenticity: the prioritizing of experience over text. So, even as he rides away from the tracks of travel books that have gone before him, Clark swerves back into the ruts they have created.

Works cited

- ALEXANDER, Caroline (1990), *One Dry Season: in the Footsteps of Mary Kingsley*, New York, Alfred A. Knopf.
- BEALBY, Jonny (1998), *For a Pagan Song: In the Footsteps of the Man Who Would be King – Travels in India, Pakistan and Afghanistan*, London, Arrow [1998].
- BYRD, Charles L. (1991), *Searching for Riches: the California Gold Rush*, Bloomington, IN, The Lilly Library.
- CLARK, John Stuart (1998/9), Unpublished manuscript diary, *Centre for Travel Writing Studies*, Nottingham Trent University.

- CLARK, John Stuart (2004), *After the Gold Rush: A Bicycle Journey Through American History*, Nottingham, Five Leaves Publications.
- CLARK, Steve (1999), "Transatlantic Crossings: Recent British Travel Writing on the United States", in Steve Clark (ed.) (1999), *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, London, Zed, pp. 212-31.
- HYLAND, Paul (1990), *The Black Heart: A Voyage into Central Africa*, New York, Paragon House [1988].
- NICHOLL, Charles (1995), *The Creature in the Map: A Journey to El Dorado*, London, Jonathan Cape.
- ODDY, Nicholas (2003), "Bicycles", in Jennifer Speake (ed.) (2003), *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia* 3 vols. New York, Fitzroy Dearborn, vol. 1, pp. 95-8.
- SLATER, Renee and Kate Fullbrook (1996), "Revisioning the American Landscape: from Utopia to Eco-critique", in Gavin Cologne-Brookes, Neil Sammells and David Timms (eds) (1996), *Writing and America*, London, Longman, pp. 216-32.
- THEROUX, Paul (1992), *The Happy Isles of Oceania: Paddling the Pacific*, London, Penguin.
- WHITE, Tony (2004), *Another Fool in the Balkans: In the Footsteps of Rebecca West*, London, Cadogan Guides.

Exile, metaphor and trauma

HELENA CARVALHÃO BUESCU

Universidade de Lisboa

*As far back as I can remember, said Austerlitz,
I have always felt as if I had no place in reality,
as if I were not there at all.*

W. G. Sebald, *Austerlitz*, p. 185

I will begin by presenting, in a few words, my main argument: I am interested here in addressing the question of how one may be exiled *within* one's place and one's own community – at least that which was apparently chosen as one's community. This question will lead me to focus more on the links between man, his dwelling, and his community, than on just the metaphorical and symbolic powers of the motif of exile. And I will try to show how this (also) metonymical exile may be connected to the awareness of *trauma* as a definite split between subject and his or her own place and community.

I am thinking along the lines of what the philosopher Siegfried Kracauer observed, when he proposed, as the model for the historiographer, the figure of the exile:

I am thinking of the exile who as an adult person has been forced to leave his country or has left it of his own free will (...) and the odds are that he will never fully belong to the community to which he now in a way belongs (...). Where then does he live? In the near vacuum of extraterritoriality, the very no-man's-land (...). The exile's true mode of existence is that of a stranger (...).

It is only in this state of self-effacement or homelessness that the historian can commune with the material of his concern (...). A stranger to the world evoked by his sources, he is faced with the task – the exile's task – of penetrating its outward appearance, so that he may learn to understand that world from within. (Kracauer, 1969: 83-84)

My point of departure will therefore touch issues of territoriality and extraterritoriality. I will begin by pointing out that exile, as a form of dis-placement, implies that some sense of place has previously been established, or is at least recognizable. It directly relates, therefore, to questions of space, and of belonging to a certain space, felt as distinct from other spaces. But *who* and *what* determine that particular place? This is, to my view, the core question to any awareness of exile.

In what follows I address the question of how there are some instances of exile in which this sense of place is especially “measured” against (and therefore built upon) a sense of a community, and I will argue that a modern form of exile may well be a form in which a certain place (*the* supposed place) is indeed inhabited, but is no longer recognized as having stabilizing and peaceful ties with some of its inhabitants. In this mode, exile presents itself, for the latter, mainly as an awareness of banishment from community, more than just banishment from place. And when this is so, communities and places may apparently go on, but the exiled no longer recognizes him or herself as really belonging to them. I would propose that exile becomes, in this situation, a distinct and very heartfelt form of reflecting about one’s belonging to a community of men and women. And it takes shape at the moment when someone is aware of a non-redeemable split between him or herself and his or her community of affections.

This is basically a much more desperate account of exile: because the sense of being expelled from one’s place takes for granted that one’s place does exist. However, to be expelled from one’s community does not necessarily entail that another community exists to which one may really belong. Furthermore, looking at exile as being expelled from home implies that one may look forward to returning to it – even if only in dreams, or symbolically. When one’s community is no longer there, however, the return also becomes impossible. One can never go back, and communities become essentially volatile in nature and changeable in form. This sense of *loss* of a community is therefore also a sense of discovery of *nostalgia*, the way Svetlana Boym (Boym, 2001) ties it precisely to the awareness of exile.

One of the consequences of this notion of exile, which has of course much in common with Edward Said’s (Said, 2001) concept of it, is an awareness that displacement happens *within* the boundaries of the place itself where one has chosen to live. It happens along the lines of what Foucault termed *micropower*: the daily and insidious power relations, the ideological and symbolic practices or even constraints on work and unemployment, as well as all the minor (and

major) discriminations which pass almost unperceived, all in such a way as to make us understand that exile may be lived from within. In such a case, we are no longer distant from the *loss* that Timothy Garton Ash described in the wake of Katrina's hurricane, in September 2005 – a loss of civilisation and of humanity, for which he reused Jack London's (threatening) concept of *decivilisation*:

Before our attention wanders on to the next headline story, let's learn Katrina's big lesson. This is not about the incompetence of the Bush administration, the scandalous neglect of poor black people in America, or our unpreparedness for major natural disasters – though all of those apply. Katrina's big lesson is that the crust of civilisation on which we tread is always wafer thin. One tremor, and you've fallen through, scratching and gouging for your life like a wild dog.

You think the looting, rape and armed terror that emerged within hours in New Orleans would never happen in nice, civilised Europe? Think again. It happened here, all over our continent only 60 years ago. Read the memoirs of Holocaust and gulag survivors, Norman Lewis's account of Naples in 1944, or the recently republished anonymous diary of a German woman in Berlin in 1945. It happened in Bosnia just 10 years ago. And that wasn't even the force major of a natural disaster. Europe's were man-made hurricanes.

(...) The word civilisation, in one of its earliest senses, referred to the process of human animals being civilised – by which we mean, I suppose, achieving a mutual recognition of human dignity, or at least accepting in principle the desirability of such a recognition. (...) Reading Jack London the other day, I came across an unusual word: decivilisation. The opposite process, that is, the one by which people cease to be civilised and become barbaric. Katrina tells us about the ever-present possibility of decivilisation.

There are intimations of this even in normal, everyday life. (Ash, 2005)

I will therefore argue that a concept of exile is possible which implies definite forms of *exclusion* other than from place – and that, as we shall see, insidious yet pervading forms of banishment and exclusion are to be found, as Garton Ash asks us not to forget, at the very heart of what we consider the civilised world.

My main point today has to do precisely with some of the shapes this exclusion and therefore exile may take. I have chosen two novels more than central to what we might consider today the contemporary European novel, by António Lobo Antunes and W. G. Sebald. And I will try to show that what they both address is the question of exile-within-community, an issue that has always supported the very notion of the

tragic, already in Greek tragedy: Sophocles' *Ajax*, or Euripides' *Medea*, if anything, are about how madness becomes the expression of an estrangement from community that ultimately does not need a physical expulsion to be a real one. Exclusion and exile are here lived from within, and it is to this tradition that, to my view, both Lobo Antunes and Sebald respond in our own times.

Why does Sebald's *Austerlitz* begin with an apparently odd visit of the narrator to Antwerp's Nocturama in the Zoo? Why is this felt as strangely vital to the novel itself? And how is this to be understood in connection with our topic today? In his visit, the narrator is confronted with strange animals looking, through darkness, at him. They seem to try to pierce the invisibility that surrounds them. It is for this reason that the intensity of the look of a racoon in Antwerp's Nocturama is felt to be akin to "the fixed, inquiring gaze found in certain painters and philosophers who seek to penetrate the darkness which surrounds purely by means of looking and thinking" (Sebald, 2001: 5). Austerlitz, the man met in the Central Station of Antwerp, is also viewed, according to this model, under the auspices of exile and of a dying community – just like the waiting room, the significantly called *Salle des Pas Perdus*, of the station is itself viewed as another form of the Nocturama in the Zoo. Railway stations, places of strange obsession for the protagonist, are felt to belong to the same model of the Nocturama: where strange animals try to seek out something in obscurity and darkness, just looking.

Places and names seem to resonate and indicate what is to be sought out: Austerlitz obviously has, in his own name, the inscription of a traumatic memory, to begin with, the battle that greatly decided the future of Europe in modern era – for Napoleon's victory in it also signals the establishment of an idea of Europe, which produces its own very strong peripheries, margins, and exclusions. And we should also note the irony of the fact that the narrator meets him in a railway station in Antwerp, while Austerlitz is the name of one of Paris' railway stations – an irony still more patent when we know that Austerlitz used to live for a while in Paris, where he used to visit regularly the railway stations: mention is made to *Gare de l'Est* and *Gare du Nord* – but not to *Gare d'Austerlitz*. And another fact should also be noted: Austerlitz is the railway station, in Paris, serving the southern part of France, Spain, and Portugal. It is this omission, in the beginning of the novel, which makes its full presence, at the end of it, still more acute: for it is through the *Gare d'Austelitz* that Austerlitz himself has to pass in order to finally begin the last moment of his retrieval of the vestiges of his

parents: that station, which had “always seemed to [him] the most mysterious of all the railway terminals of Paris” (*Idem*, 292). But Austerlitz is of course also the German name for the Czech town, in Moravia, of Slakov u Brna. And it is to a Czech doctor that the narrator goes to, in the circumstances surrounding the renewal of his acquaintance with Austerlitz, in 1996, twenty years after their first acquaintance. Perhaps in the very fact that we do not have the Czechian form of the toponym, but the German one, we will be able to find, put in a nutshell, the story of the Holocaust, and what ultimately was resolved in the Prague ghetto and in the concentration camps.

Why is that first meeting taking place in Belgium, moreover in Antwerp, moreover in the Central Station, moreover in the Salle des pas Perdus, under the auspices of King Leopold II and of the “mighty clock” (*Idem*, 8) that presides to that space? Because in a sense much of European history is indeed encapsulated in that space, a city built upon comings and goings, a station where no one seems to belong, a definite *non-place* as Marc Augé has termed them, however huge, and majestic, and beautiful. In that void, at the core of Europe, stands a man searching for his past, which is also the past of a lost Europe: as he recovers (or rebuilds) his memory, Austerlitz also strives to recover (and reconstruct) memory, as it was attacked by trauma and repetition in his own – as well as Europe’s – past. But also in Europe’s present, as the hospital of La Salpêtrière or the new Bibliothèque Nationale de Paris, at the end, make painfully clear: buildings that seem “fortress-like” (*Idem*, 272), or that stand out as “unwelcoming if not inimical to human beings” (*Idem*, 276), another “place of banishment” (*Idem*, 280).

Trauma takes two very different shapes in the beginning of this novel. On the one hand, the abrupt meetings and separations between Austerlitz and the narrator, which punctuate their comings and goings, as well as the unexpectedness of their encounters. On the other hand, trauma takes the shape of architecture and a definite cluster of anxieties related to it: the very first of a long list of such examples is the fortress of Breendonk, the concentration camp in Belgium, which the narrator finds “unable to connect [...] with anything shaped by human civilization” (*Idem*, 20).

But the entire first half of the novel consists of a long depiction of Austerlitz’s reflections on architecture and especially war architecture, making its absolute absurdity plain – because violence and aggression are always a step further than any possible defence against them. Even if this first part may seem only as introductory, or somehow disconnected to what Austerlitz’s personal quest for his own past and for

Europe's void centre, I would like to contend that this long reflection puts forward that which I have presented as my main argument. It is a moving and deep account of how humans envisage war as an essential part of their dwelling, and the way they have conceived their cities around the very possibility of destruction (Kracauer, 1969).

This is therefore a text about the precariousness of memory, and of how this precariousness carves out the place of man as a place of exile-within-community, about how memory is in fact but a shaky and short-lived escape from oblivion (*Idem*, 24).

The epitome of this man is, in the beginning of Sebald's novel, the protagonist of a fragmentary piece of story, Gastone Novelli, retold by Claude Simon and then taken over by the narrator – a man who, after his return from incarceration in Dachau, “found the sight of a German, or indeed any so-called civilized being, male or female, so intolerable that, hardly recovered, he embarked on the first ship he could find, to make his living prospecting for diamonds and gold in South America” (*Idem*, 26-7). And it is Novelli's experience that Austerlitz repeats, as he never answers the narrator's letter from Germany, once he returns to his native country. As the narrator puts it, “I now think because he did not like writing to Germany” (*Idem*, 34) – an interesting way to put it, as though one addressed a whole community and an entire country only by writing a letter...

The second meeting between Austerlitz and the narrator, as improbable and unexpected as the first, takes place in a café in Liège: they just get on with their previous conversation, so the narrator points out (*Idem*, 28), and again this conversation develops around the dwelling of men, this time the change that took place in the course of the 19th century and which led from “the vision of model towns for workers” to “the practice of accommodating them in barracks” (*Ibidem*). The third meeting takes place in Brussels, “again entirely by chance” (*Ibidem*), and once more the conversation is immediately occupied by comments upon “the largest accumulation of stone blocks anywhere in Europe” (*Idem*, 29), that is, the Palace of Justice in Brussels.

This obsession with architecture is indeed in itself quite revealing, if we think of the importance of topographical imagination for the theory of trauma as Freud developed it: it shows that what is at stake here is in fact an inquiry into the links between man as inhabitant and his or her own place. And that there are forms to inhabit that take the shape of being unable to do so. When this happens, this “own place” is, for Austerlitz but also for the narrator himself (a strangely quiet person about his own condition), for the most part not recognizable as one's

own: “This huge pile of over seven hundred thousand cubic meters contains corridors and stairways leading nowhere, and doorless rooms and halls where no one would ever set foot, empty spaces surrounded by walls and representing the innermost secret of all sanctioned authority”. (*Ibidem*)

This is why Austerlitz’s labyrinthical experience in the Palace of Justice is from my point of view a literal transposition, into architecture, of the discovery that the cruellest form of exile is that in which one doesn’t need to go away to experience it. But this is also the reason why the several meetings, by chance, between the two men take place precisely in Belgium, a sort of no-man’s-land for both of them – not precisely a place of exile, since they both return to London in the same ferry, but a place where the void of European history, that Austerlitz tries so frantically to recover through his own past and memory, is re-enacted over and over again.

Architecture, then, represents the outspoken metaphor of a trauma that repeats itself in the self-reproductive creation of buildings that cannot be used as homes:

He talked about the architectural style of the capitalist era, a subject which he said had fascinated him since his own student days, speaking in particular of the compulsive sense of order and the tendency towards monumentalism evident in law courts and penal institutions, railway stations and stock exchanges, opera houses and lunatic asylums, and the dwellings built to rectangular grid patterns for the labour force, [stressing what he sees as] the family likeness between all these buildings. (*Idem*, 33)

Austerlitz’s interest, now aptly understood as an obsession, about this is unclear to all concerned, especially to himself – but it is precisely the obscure nature of this obsession, as well as the repetitive pattern that it manifests, that makes us understand its connections with trauma, and that what Austerlitz is seeking, not finding, and re-living, is the traumatic nature of an exile from which he is unable to escape. Freud designated the traumatic situation as a task (*Aufgabe*), something which the subject is permanently confronting and never putting back, and this is precisely the most adequate description of Austerlitz’s situation. The rucksack, which Austerlitz describes “as the only truly reliable thing in his life” (*Idem*, 4), becomes the symbol of this nomadic nature of the protagonist, his never-ending search for something which may never be fully recovered, a new Wandering Jew haunted by trauma and the impossibility of memory.

All the places seem therefore to remain, as the narrator himself says, “alien and incomprehensible” (*Idem*, 36), and so it is hardly surprising if their meeting twenty years later, in 1996, takes on from exactly the same point where they had left their previous conversations: architecture, renovations, hotels, metaphorical temples (*Idem*, 41). The apparent illogical connection between these descriptions of buildings and Austerlitz’s own story only becomes understandable if, and only if, we realize that there are indissoluble ties between architecture, on the one hand, homelessness and extraterritoriality (Kracauer), on the other hand, and finally Austerlitz’s quest for his past, his recovery of memory and his re-enactment of his traumatic experiences. (*Idem*, 43-4)

So Austerlitz performs exactly the gesture described by Márcio Seligmann-Silva, as he points out that “[in the literature of testimony], the linear conception of time is substituted by a topographic conception: memory is conceived as a site of construction of a topography, and in that model several points in the mnemonic map intertwine, as in an archaeological field or in an hypertext” (Seligmann-Silva, 2005: 79, my translation). Architectural anxiety is therefore just another form of exile anxiety, the search for homes and places just another way of trying to cope with homelessness, and the quest for place still another name for the quest for traumatic experience in time. This is why Austerlitz and his mentor, Hilary, “took every opportunity of making excursions to the deserted and dilapidated country houses to be found all around Oxford, as elsewhere, in the postwar years.” (Sebal, 2001:74), houses “from which almost everything had been ripped out (*Idem*, 103), seized by “silent horror (...) at the prospect of [their] imminent and shameful end” (*Ibidem*). Empty ballrooms where badminton is played, great abandoned halls where sacks of potatoes lie on the floor, houses no longer lived in, or indeed liveable in – trauma is here perceived from the vantage point of the survivor, the once child survivor, who bears all the guilt of having survived and, in a way, of being responsible for his parents’ death. His traumatic experience consists of his impossibility of retelling the Holocaust itself – though having experienced it through his displacement and exile.

But all characters seem to at least partially pertain to this same universe, longing for home, and feeling as though it has always been snatched away from them, hence positing the condition of exile as a central feature of the human condition. They all look for their community, barely being able to identify it. One could even argue that this feeling pervades all characters in the novel, for instance Gerald

Fitzpatrick, the fag boy assigned to him at school, as well as the elusive narrator, or even his foster parents, Elias and Gwendolyn, who die from “the chill in their hearts”, especially when they do not know what has happened, and why: “Then she said, so quietly that you could hardly hear her: what was it that so darkened our world? And Elias replied: I don’t know, dear, I don’t know.” (*Idem*, 64) Only at the age of 13, after his foster mother’s death and his foster father’s internment in an asylum, does he know his real name: not Dafydd Elias but Jacques Austerlitz. A name that, although unrecognizable at first sight, gradually makes its way to Central Europe – Vienna, through Fred Astaire, Czechia, through Kafka, and Trieste, through a stranger practising euthanasia (*Idem*, 68).

Even the dead are seen as if they are in exile (*Idem*, 132), which of course also means that they may always find their way back... Only a white pigeon, Tilly, manages to return home – “on foot, walking up the gravel drive with a broken wing” (*Idem*, 77-8). The return, even of this pigeon, is therefore always a source of pain and suffering, an unnatural condition in which a bird is no longer able to fly, and has to walk. But in the natural world even butterflies lose their way (*Idem*, 93), and will therefore prepare to die. Obscurity is always connected to home, since it is homelessness that seems to prevail, in all accounts:

From where I stand now, of course, I can see that my name alone, and the fact that it was kept from me until my 15th year, ought to have put me on the track of my origins, but it has also become clear to me of late why an agency greater than or superior to my own capacity for thought [...] has always *preserved me from my own secret*, systematically preventing me from drawing the obvious conclusions and embarking on the inquiries they would have suggested to me. (*Idem*, 44, I underline).

Trauma, which comes under the form of one’s own obscurity towards one’s own secrets and past, is therefore strongly shaped by the concomitant absence of stories and inquiry on dwellings. These inquiries only subside when the search for one’s own story becomes the central task for Austerlitz, recovering from oblivion not only his personal traumatic story but also the traumatic story of his family and ultimately of Europe’s 20th century history. Exile for him is not only the moment when, as so many other children in Germany’s *Kindertransport*, he is dispossessed of his place and sent out to Wales, bearing the traces of his native country only in his name. No, exile for him is the utter impossibility of belonging *either* to Czechia *or* to Wales, or to any other place as well, for that matter – an estrangement

from community that is obviously linked to the traumatic story he has shared with so many others. Exile is, and always will be, the “unhappy house” of his childhood, in Wales, the house “much too large for two people and an only child” (*Ibidem*), where several rooms were always locked up and some of the open rooms always had curtains drawn during the day: a house that could never be a home, where he was dispossessed of his own name, as well as his own clothes, only to be dressed in English fashion; a house where cold and silence reign. And, after that house, the private school, where “all kinds of forms of major tyranny and minor despotism” (*Idem*, 59) take place. All this is metaphorically taken over by the preacher’s unsurpassed sermon, one day, “on the wrath of the Lord, on the war and devastation of the dwellings of men” (*Idem*, 50), or by the image of homes and villages destroyed by bombs but also submerged by the waters of dams. Ruins Elias (the preacher)’s birthplace, sunk beneath the waters, also tells us about the precariousness of all dwellings and all communities: Elias is as much an exile as the boy he takes in during the war.

This is why the hidden stories about himself, in the Bible, crystallize in the figure of Moses, the abandoned and found child, the exile, the survivor transporting all his survival’s guilt. And this also explains why Austerlitz’s “proper place” is no real place at all but only an illustration of a camp in the Exodus: he knows he can only belong there. (*Idem*, 55).

But there is a further aspect to the way spatialization and architecture become more than a metaphor for trauma and traumatic memory, because the way the houses are inhabited by memories and their objects also embodies their appropriation by the dwellers. This is why Andromeda Lodge, Gerald’s home, is the closest thing to home to Austerlitz: because of its numerous memories and inscriptions of voyages, distant shores, and strange collections: it is there that he has a room, “his” room (*Idem*, 94). Austerlitz’s house (because he never refers to it as home) in London, on the contrary, is spacious and “contains hardly any furniture” (*Idem*, 119), just the collection of several dozen photos, “most of them dating quite a long way back and rather worn at the edges” (*Idem*, 118). It is this absence of memory that accounts for the torpor and disintegration of personality that Austerlitz feels before understanding that he has to confront his own past, and make amends with it, in order to be able to live in the present. The panic (*Idem*, 123) that takes hold of him with anything connected to writing and even reading, that is, dealing with the written word, only becomes comprehensible when we realize that it is through

the written word that memories and autobiographies are usually dealt with. Austerlitz's panic therefore involves his past and its negotiation with both his present and his future: it's no use, then, to bury everything he has written before on a compost heap, as he does. Because when the past itself is not made present, its burial only makes its ghostly and traumatic presence even stronger:

I came to realise how isolated I was and always have been, among the Welsh as much as among the English and French. It never occurred to me to wonder about my true origins [...], nor did I feel that I belonged to a certain social class, professional group, or religious confession. I was ill at ease among artists and intellectuals as in bourgeois life, and it was a very long time since I had felt able to make personal friendships. (*Idem*, 115)

And memory only comes to be rescued once something in a building triggers the past and makes it come to the forefront. Architecture is the proper place for memory: Austerlitz's entrance in the interior part of Liverpool Street station, and the disused Ladies' Waiting Room, becomes a ghostly access to an architectural space both real and unreal, both material and visionary: "I remember, said Austerlitz, that in the middle of this vision of imprisonment and liberation I could not stop wondering whether it was a ruin or a building in the process of construction that I had entered" (*Idem*, 135-6). It is in this space that suddenly his own suppressed images of arrival to London, during the war, come rushing forward: "(...) for the first time in as far back as I can remember I recollected myself as a small child, at the moment when I realized that it must have been to this same waiting room I had come on my arrival in England over half a century ago" (*Idem*, 137).

It is no surprise, therefore, that this obsession with space and buildings continues all through his quest: the first thing that occupies Austerlitz in his narrative of the journey to Prague is the description of the Karmelinska and the state archives, with its clear allusions to the prison architecture and what is very obviously akin to Jeremy Bentham's *panopticon*. But his coming back to Prague only confirms that he doesn't belong there anymore (*Idem*, 148). This exile is therefore something utterly unredeemable, since the return to his origins provides no consolation whatsoever, no sense of belonging somewhere. On the contrary, exile is Austerlitz's condition in life, and is strictly connected to his traumatic story and the traces left all over by the violence of European history. The recovery of his memory is thus also played by space: architecture, sculpture, decoration – for instance

Vera's house, which was maintained intact to the very couch, at the feet of her bed, where he used to sleep; or the Estate Theater, and his experience of estrangement (and therefore exile) from Ágata, his mother. Even one of the two photos from the past that Vera hands out to him is of a stage of a provincial theatre, in which his mother had sometimes performed – the other being Austerlitz's own photo as a child, before being sent to England. So in a very strong sense Austerlitz's experience is also his parents' experience, as Jews, in Nazi Germany: his father, watching Hitler being acclaimed, "in the middle of [the] crowd, which had merged into a single living organism racked by strange, convulsive contradictions, (...) had felt like a foreign body about to be crushed and then excreted" (*Idem*, 168). It is therefore this second-hand traumatic experience that Austerlitz replays in his own life and in his own exile, re-enacting the banishment within one's community that was the lot of his parents – his mother forbidden to take a walk, to go on stage, to go to cinema, to shop at leisure, to take a taxi (*Idem*, 172).

We are therefore facing a similar experience to the one described by Giorgio Agamben with the concept of *home sacer*, he may be killed by any member of his community without penalty, and who is therefore co-extensive to the state of exception. His banishment from his community *makes* him a *homo sacer*, a condition from which there is no possibility of returning. And, after all, architecture becomes one of the highest manifestations of time lost and time *not* regained, when we realize that, as Austerlitz tells the narrator, we seem not to "understand the laws governing the return of the past" (*Idem*, 185), which makes him "feel more and more as if time did not exist at all, only various spaces interlocking to the rules of a higher form of stereometry (...)" (*Ibidem*).

The epitome of this feeling is, to my view, his visit to Terezín, a deserted place where he meets no one, a ghost-town where only architecture, as well as the memories of the dead, linger – the Terezín fortress that, close to the end of the novel, responds to the Belgian one, Breendonk, that so occupied Austerlitz in the beginning of it. His research on the "setting, development, and internal organization of Theresienstadt ghetto, that "extra-territorial place" (*Idem*, 236), where exile *is* the form taken by community, stands out as perhaps the archetype of Austerlitz's condition and his paradigmatic kind of exile. Even the re-enactment of his childhood's pilgrimage in the train that took him from Prague ultimately to Wales is conducted under the sign of architecture, especially the railway station in Pilsen and the capital

of a cast-iron column in it, sensed to “approach the nature of a living being” (*Idem*, 221) and therefore to be “a witness to what [he] could no longer recollect for [himself].” (*Ibidem*) Witnessing the traumatic experience is then an integral part of confronting the past and of being able to understand that exiles within one’s own community are the most barbaric of all. Austerlitz’s utter estrangement from Germany and everything related to it, his avoidance of getting acquainted with it, even if only just knowing about it and acknowledging its existence, is all related to the nature of trauma itself, as a suppressed memory that comes back, with a revenge, to haunt that who has been condemned to exile by that very traumatic experience. And he is perfectly aware that the kind of exile he is talking about is impossible to overcome, even when, as in his case, memory is apparently recovered: upon his return from Prague, he feels that “reason was powerless against the sense of rejection and annihilation which [he] had always suppressed” (*Idem*, 228) – his trip only makes him more aware of the fact that there are places in the past from which one has been exiled for ever. As he says, “I was from nowhere, so to speak” (*Idem*, 262) – and to be from nowhere is perhaps the utmost sense of exile, from which one cannot escape.

I would like to explore the implications of *obscurity* that this sense of exile entails, by pointing out that, in my view, exile-within-community is a definite form of *Unheimlich*, which renders obscure the very place where everything was supposed to be right. Both Sebald and Lobo Antunes illuminate the deep split between *knowledge* and *comprehension* that Saul Friedländer articulated in relation to the Shoah. It is this split that accounts for the fact that a special kind of obscurity, not to say darkness, is what is being perused in Sebald’s novel, as we have seen with the image of the racoon in the Nocturama in the Zoo: to know something does not advance its comprehension – quite the contrary. And so knowledge is in fact a condition not for the enlightenment of rationality but for the obscurity of its absence. Whereas, as we have seen, this question is in Sebald what literally occupies the subject and his wanderings and quest, in Lobo Antunes an analogous type of preoccupation is what stems from the central question which, in *Fado Alexandrino*, may be phrased as follows: how may the survivor precisely survive? After having understood that exile is forever, how can the person exiled build a home, as if such a home was indeed still possible?

Márcio Seligmann-Silva (2003), as well as Giorgio Agamben (2002) in his *Remnants of Aushwitz*, recall the two Latin words for witness: in

testis, we find a third party, who is called to testify; and in *superstes* (*martyros* in Greek) that who lived through catastrophe, the survivor. Although the two concepts also have some different implications, they do coincide in several aspects that are crucial both to Sebald and Lobo Antunes: the one who has survived, as *superstes*, is called by literature to serve as *testis*, and therefore to be a witness to the reality of the event as well as to the impossibility of its thorough representation and therefore its comprehension. It is the traumatic perception of reality that connects Lobo Antunes and Sebald, as we shall see, in a same awareness of the fact that, although exile is not redeemable, one cannot evade the search for its redemption. This is undertaken by both authors, although, to my view, under quite different guises. Whereas in Sebald we find the undertone of *sobriety* that Primo Levi (1981) considered the proper of the language of the witness and of testimony, as different from that of the victim, or of that of the avenger; Lobo Antunes might perhaps be put in relation to that subtle but also strong transformation of the sublime into the abjection that Kristeva (1982)¹, among others, theorized for modern art. And they both may be understood through that sense of the *fragmented historiography* that Walter Benjamin considered the only one possible as resulting from the dialectics between movement and stillness in history. Lobo Antunes as well as Sebald proceed, therefore, in the manner of the *digger*, Benjamin's image for the one who looks for his own past, trying to recover an image of it through the architectural fragments that have survived as ruins.

Agamben also stresses the fact that “many testimonies – both of executioners and victims – come from ordinary people, the ‘obscure’ people who clearly comprised the great majority of camp inhabitants.” (Agamben, 2002: 13) It is precisely this “obscure people” that must be put in connection with, on the one hand, that “banality of evil” that Hannah Arendt postulated in the Holocaust and, on the other hand, the notion of “infamous men” (“hommes infâmes”) that Foucault (1979) developed in a luminous essay, precisely devoted to the exhumation of the archives of imprisonment of L'Hôpital Général and of the Bastille, at the beginning of the 18th century. For it is precisely these “obscure people” and these “infamous men” that occupy the forefront of Lobo Antunes' novel, in a kind of procession that tries to make it clear that no one can escape history and the traumas it brings about. If his

¹ See also the interesting analysis offered by Seligmann-Silva (2005: 31-44).

novel is about colonial war and postcolonial turmoil in Portugal, this means that no one can ever be immune to what has been lived and experienced as a catastrophe. As Seligmann-Silva points out, “to be in the time of «post-catastrophe» means to inhabit those catastrophes” (Seligmann, 2005: 63): we might therefore say that all characters in Lobo Antunes live according to Agamben’s description of the “extreme situation” or “limit situation” as analogous to the “state of exception” (Agamben, 2002: 48), thus understanding that what is dealt with in *Fado Alexandrino* is precisely the way this state of exception affects ordinary people and expands the effects of the banality of evil to their ever-so ordinary lives. They also share that condition that Todd Samuel Presner (2004) coined, in regard to Sebald, as the awareness of “extreme history”, that I would like to put in relation to the understanding of how ruptures and discontinuities are, at certain moments in history, powerful tools of evolution and regression.

The extremely restrained narrative of Sebald’s novel, mainly consisting of the encounters between Austerlitz and the narrator (the *mediator* of his story – and we should remember that a structure of mediation is indeed central to any narrative of testimony), is replaced in Lobo Antunes by a situation that, at first sight, seems to be at the extreme opposite. What in Sebald appears to be concentration and silence, takes the form of waste deployment and talkative dialogues or monologues, in Lobo Antunes: as in a procession, as I said before. There is nevertheless the need to understand that the mediator is also present in this story: all the main characters that talk throughout the novel (and there are many of them who take over the story and tell bits and fragments of it during the novel) address one and the same person, a captain who barely intervenes or speaks, but who surely represents the vanishing point towards which the several pasts and the different nows direct themselves.

The mediator, then, is in both novels a common strategy to guarantee language, to guarantee that the twofold traumatic historical experiences in *Fado Alexandrino* (the war in Mozambique and the fascist regime in Portugal) may in fact achieve representation and be retold, however fragmentarily and precariously. This strive towards language takes a very sober tone in Sebald, because all the other characters are just characters in his own story, as told by him to the narrator – his foster parents, Gerald Fitzpatrick, Marie de Verneuil, Vera. On the other hand, in Lobo Antunes, a multitude seems to march past the captain, and one gets the sense not of a world where no one seems to live anymore, but of an overpopulated world, where all seem

to overlap and coincide, but also where, for precisely the same reason, all are unable to find their own place.

I would also like to underline the fact that the “fil rouge” that connects the different stories and the different characters between themselves, in *Fado Alexandrino*, is that they all were part of the same battalion in Mozambique, during the colonial war. So, even if the events told take place mainly in Portugal, before, during, and after the 1974 Revolution, the decisive event that shapes and moulds everybody in the novel and the way they interact is indeed the experience of war. This experience leaves no one untouched: each seems to be soiled by war, in such a way as to make us understand that after having returned they have done so to a real place of exile. War in Africa was for all of them an experience of de-territorialization and of destruction (Kracauer, 1969), so intense and disrupting as to render impossible a further location for home. Everywhere is *Unheimlich*. And when it is home that becomes *unheimlich*, then one does not have to go away to experience exile – but one is also no longer able to return from it, whether real or imaginary.

Lobo Antunes, then, addresses this experience of exile-within-community by multiplying the viewpoints and the stories that are told, although they all share, as I have said, the experience of colonial war as a major turnaround. In Sebald, everything seemed to concentrate around a name and its equivocations – Austerlitz, the title. In Lobo Antunes, everything overflows and all the universe seems to be contaminated by the traumatic experience. On the one hand, contamination proceeds through the direct knowledge of those who were part of that battalion, and therefore of war, and who, ten years after, meet for drinks, memories and an ultimate tragedy, in an evening in 1982. But contamination also takes place through an indirect form of participation, because no one else seems to be immune to the aftermaths of colonial war, and those who stayed behind seem to be as much affected by it as those who had to experience it.

The memories shared by a group of military men represent therefore the common strata of trauma, and explain the terror lived in Mozambique as well as the de-territorialization felt by them in Portugal, which was supposed to be their own land – not, as it is, the place of their common exile. This is why the romantic relationships that evolve thereafter also share the deceptive character that traumatic experience incarnates: each one of those men discovers he is not immune to the traces that trauma has left in his body and soul, and an unresolved past haunts every one of them, like a ghost that they have

to integrate in their love affairs. Such triangle is utterly unbalanced, for we all know that ghosts weigh much more than mere men and women – and that they always tend to win.

The structure of the novel itself is, at the same time, diverging and converging: three different parts present, as their titles, respectively “I. Before the Revolution”, “II. The Revolution”, and “III. After the Revolution”, and they obviously spread the action within a time-span of several years, roughly between 1972 and 1982. But these three parts also share something which seems to make them collapse into each other, for each one of them tends to privilege a specific moment of the meeting taking place between the militaries: the dinner at the restaurant; drinks at the nightclub, Boîte Madrid; and the house of one of them, at dawn.

That one evening, which reunites these men and all their stories, and which is located, as I have said, in three main settings (the restaurant, the nightclub to which they go afterwards, and the house of one of them, at dawn), this one evening becomes a kind of temporal unit, as indeed in a Greek tragedy. It is around it that all the different time settings will concentrate, implying various narrators and life stories. It is into this less than 24-hour unit that the world will seem to collapse, leaving no one unchanged – the man who dies, at the end, all the other who drink too much and express their anguish and their incapacity to mourn, as well as all those who have come across their paths and were for ever touched and changed.

The group of military men, supposedly sitting next to one another at the table of a restaurant, who will constitute the focal point of the novel, are the commander (a lieutenant colonel), a lieutenant (the communications officer), a second lieutenant, and a soldier. It is around these four men that everything evolves, and they express to a fifth (and mainly narratively absent) character, the captain, the way their stories interfere and how they share a common sense of definite exile, and therefore of impossibility of coming back. This mediator, a central character within the structure of all testimony, represents within the novel the very possibility *and* impossibility of witnessing, as well as the limits to which language is drawn when trying to testify to catastrophe: the *excess* of catastrophe cannot but correspond to a *lack* of language, that several poetic and rhetoric devices recognize under different guises, such as the ineffable or even the sublime².

² Cf. Buescu, Helena Carvalhão/Gonçalo Cordeiro (2005).

The traumatic nature of the experience of war transmits itself, in *Fado Alexandrino*, to all the details of life after that, even in such grotesque even if moving moments as when the battalion enters the bar: not only does the lieutenant colonel feel compelled to exhibit his military papers to the policeman at the door, but his words entering the bar are “Em frente, batalhão”, that is, a command of attack whose semantic displacement within that context accounts for the compulsory repetition of the traumatic experience, underlined by Freud, as well as for the ultimately pathetic experience of de-territorialization and exile they all share:

(...) I parked the car between a small truck that smelled of chickens and an empty taxi, in front of a tiled building where old women in crutches received bank-clerk boarders and letters from nephews in Venezuela covered with stamps and postmarks, the sky, the colour of the insider of a shoebox, pressed down on the roofs, the windows stared at me with the disquieting attention of torn-out eyes (...). An out-of-tune bolero was seeping out of the fissures of the cabaret like smoke from a pot. The lieutenant colonel flashed his ID to the policeman who came to attention with a limp salute, and the doorman, surprised, discreetly buried the ticket book in his pocket: Most likely, I thought, he thinks we're from the vice squad, most likely he thinks we're wasting our time inspecting this dump. At ease, the lieutenant colonel told the sleepy and, for us, martial guard, Battalion forward. We marched along bumping into each other, still dirty from the sawdust and peels on the restaurant floor, the bolero grew louder and there was an orchestra in back. (...) The gray-haired gentlemen sidled over, displaying the professional smile of a benevolent diplomat, the lieutenant colonel leaned forward in an attack position, and we immediately formed around him as if for the assault on a native village. The enemy, scared to death, backed off smiling (...), This way Colonel, please, the waiter asked pointing to a circle of infinitely distant chairs, the lieutenant colonel, staggering like a walking doll, turned his head over his shoulder and ordered us Follow the native guide, a twisted beer-bottle cap was still stuck to his dusty elbow, the manager and the waiter advanced backward, signalling like the attendants who direct maneuvers in garages, the communications officer was stepping on my feet, the soldier was pushing me from behind with his invisible weapon, the second lieutenant, on his knees, was protecting us from a distance behind a curtain, making the sound Pum pum pum pum pum pum pum pum with his mouth, we reached the table after a stormy trip, which the danger of antipersonnel mines hidden under the floor prolonged considerably, the lieutenant colonel clicked his heels at the gray-haired gentleman and declared modestly Mission accomplished, General sir (...)" (Lobo Antunes, 1990:134-5)

This overlapping between the two realities is especially relevant in chapter 5 of the third part of the novel, when drunkenness prevails, and it proves that trauma entails the endless compulsion to repeat that which was at the origin of the trauma itself. But we may yet find another striking example of this same contamination, which nothing will be able to prevent, in chapter 2 of Part 1, where the death from cancer of the lieutenant colonel's wife is felt and sensed, by him, to be strangely connected to all the deaths for which he was ultimately responsible, during his years in Africa. The survivor's guilt, especially when it expresses, as in this case, a more than ambiguous status of that individual who was also partly responsible for murders and atrocities, is brought *into* Portugal, is brought *within* home, transforming it into the experience of the uncanny and exile. It doesn't matter, ultimately, that his wife dies from cancer, upon his return. What does matter is that his feelings testify to a guilt that will haunt him, as well as his comrades, forever.

The compulsory repetition that manifests the traumatic event and its inscription in the subject's life still takes another important shape in *Fado Alexandrino*, one that was already announced in previous novels and will thereafter become a major stylistic device in Lobo Antunes. I am referring to the rhythmic conception of the prose pattern developed by his writing, through the importance of dialogue and, especially, the repetitive refrains that all characters use when they talk, either to themselves or to others. The repetitions of these obsessive ideas and expressions, as well as the compulsory discursive overflow of one and the same sentence that measures the discourse of a character, do form a very specific pattern of monologue and dialogue in Lobo Antunes' novels. The present one stands out as perhaps the turning point in this process, by recognizing how the traumatic echoes that every utterance bears repeat themselves endlessly, independent from any situation or circumstance.

In this context, it is not surprising to notice that to the *erasure* of memory in Sebald corresponds, in Lobo Antunes, an *excess* of memory, and the impossibility of distinguishing past and present, trauma and "normality", war and peace, Africa and Lisbon. This is how the soldier represents Lisbon, upon his return from Africa:

The bus rolls on again, slowly and with difficulty, more façades, more buildings, more trees, once open spaces now covered with a pimpling of shacks, sidewalks deluged with garbage, little kids, and dogs. The way dogs and small boys look alike in this country, he thinks, is the

way they look alike in Africa: the same begging expression, the same dull hair, the same slack-lily limbs. (*Idem*: 8)

“So what was it like there in Africa?” the old woman asked, picking up the plates and taking them away to the kitchen in a pile. (...) [T]he soldier cast his humble eyes around, stopped on the ocular globe of the dusty light, hanging from a ceiling by a twisted cord without the trace of a shade protecting it. From the other apartments, muffled distant voices came through the walls, the helicopter carried the unrecognizable body off to Mueda, wrapped in a shredded blanket like a useless bundle. The girl, her knife motionless, was still waiting. He drew out his throat, like a kind of sob, the most neutral voice he could muster: “Pretty much like here, m’a’am”, he said. (*Idem*, 15)

Others recognize the invasion of the *Unheimlich*, an absolute *Unheimlich*, in their own present, and understand that the haunting of the past will never go away, will never be done with them:

(...) the thought came to me What now? Did you ever think What now?, Captain, when you got home? Did you ever think how the hell am I going to forget all that? Were you ever bothered, all alone, in Lisbon, by that empty space of the days to come, the hours that needed to be furnished in some way, did you ever think how hard it is to take off a uniform and be a civilian, that all I know how to do is pick up a piece and go hunt niggers in the woods? (*Idem*, 9)

This is precisely the reason why memory and discourse hesitate between denial (or better, in Freud’s terms, denegation, which is but a devious way that discourse and consciousness devise to assert the power of trauma itself) and a kind of schizophrenic possession, in which Lisbon seems to be lacking Africa, and therefore home manifests its exile-qualities:

I thought there wasn’t any war there wasn’t any war there wasn’t any war there wasn’t any war, and I slowly began to forget. When they brought me coffee at eleven o’clock in the morning, I’d never left Lisbon, and Africa was the names of the rivers we had to draw in school and you forgot right away. (*Idem*, 12)

I looked at the tables, the shelves, the ashtrays, and I asked myself Where the hell are the trees, because I didn’t see the trees, understand, the barbed wire, the shelters, the jungle, I put down my briefcase, lay down on the couch with the newspaper, my wife appeared, smiling, and I leaned forward in the hope that a familiar camouflaged shape would arise out of her shadow. (*Idem*, 13)

The changes in life, the changes in these lives are therefore of a totally distinct nature from those coming from mere evolution, or just

growing old. It is a fundamental un-recognition of the self and of the world, an awareness that, no matter where one goes, one has lost one's place: exile is not somewhere where you go to, but someone you have become:

“What impresses me most, Captain”, the second lieutenant said, pushing his hair back, “is the fact that everything in my life has changed without my being aware of it, it's not at all like it was before, the people, the places, my own age, exactly what I needed never to change. As if north was south now and I was drifting without a compass, looking for something to guide me. This sure feeling, you understand, that it's too late and I've lost my way home, or, if I find it, I'm touching a wall, a corner, a blind alley with my feelers”. (*Idem*, 90)

From this point of view, the crime that takes place at the end of the night, and that once again connects this fable with Greek tragedy – the (in)voluntary assassination of one of the military men by another one, with the tacit and then explicit acceptance of all the other elements – marks the highpoint of the awareness of the state of exception that Agamben has theorized: where laws, rules, and rights are suspended, and terrorism and war in Africa seem to totally invade Lisbon and the present, never to leave them. The colonial war fought in Mozambique is brought straight into Portugal, and the insidious connections between them show that sovereignty, as well as exile-within-community, are directly dependent on precisely that state of exception, and the trauma derived from it. This is also recognized by Maria Alzira Seixo (2002), when she points out that the once colonizer is also deeply affected by post-colonialism, possibly to the point where none of the territories or times that he has lived in make any sense any more. It is this situation that is recognised by Bill Ashcroft in what he terms *post-colonial transformation*, and which he puts in direct connection to the sense of place that comes from the possibility, or impossibility, to further inhabit such a place: “Above all place is a *result* of habitation, a consequence of the ways in which people inhabit space, particularly that conception of space as universal and uncontestable that is constructed for them by imperial discourse” (Ashcroft, 2001: 156).

In both novels the awareness of an exile derived from trauma supposes therefore the previous understanding of the state of exception that both Walter Benjamin (*Origin of the German Baroque Drama*) and Giorgio Agamben (*Homo Sacer*) considered as a decisive event for the conception of sovereignty and power. Exile-within-community corresponds to a suspension of those links that a subject forms with them,

as he realizes that he has been suspended of all rights and lives thereafter in a state of exception from which there is no escape. Exile-within-community is also a figuration of such a state of exception. Austerlitz is one of the *homines sacri* that Agamben talked about. But so are those everyday men that the experience of war has changed, making them face their own “banality of evil”, as Hannah Arendt coined it. One thing is for sure: the experience of evil leaves no one untouched, and is directly linked to the strangest kind of all exiles-where, to misquote T. S. Eliot, “exile, not home, is where one starts from”. Seligmann-Silva reminds us that “as much as we should «remember to forget», we should *also not forget to remember*” (Seligmann-Silva, 2003: 62). It is this *double bind* between memory and forgetfulness that both Lobo Antunes and Sebald re-enact in their moving novels: for both, literature cannot fail *to not forget to remember*.

Works cited

- AGAMBEN, Giorgio (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford UP.
- AGAMBEN, Giorgio (2002), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York, Zone Books.
- ASH, Timothy Garton (2005), “It Always Lies Below”, *The Guardian*, 8 September.
- ASHCROFT, Bill (2001), *Post-Colonial Transformation*, London and New York, Routledge, p. 156.
- BOYM, Svetlana (2001), *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books.
- CARVALHÃO BUESCU, Helena Carvalhão / Gonçalo Cordeiro (2005) (eds.), *O Grande Terramoto de Lisboa. Ficar Diferente*, Lisboa, Gradiva.
- FOUCAULT, Michel (1976-1979) “La vie des hommes infâmes”, *Dits et Écrits. 1954-1988*, vol. III, 1976-1979 [ed. by Daniel Defert, François Ewald and Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, pp. 237-53].
- FRIEDLÄNDER, Saul (ed.) (1992), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard UP.
- KRACAUER, Sigfried (1969), *History: The Last Things Before the Last*, Oxford UP.
- KRISTEVA, Júlia (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Columbia UP.
- LEVI, Primo (1981), *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi.
- LOBO ANTUNES, António (1990), *Fado Alexandrino*, translated from the Portuguese by Gregory Rabassa, New York, Grove pr.

- PRESNER, Todd Samuel (2004), “‘What a Synoptic and artificial view reveals’: extreme history and the modernism of W. G. Sebald’s realism”, in *Criticism*, 46(3), pp. 341-60.
- SAID, Edward (2001), *Reflections on Exile and Other Literary and cultural Essays*, London, Granta Books.
- SEBALD, W. G. (2001), *Austerlitz*, New York, The Modern Library.
- SEIXO, Maria Alzira (2002), *Os Romances de Lobo Antunes*, Lisboa, Dom Quixote, p. 129.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2005), *O Local da Diferença. Ensaio sobre Memória, Arte, Literatura e Tradução*, São Paulo, Editora 34.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2003), “O testemunho: entre a ficção e o «real»”, in *História, Memória, Literatura. O testemunho na Era das Catástrofes*, São Paulo, Editora Unicamp.

Traductions *impossibles* et appropriation culturelle

MARIA EDUARDA KEATING
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade do Minho

Mon intervention à ce colloque consacré aux « pouvoirs des récits et aux récits des pouvoirs » se place dans l'optique des Etudes de Traduction et du comparatisme, à propos de textes poétiques et romanesques qui, pour des raisons différentes, sont en général considérés au départ comme « intraduisibles ». Ce travail part d'une constatation : très souvent, en littérature, plus un texte est « intraduisible » plus il intéresse les traducteurs, mobilisant des traits très spécifiques, très particuliers des cultures de réception, et fonctionnant comme déclencheur d'« histoires » dans ces cultures de réception.

À travers la traduction, les textes voyagent entre les cultures, et à l'égard des contes traditionnels, ils sont transformés par le voyage, subissent des mutations leur permettant de survivre dans un contexte culturel différent de leur origine. Ce « voyage » des textes entre les différentes langues et cultures met en évidence le pouvoir et l'art du traducteur : plus un texte apparaît comme *intraduisible* plus il ouvre la voie à la multiplication d'explications, interprétations et commentaires des traducteurs et des éditeurs, qui sont extérieurs aux traductions proprement dites et constituent des sortes de *récits* parallèles concernant les cultures et les textes « étrangers ».

Comme le rappelle Paul Bensimon (1998), « la traduction est un des moyens essentiels de la communication interculturelle, et l'un des modes majeurs du croisement des cultures ». Et il ajoute aussitôt : « Le fait culturel, dans son essence, résiste fortement à l'opération de traduction ». Une des raisons de cette résistance est liée à ce qu'Antoine Berman appelait « la structure ethnocentrique de toute

culture », un des principaux obstacles à la traduction selon cet auteur :

« La visée même de la traduction – ouvrir au niveau de l’écrit un certain rapport à l’Autre, féconder le Propre par la médiation de l’Etranger – heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout et non mélangé » (Berman, 1984).

Je m’occuperai de deux ensembles de textes, de caractéristiques et d’époques très différentes : des traductions occidentales de la poésie classique japonaise du XVIIe siècle d’une part – en l’occurrence le *haiku* ; d’autre part des traductions de romans français contemporains, fondés en grande partie sur l’expérimentation littéraire à partir de présupposés formels très contraignants (de type mathématique, linguistique ou rhétorique) comme il arrive avec les romans issus du groupe Oulipo (Ouvroir de Littérature Potentielle). Les raisons « d’intraductibilité » de ces deux ensembles de textes sont, au départ, très différentes, bien évidemment – la difficulté de traduction du *haiku* est d’ordre culturel avant tout, celle des textes oulipiens d’ordre plutôt linguistique et textuel. Cependant, il me semble que tous les deux mobilisent, des problèmes liés essentiellement au caractère de communication interculturelle de toute traduction.

Les textes que je me propose d’aborder ici me semblent se confronter justement à la question énoncée par Berman. Même si en apparence leur difficulté paraît venir d’autres aspects, ils seraient, les uns et les autres, « impossibles » à traduire : les uns – les poèmes japonais – parce qu’ils sont issus d’une vision du monde étrangère à l’expérience occidentale et qui est profondément ancrée dans l’organisation et l’utilisation de la langue japonaise; les autres – les textes oulipiens – parce que leur « sens » – les « histoires », les « signifiés » – résulte directement des manipulations en apparence plus ou moins mécaniques d’une langue donnée, le français en l’occurrence, à partir de « carcans » formels – ce qu’on appelle les « contraintes » – ce qui les attache indissociablement au fonctionnement spécifique de cette langue (du point de vue sémantique, syntaxique, phonétique et même référentiel) constituant par conséquent un obstacle de poids au passage interlinguistique. Quoi qu’il en soit, tous ces textes sont abondamment traduits dans un très grand nombre de langues, reniant par la pratique le présupposé d’intraductibilité et affirmant le pouvoir de la traduction et des traducteurs.

Traduire le *haiku*

Je commence donc par le *haiku*, la forme poétique japonaise la plus répandue en occident, surtout à partir de la fin de la deuxième guerre mondiale. Le *haiku* est comme on sait un poème très court en trois « parties » – trois vers en occident – et dix-sept syllabes, selon un schéma 5/7/5, qui s'épanouit au Japon à partir du XVII^e siècle. Manifestation du bouddhisme zen, il apparaît aux yeux d'un occidental commun comme quelque chose à la fois « inconcevable » et extrêmement simple (et facile à traduire). L'« inconcevable » vient avant tout du fait qu'il ne se passe rien dans un *haiku*. On a beau y chercher un message, *du sens*, on n'y trouvera que des « instants », anodins, fugitifs et fragmentés, en général d'observation de la nature, sans contexte, ni suite, ni pourquoi.

Cependant, depuis les années 50, le *haiku* a connu un énorme succès en occident qui n'est pas près de s'estomper¹. Poème très bref, sans rime, il ne semble pas poser de problèmes très particuliers à la traduction du point de vue linguistique. Cependant, les occidentaux qui se sont penchés sur l'étude de cette forme poétique sont en général d'accord pour le considérer comme « intraduisible au départ ».

Roger Munier (1978) par exemple, auteur d'une anthologie de *haiku* célèbre, explique dans sa préface que « le haiku est plus qu'un poème. Comme les autres arts du Japon (le Nô, le tir à l'arc, la calligraphie, l'arrangement de fleurs... le *haiku* est imprégné de bouddhisme zen – sa pratique, sa lecture, est en elle-même un exercice spirituel. Les mots du poème sont là tout d'abord pour produire le suspens de l'esprit qui caractérise le *satori*, l'illumination ».

Le poète Yves Bonnefoy, de son côté, dans une conférence proferée au Japon (2000), soutenait que la poésie japonaise constituait une « référence nécessaire et fondamentale qui ne peut que rester au centre de la pensée poétique occidentale », dans la mesure où elle remet radicalement en question la manière de percevoir le monde et la poésie qu'ont les occidentaux. Considérant que l'art du *haiku* est l'art de « faire retentir dans les consonances et dissonances de quelques mots l'entière réalité », Yves Bonnefoy analysait la fascination des européens pour la poésie japonaise, tout en énonçant les principaux

¹ Il suffit de regarder les milliers de pages internet consacrées au haiku, présentant des traductions et retraductions de poèmes de Bashô, Buson, Issa, etc., dans n'importe quelle langue.

aspects qui marquent la profonde **différence** culturelle qui en empêcherait la traduction :

- d'abord la forme brève, empêchant tout développement réflexif, au contraire de ce qui se passe dans la poésie occidentale ;
- l'absence du « moi », du sujet poétique, qui est au centre de la poésie occidentale ;
- la manière radicalement différente de produire le sens qu'à la langue japonaise (à partir de notions, d'informations particulières), par opposition aux phrases analytiques et aux enchaînements syntaxiques des langues indo-européennes ;
- les idéogrammes : s'agissant d'un poème très court, le *haiku* se donne tout d'abord comme « image », permettant une perception d'ensemble et immédiate du poème – donc instantanée comme le poème – qui n'existe pas dans la successivité obligée de l'écriture occidentale ;
- la totale absence de « récit » : dans le *haiku*, le poème coïncide avec l'instant, au contraire de toute la poésie occidentale, qui implique presque toujours des transformations, des développements.

Roland Barthes, quant à lui, avec *L'Empire des signes* (1970) consacre tout un livre à « expérimenter » l'impossibilité occidentale à comprendre la culture japonaise :

« descendre dans l'intraduisible, en éprouver la secousse sans jamais l'amortir, jusqu'à ce qu'en nous tout l'Occident s'ébranle et que vacillent les droits de la langue paternelle, celle qui nous vient de nos pères et qui nous fait, à notre tour, pères et propriétaires d'une culture que précisément l'histoire transforme en *nature* » (Barthes 1970 : 11).

Barthes consacre d'ailleurs plusieurs chapitres au *haiku* dans ce livre, mettant en évidence son irréductibilité au langage et à la pensée de l'occident :

« Dans le *haiku*, la limitation du langage est l'objet d'un soin qui nous est inconcevable, car il ne s'agit pas d'être concis (c'est à dire de raccourcir le signifiant sans diminuer la densité du signifié) mais au contraire d'agir sur la racine même du sens, pour obtenir que ce sens ne fuse pas, ne s'intériorise pas, ne s'implicite pas, ne se décroche pas, ne divague pas dans l'infini des métaphores, dans les sphères du symbole » (*op. cit.* : 98).

Tout ce petit livre de cent-cinquante pages n'est plus en fin de comptes, qu'une sorte de récit sur les tentatives et les échecs d'un occi-

dental à comprendre une réalité radicalement « étrangère » à laquelle il se trouve confronté : ce récit fonctionne comme une sorte d'alternative au silence, face au radicalement différent ; comme un moyen de communication interculturelle malgré tout, qui essaierait de s'appropriier autant que possible de l' « autre » incompréhensible. Ce qui veut dire que face à l'intraduisible, on peut toujours raconter une histoire.

La démarche de Roland Barthes dans *L'Empire des signes*, ainsi que la conférence de Yves Bonnefoy ou la préface de Roger Munier sont en fin de comptes des *récits* sur l'étrangeté et la différence de cultures, fournissant aux lecteurs occidentaux des « versions », des « visions » de la culture japonaise que ceux-ci pourront intégrer à leur propre expérience. « Raconter des histoires » sur les différences entre les cultures revient ainsi à permettre aux lecteurs d'occident d'intégrer une « différence » qui autrement risquerait d'empêcher la lecture des poèmes, donc ouvre la voie à la recherche de compréhension interculturelle.

Et en effet les traductions de poèmes japonais se multiplient en occident, par des poètes célèbres, des inconnus, des anonymes. Très souvent ces traducteurs sont assez conscients de ces problèmes d'intraductibilité. Souvent ils ne s'en soucient pas du tout. Souvent aussi, la frontière entre traduction et création poétique disparaît. Un parcours très rapide des traductions de *haiku* que l'on peut trouver sur internet (plusieurs milliers de pages, rien que dans les pages en portugais, espagnol, français et anglais) permet néanmoins d'attester de cet intérêt occidental pour la poésie japonaise.

Nous avons analysé une cinquantaine de traductions d'un des plus célèbres poèmes de Bashô, « *Furu ike ya* »

Furu ike ya
Kawasu tobikumumu
Mizu no oto

Ce que nous avons retrouvé en vérité ce sont les stratégies de traduction et les perspectives sur l'acte de traduire qui dominent l'histoire de la traduction en occident depuis au moins Saint Jérôme : le primat du « sens » sur la « lettre » ; l'intégration dans la tradition poétique occidentale ; ou alors, à un moindre degré, le « respect » rigoureux de la « lettre » du texte de départ, lié à un effort de « refuser » l'appropriation culturelle. Dans tous les cas, néanmoins, les traductions s'assument comme des textes poétiques.

Dans la majorité de ces traductions on peut observer tout d'abord la relative subalternisation accordée au respect des règles formelles – métrique, césure – du poème original, qui sont pourtant connues en

général. Le *haiku* semble être perçu simplement comme synonyme de « forme très brève en trois vers » : il s'agit alors, soit de s'essayer à traduire de la manière la plus brève possible,

1. Pond Frog Plop! James Kirkup	2. Velho tanque. Uma rã mergulha. Barulho da água. Cecilia Meirelles	3. The old pond A frog jumped in, Kerplunk! Allen Ginsberg	4. Old pond leap – splash A frog. Lucien Stryk
5. O velho tanque uma rã mergulha dentro de si. Jorge Sousa Braga	6. Old pond frog leaping splash! Cid Corman	7. No velho tanque, Saltou uma rã. O bulício... Tei Okimura	8. velha lagoa o sapo salta o som da água Paulo Leminski

soit inversement de privilégier « l'esprit » du poème, ce qui peut produire des poèmes beaucoup plus longs que l'original (cf. ex. 9-11). Dans ces cas, il s'agit souvent d'appropriation poétique « stéréotypée », dans le sens où la traduction essaye de se constituer en poème « portugais », ou « français » ou « anglais », suivant les traditions poétiques nationales, le *haiku* se retrouvant alors en quelque sorte « annexé » à la littérature de réception, parfois transformé en simple « point de départ », comme il arrive dans le premier poème présenté ci-dessous (ex. 9):

9. Um velho lago parado ... cerrado...calado de águas turvas e tranquilas, realizava, no deslumbramento da noite clara, seu sonho antigo de ser espelho... Seu fundo lodoso e sombrio reflectia, cheio de orgulho, um cortejo relumbrante de estrelas, quando um sapo, asqueroso e profano, saltou sobre ele, arrancando de suas águas um arrepio de pavor e um gemido estrangulado de agonia... Luís Antônio Pimentel	10. Um templo, um tanque musgoso; Mudez, apenas cortada Pelo ruído das rãs, Saltando à água, mais nada... Wenceslau de Moraes	11. There once was a curious frog Who sat by a pond on a log And, to see what resulted, In the pond catapulted With a water-noise heard round the bog. Alfred H.Marks	12. Com seu pulo mole Mergulha...A água borbulha e num gole a engole... Sebas Sundfeld
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dans beaucoup de cas, les traducteurs ont recours à l'explicitation et à l'interprétation rajoutant des adjectifs, des connecteurs, de la ponctuation, bref en organisant un discours, en narrativisant le poème, ou en y inscrivant des traits destinés à en renforcer l'expressivité, comme on peut voir dans les exemples ci-dessus (ex. 9-12). Cela est visible dans les traductions plus ou moins « libres », mais également dans les approches de traducteurs soucieux de garder autant que possible la métrique originale ou le rythme du poème (ex. 13-16).

<p>13. <u>Ah!</u> O antigo açude! <u>E quando</u> uma rã mergulha, O marulho da água. Guilherme de Almeida</p>	<p>14. Une vieille mare Une raine en vol plongeant <u>Et</u> le bruit de l'eau Etiemble</p>	<p>15. Un viejo estanque; salta una rana, <u>zas!</u> chapalateo. Octavio Paz</p>
<p>16. <u>Listen!</u> a frog Jumping into the stillness Of an ancient pond! Dorothy Britton</p>		

On peut dire qu'indépendamment des options au niveau de la métrique, la plupart de ces traducteurs recherchent l'effet poétique du texte d'arrivée, soit à travers la cohérence discursive, qui peut aller jusqu'à la « narrativisation », soit à travers la mise en page (ex. 17, 19, 20), la ponctuation (6, 7, 9, 12, 13,15), tout en essayant, soit de garder le rythme décelé dans le poème original, soit inversement en confrontant la métrique de l'original à la prosodie de la langue d'arrivée (ex. 18).

<p>17. o velho tanque rã salt' tomba rumor de água Haroldo de Campos</p>	<p>18. Quebrando o silêncio de charco antigo, a rã salta na água, ressoar fundo. Jorge de Sena</p>
<p>19. Salta a rã no lago (((o tremor da água se espalha))) mergulha em galáxias. Lena Jesus Ponte</p>	<p>20. Old pond – frogs jumped in – sound of water. Lafcadio Hearn</p>

Toutes ces traductions, indépendamment du rapport qu'elles établissent avec le texte de départ, effectuent à des degrés différents une appropriation culturelle, ne serait-ce qu'au niveau de l'adaptation des procédés textuels à une conception de poésie radicalement différente de celle qui motivait le texte de départ, comme le soulignait Yves Bonnefoy (*op. cit.*)². C'est cette sorte d'aporie préalable qui explique à mon avis la prolifération de traductions de ces poèmes japonais en occident, un effort « d'approximation »³ d'une poésie marquée par l'opacité au départ, et d'autre part la prolifération narrative *autour* de cette poésie.

Ce qui est systématique, en tout cas, c'est qu'il est très rare que ces traductions nous soient « données » directement. Elles sont presque toujours accompagnées de textes plus ou moins longs sur la culture japonaise, le zen, la difficulté à traduire, l'histoire du *haiku*, etc. Ce commentaire systématique transforme ainsi une poésie destinée, dans les mots de Barthes, à « vider, à stupéfier, à assécher le bavardage incoercible de l'âme » (*op. cit.* : 97), en un lieu chargé de symboles, de silences lourds de sens, d'« émotions concentrées », où les quelques mots qui composent les poèmes deviennent des signes, des indices de tout un discours, de tout un récit sous-terrain, deviné et déclenché par le poème. On narrativise donc, car on ne peut pas faire autrement – l'appropriation que réalise inévitablement toute traduction se voit obligée de passer, ici, par le récit.

Traduire le culturel « étranger » c'est le raconter pour l'intégrer à sa propre expérience, à sa culture. Et le résultat, le plus souvent, est que la frontière entre traduction et création originale s'estompe ou disparaît tout à fait, ces « traductions impossibles » devenant des éléments du patrimoine culturel des systèmes d'arrivée. Curieusement, nous retrouverons ce même type de mécanisme avec des traductions de textes occidentaux, contemporains, touchés également par cette présomption « d'intraductibilité ».

Traduire les romans oulipiens

Si on pense maintenant à cet autre type de textes « intraduisibles » du vingtième siècle dont je parlais au début – les textes oulipiens – les

² Cf. l'étude d'Eric Beaumatin (2001) sur l'appropriation effectuée par des traductions catalanes de poèmes japonais au niveau de la métrique et de la prosodie.

³ Dans le sens énoncé par Ortega y Gasset dans « Miseria y esplendor de la traducción ».

questions qui se posent semblent être d'un ordre tout à fait différent, puisque la question de l'écart culturel ne se pose pas de la même façon. On reste à l'intérieur des langues indo-européennes et de la culture européenne, avec des textes français traduits en anglais, ou espagnol, ou portugais. Cependant, on verra apparaître des problèmes qui ne sont pas radicalement différents de ceux que l'on vient d'énoncer à propos des *haiku*. Je me pencherai en particulier sur deux romans de Georges Perec – *La vie mode d'emploi* (1978) et *La Disparition* (1973), mais on pourrait élargir l'analyse à des textes comme les *Exercices de Style* de Raymond Queneau ou aux romans et poèmes de Jacques Roubaud.

Il s'agit de romans dotés de personnages et d'intrigues racontant des histoires lisibles, donc paraphrasables, traduisibles – avec ce que cela implique de normalisation, d'adaptation, de recherche de fluidité, etc.

Il est peut-être utile de rappeler que *La Disparition* est un roman « lipogrammatique » de trois cents pages, c'est-à-dire, un texte écrit en se passant de tous les mots français écrits avec la voyelle E et qu'il s'agit d'une histoire plus ou moins policière de recherche d'un personnage mystérieusement disparu, à travers d'innombrables pistes, toujours décevantes, où systématiquement l'on rencontre des ensembles de cinq éléments (cf. les voyelles) dont il en manque un, ou des séries de vingt-cinq éléments (comme l'alphabet) dont le cinquième a disparu, dans un fonctionnement massivement métatextuel qui reprend au niveau romanesque l'histoire même de l'écriture du texte.

Quant à *La vie mode d'emploi*, c'est un roman qui porte, au long des six cents pages qui le composent, la trace de son mode de « fabrication » : une construction extraordinairement laborieuse et complexe – entièrement organisée à partir d'algorithmes mathématiques qui distribuent aussi bien les chapitres du roman que les mots devant figurer dans chaque chapitre⁴. Mais *La vie mode d'emploi* est un roman qui peut se lire aussi simplement comme un ensemble de quelques milliers de récits plus ou moins longs, fragmentés et désorganisés comme les pièces d'un puzzle que le lecteur devra rassembler.

Les problèmes de traduction de ces textes se fondent justement sur un mode particulier d'écriture – l'écriture sous contrainte – qui empêche la séparation entre « forme » et « sens », « signifiant » / « signifié », etc., puisque les « signifiés » sont produits, « mécaniquement » en apparence, à partir des manipulations et combinaisons réa-

⁴ Sur le fonctionnement narratif et textuel de *La vie mode d'emploi*, cf. Keating 2001a.

lisées sur le plan des signifiants. Il en résulte des textes qui explorent les potentialités signifiantes d'une langue donnée, dont les contenus signifiants sont profondément, radicalement, subordonnés aux spécificités de la langue qui les a produits. Et ceci entraîne une manière de lire ces textes qui n'est pas tout à fait dans les habitudes de lecture (surtout de lecture romanesque) occidentales.

Le défi qui se pose aux traducteurs de ces textes est donc au départ celui d'essayer d'adapter leur traduction de manière à réaliser les mêmes opérations linguistiques dans la langue d'arrivée et en même temps arriver à produire un texte d'arrivée qui soit toujours considéré comme « traduction » et pas comme « création originale ». Les limites de la traduction et les frontières entre traduction/création sont donc très floues, vu que, pour traduire, le traducteur doit obligatoirement s'assumer comme « auteur ».

Pour ce qui est de *La vie mode d'emploi*, on peut vérifier qu'une grande partie des traductions ont transposé la dimension proprement romanesque du livre, sans se rendre compte, parfois, de cet autre niveau de lecture qui est lui aussi inscrit dans le texte de départ, donc objectivement lisible, mais qui n'est pas immédiatement visible, obligeant à changer assez radicalement la perspective de lecture. Cela a produit des traductions qui sont parfois des textes de grande qualité dans la langue d'arrivée, comme il arrive avec la traduction portugaise de Pedro Tamen⁵, mais qui, à l'instar d'un des personnages principaux du roman, Bartlebooth, le milliardaire devenu aveugle à force d'essayer de reconstituer des puzzles, « n'ont pas pu voir » des dimensions du texte qui impliquaient une « manière de regarder » différente⁶.

Le « pouvoir des récits » qui pullulent au long des six cents pages du roman finit ainsi par effacer la dimension proprement poétique et autobiographique du livre qui raconte, elle, une histoire de manque biographique, de recherche d'identité, d'interrogation sur la réalité et sur la littérature, ou sur les rapports entre langage et réalité. Dans ces traductions que Bernard Magné (1993) a appelées des « traductions de

⁵ *A vida modo de usar*, trad. Pedro Tamen, Presença 1989. *La vida instrucciones de uso*, trad. Josep Escué, Anagrama, 1988.

⁶ Il faut souligner que les traductions de Pedro Tamen et de Josep Escué correspondent à un premier moment de la réception de ce roman, dominé par une lecture « romanesque » du livre. Le changement de perspective de lecture du roman ne s'est généralisé que dans les années 90, après la publication des dossiers préparatoires du roman, le « Cahier des charges de *La vie mode d'emploi* » et de plusieurs essais qui en présentaient des lectures différentes, informées par l'attention particulière au « mode d'écriture » du texte.

surface » – par opposition aux « traductions oulipiennes » qui respecteraient la spécificité du mode d'écriture de ces textes – le roman devient quelque chose de « paraphrasable », de reconnaissable et d'acceptable, tout en effaçant une partie non négligeable de sa poétique⁷.

C'est toutefois dans les traductions dites « oulipiennes » de ce roman que nous retrouvons des modes de fonctionnement qui peuvent être rapprochés de ceux de la traduction de la poésie japonaise. Il s'agit de traductions en général plus récentes, conscientes des mécanismes et des pièges de l'écriture perecquienne, ayant accepté au départ de jouer avec « l'étrangeté » du texte de départ et qui se sont engagées à la transposer dans les langues de réception, suivant et affichant un pari de « fidélité » avec le mode d'écriture du texte de départ. Pour ce qui est de *La vie mode d'emploi*, il s'agit surtout de traductions publiées à partir des années 90. Les traductions de *La Disparition*, de leur côté, sont presque toujours des traductions « oulipiennes » : dans ce roman, le lien entre le raconté et la manière de raconter est si étroit – indissociable et exhibé – qu'il est presque impossible à ignorer si l'on veut traduire.

La spécificité de l'écriture de ces textes, basés sur des jeux de langage, sur l'instabilité des représentations et des références, sur la parodie et l'énigme, produit un effet d'étrangeté, de manque de références, de manque de « cadre » qui n'est pas très différent de l'étrangeté éprouvée lors du contact avec la poésie japonaise, même pour un lecteur français, bien qu'elle ne soit pas tout à fait du même ordre. L'étrangeté vient ici d'une approche *autre* de la langue et de la littérature : il s'agit d'un regard différent sur la langue et la culture, sur les modes de raconter et d'écrire, donc d'une « vision du monde » différente, impliquant une approche différente aussi de la lecture.

En ce sens, les problèmes qui se posent à une traduction « oulipienne » de ces textes se rapprochent de ceux que rencontrent les traducteurs de poésie japonaise et relèvent, comme eux, de la traduction culturelle. Le problème que rencontrent ces traducteurs, c'est de transposer dans les textes d'arrivée une approche de l'écriture et de la lecture qui est en quelque sorte « étrangère » aux habitudes et aux cadres de référence de leurs lecteurs, de manière à ce que l'étrangeté de ces textes reste malgré tout lisible. Comme dans la traduction du *haiku*, ceci entraîne inévitablement une dimension d'appropriation, d'adaptation et d'explicitation et une « érosion » des frontières entre traduction et création originale.

⁷ Cf. Keating 2001b.

On retrouve alors, dans plusieurs traductions oulipiennes, des phénomènes, par exemple, de surtraduction – des « acrobaties » verbales plus appuyées et plus visibles dans la traduction que dans l'original, ou même plus abondantes, comme si le traducteur s'était laissé emballer par le travail créatif et oubliait la « discrétion » historiquement assignée à son statut. Cela est assez visible, par exemple, dans les traductions anglaise et américaine qui amplifient les procédés linguistiques du texte de départ tout en les adaptant à des références anglo-saxonnes⁸. Elles risquent alors d'apparaître à la lecture comme des histoires de l'expertise des traducteurs et des pouvoirs créatifs de la langue anglaise, que proprement comme des traductions de textes français⁹. En ce sens, elles procèdent à une sorte d'« acculturation » des textes par souci de « fidélité ». Paradoxalement, on n'est pas loin, alors, de la tradition de « domestication » de l'original par la traduction, que Laurence Venuti définit comme la tendance dominante de l'histoire de la traduction anglo-américaine¹⁰.

Dans la traduction en catalan de *La vie mode d'emploi*, par exemple¹¹, un ensemble de cartes de visite humoristiques, où les noms propres et la profession ou l'adresse du « propriétaire » sont un ensemble de jeux de mots homophoniques et de calembours, devient en traduction un ensemble de noms propres catalans, avec des jeux de mots catalans, ce qui, dans un roman qui se passe à Paris, ne manque pas de produire un certain effet d'incohérence culturelle : ainsi, la carte « Adolph Hitler – Fourreur » devient pour des raisons sonores, celle d'un marchand forain – « Adolph Hitler – Firaire » ; le charcutier « Jean Bonnot » (= « jambonneau ») porte un nom catalan à fin de garder le jeu de mots – « Pere Nil Serrano » ; le gastro-entérologue « Docteur Gémat-Lallés Thomas » (= « J'ai mal à l'estomac ») « lance du vent » en catalan (« Dr. Tiravents ») ; quant au petit « Adémar », de la famille « Hocquard de Tours » (= « A. démarre au quart de tour »), il est depuis la naissance un petit catalan très sûr de lui « Quim del morro fort ».

Par ailleurs, dans la version castillane de *La Disparition*¹², où les traducteurs ont décidé de traduire le roman selon un lipogramme en A

⁸ Cf. *Life: A User's Manual*, trad. anglaise de David Bellos, 1988 et *A Void*, traduction américaine de *La disparition* par Gilbert Adair, 1994.

⁹ Ce n'est pas para hasard que le nom de David Bellos figure sur la couverture de la traduction anglaise de *La vie mode d'emploi* et que l'édition américaine de *La Disparition* est présentée comme « *A Void*, by Georges Perec and Gilbert Adair ».

¹⁰ On pourra lire des analyses critiques détaillées de ces traductions dans Magné 1993, *op. cit.* et Ribière 2000.

(et non en E comme dans la version originale), un ensemble de poèmes célèbres (de Rimbaud, Victor Hugo, Baudelaire, etc.) figurant dans l'original en version lipogrammatique (donc déjà « traduits » dans la version française), sont en partie remplacés par des versions lipogrammatiques de poèmes appartenant au canon poétique espagnol, donc également très connus du public, très certainement pour produire chez le lecteur espagnol la même réaction de reconnaissance culturelle que dans le texte de départ. L'adaptation n'est donc plus uniquement linguistique- elle est très explicitement culturelle¹³.

Au départ, le caractère intraduisible de ces textes semble venir de mécanismes qui sont surtout d'ordre linguistique. Mais en effet la rigueur linguistique finit ici par devenir indissociable de l'adaptation culturelle, par souci de recevabilité de l'étrangeté des textes dans la culture d'arrivée, comme il arrivait avec les traductions de *haiku*. Et toutes ces traductions « oulipiennes » déclenchent également des préfaces, des essais ou des entretiens de traducteurs où ceux-ci témoignent de leur expérience de lecture et de traduction en **racontant** les histoires des traductions.

Il importe peu, en l'occurrence, que les problèmes d'intraductibilité viennent de l'étrangeté et de la distance culturelle, ou inversement d'une utilisation particulière de la langue, elle aussi « étrangère » aux habitudes d'écriture et de lecture dominantes à l'intérieur d'une même « région » culturelle. Il semble que la « pulsion narrative » et l'adaptation culturelle soient indissociables et qu'elles constituent des outils puissants et probablement incontournables des traductions dites « impossibles ».

Références bibliographiques

BEAUMATIN, Eric (2001), « Sur la versification dans les monostrophiques nipponisants en poésie catalane contemporaine : bilan métrique et métamétrique d'une crise inaperçue », in *Forme et Mesure (Meslanges Roubaud)*, Paris INaLCO (Cercle Polinavov).

BENSIMON, Paul (1998), *Traduire la culture*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, coll. Palimpsestes Para Universitaire.

¹¹ *La vida manual d'ús*, trad. Ramon Lladó et Annie Báts, 1998.

¹² *El Secuestro*, trad. Marisol Arbués, Mercè Burrel, Marc Parayre, Hermes Salceda et Regina Vega, 1997.

¹³ Pour des analyses plus détaillées des problèmes de traduction des textes oulipiens voir Magné 1993, Ribière 2000 ; Salceda 2002, Keating 2001b, 2005.

- BERMAN, Antoine (1984), « *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* », Seuil.
- BONNEFOY, Yves (2000), « Le Haïku, la forme brève et les poètes français », in <http://www.ecf.or.jp/shiki/2000/french.pdf>
- KEATING, M. E. (2001a), *Lire le trompe-l'œil – uma leitura de La vie mode d'emploi de Georges Perec*, Braga, CEHUM, col. Poliedro.
- KEATING, M. E. (2001b), « Traduction et trompe-l'œil: les versions ibériques de *La vie mode d'emploi* de Georges Perec ». « *Meta* ». vol. 46, n. 3 (2001), pp. 497-506. <http://www.erudit.org/erudit/meta/v44n01/ke/ke.htm>
- KEATING, M. E. (2005), « *Quand on voit la contrainte on ne voit plus que la contrainte – statut(s) du traducteur dans quelques versions oulipiennes de romans de Perec* » in *De Perec Derechef Etc.*, éd. Eric Beaumatin et Mireille Ribière, Paris, POL.
- MAGNÉ, Bernard (1993), « De l'exhibitionnisme dans la traduction : à propos d'une traduction anglaise de *La vie mode d'emploi* de Georges Perec », in *Meta*, XXXVIII, 3, Presses de l'Université de Montréal.
- MUNIER, Roger (1978), *Haïku*, avant-propos et texte français de Roger Munier, préface de Yves Bonnefoy, Fayard, collection « Documents spirituels ».
- PEREC, Georges (1973), *La Disparition*, Paris, Denoël.
- PEREC, Georges (1978), *La vie mode d'emploi*, Paris, Hachette P.O.L.
- PEREC, Georges (1987), *Life a User's Manual*, trad. David Bellos, Jaffrey, David. R. Godine, Publisher, Inc.
- PEREC, Georges, (1993), *Le Cahier des Charges de La vie mode d'emploi*, éd. H. Hartje, B. Magné, J. Neefs, Paris, Zulma.
- PEREC, Georges (1994), *A Void*, trad. Gilbert Adair, Harvill.
- PEREC, Georges (1997), *El Secuestro*, trad. Marisol Arbués, Mercè Burrel, Marc Parayre, Hermes Salceda et Regina Vega, Barcelona, Anagrama.
- PEREC, Georges (1998), *La vida manual d'ús*, trad. Ramon Lladó et Annie Báts, Barcelona, Proa.
- RIBIÈRE, Mireille (2000), « *La Disparition / A Void : deux temps, deux histoires* », in *Georges Perec et l'Histoire*, Museum Tuscularum Press, Etudes romanes vol. 46, Copenhague.
- SALCEDA, Hermes (2002), « Traduire les contraintes de *La Disparition* en espagnol », *L'œuvre de Georges Perec – réception et mythisation*, Rabat, Université Mohamed V.
- SÁNDOR, Albert (2001), « Réflexions sur l'intraduisible à propos de la traduction d'un haïku japonais », Budapest, *Revue d'Etudes Françaises*, n° 6.

Power/Desire

PAULO DE MEDEIROS

University of Utrecht

Engelchen: so nennt man mich –
Jetzt ein Schiff, dereinst ein Mädchen,
Ach, noch immer sehr ein Mädchen!
Denn es dreht um Liebe sich
Stäts mein feines Steuerrädchen.

Nietzsche, *Idyllen aus Messina*

Power and desire are often perceived as opposites and yet, I would like to suggest, nothing could be more wrong. It is not only that power can be instrumental in terms of satisfying desire, but that desire itself can be constituted as power. In 1882, the same year he wrote the *Gay Science*, and became involved with Lou Salomé, Nietzsche published his *Idyllen aus Messina*, a number of poems written by his alter ego, Prinz Vogelfrei. In a number of them Nietzsche's liking for paradoxes is visible, and so in the "Little Angel" from which I take my epigraph. In it Nietzsche performs a number of semantic transformations by which he manages to dissolve, or at least to question, established dichotomies, as indeed was characteristic for all his thought. The ship whose given name is little angel, was in fact once a girl, or remains very much so in spite of the metamorphosis. And this ship with the name of angel turns out to have a devil for a mouth and to be at the same time a kitten that once spoke an evil word but now keeps silent and yet remains driven by love. In all appearance a simple tale or a diversion, the poem, upon closer examination reveals itself as a rather complex and sharp rebuttal of the division between good and evil and, at the same time, an interesting bringing together of power and desire, for it is Love that is named as the most important drive for the ship's fine steering. What I would like to propose then is a brief examination of instances in which narrative conflates both power and desire in

general terms but also specifically in reference to postcolonial issues, as, in my view, the theoretical discussions on postcoloniality all too often tend to focus on issues of power that remain one-sided and leave out all sorts of considerations. One of those considerations relates directly to a problematization of voice in which the issue of silence, often perceived again in simple terms, if considered at all, is important. Thus also the further relevance of that poem by Nietzsche as in it too, already, the relationship of voice to silence is exposed.

Questioning the opposition between power and desire is obviously not a new enterprise. In a previous occasion I have had occasion to examine this issue, but then in reference to the representation of consumption in western discourse, with the result that it soon became obvious to me that writers have always refused that separation, and that often the most canonical works from classical antiquity onwards have made use of representations of consumption, perhaps taking advantage of the easier correlation between the material and the spiritual such representations offer, to advance desire as a form of power. Nonetheless, in critical terms, few have seen fit to question power along similar lines. An obvious exception was Louis Marin who in several studies, whether of power in general, or more specifically in reference to the representations of the body of the king as embodiment of power, and also of consumption, did not hesitate to see power as inextricably enmeshed in desire (Marin: 1975; 1986). Foucault, of course, decisively contributed to a reconceptualization of power by examining systematically the imbrication of power in discourse, indeed, one can say, the ways in which power constitutes itself through discursive processes. Nonetheless, and in spite of the fact that so much of his work reflected on the issue of pleasure and its relationship to power, so that at no time can one see power still as strictly a form of oppressive force, Foucault still concentrated his attention more on analyzing the imbrications of power and knowledge rather than of power and desire (Foucault: 1966; 1976-1984; 1980). The extent to which power and desire have been differently conceptualized can be easily seen if one turns to a monumental reference work such as the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: the definition of the concept of power as *Macht* occupies forty-seven pages and is treated by several authors. Even leaving aside the further related entries on other terms for power such as *Kraft* and *Gewalt* as well as the related entries on *Autorität*, *Einfluß*, and *Herrschaft*, this contrasts significantly with the definition of desire that conflates both the concepts of *Begehren* and *Begierde*, in a total of two pages.

Obviously, there have also been innumerable studies of desire. Psychoanalysis provided a whole series of tools with which to analyze desire, and sex became a sort of obsession and almost obligatory point of reference for literary scholars. Leaving aside any question of the relative importance of such studies, my point is rather that desire, often became more and more pushed just into one aspect and even though the reflection on materiality and the body has been indubitably a significant development across all the disciplines, all too often, instead of seriously questioning the dichotomy between spirit and matter, power and desire, the new studies simply inverted, or attempted to invert, the scale of value as traditionally established. I say simply, not because I do not see such studies as important; I do. But because taking the inversion of traditional values in reference to the division between spirit and body to its logical outcome would imply a more radical, Nietzschean, abandoning of the split itself. Just as obviously, I have no pretensions of succeeding in that myself. Nonetheless I would like to suggest a few texts and a few possible ways of reading them that might, just might, indicate the possibilities for such a conflation between power and desire. And although I do not think that such an enterprise should be limited in any way to the postcolonial, or that texts one may so designate offer any more than others an easier way to reconceptualize power and desire, I think it only makes sense to start someplace. What postcolonial texts and indeed postcolonial studies offer that might make clearer what I mean is their incidence on issues of power and alterity that necessarily pass through a grid of difference and desire, inasmuch as these were always already constitutive of the colonial relations.

If one remembers Edward Said's seminal study of *Orientalism* (1978) as a possible founding text for postcolonial studies and as still having validity today it is not because it has not been questioned or even found at fault in points, but rather because it did in fact expose a certain construction, that is always a discursive construction, of colonial relations of power that enabled, beyond actual military superiority, the long domination of the world by the West; domination which still continues today, under diverse guises and even though the seat of Empire may have shifted from Europe to the other side of the Atlantic. Said's premise that the West – and this of course is a generalistaion I am using here for the sake of expediency but that also must be taken apart – not only defined the rest of the world as other and inferior, but itself, by the same token, as superior, however in need of refinement, retains its validity. One other point already present in Said's analysis

that fundamentally opens the way for a questioning of traditional dichotomies is the emphasis on desire that, even if not always explicit, underlies the discussion of othering. Because often the discourse of alterity is equally motivated by not only a desire for self-affirmation but by the desire for the other as well. In reference to this an extremely important document that, however, rarely is brought into consideration is the “Carta” of Pêro Vaz de Caminha (Caminha: 1997). In my opinion, a consideration of the letter sent to the Portuguese king about the “discovery” of Brazil, could serve very well to change some of the established notions on postcolonial relations that, because so often limited to, or taking as model, the later form of colonialism from the 19th century, and especially the British model as hegemonic, tend to forget that the relations of the West towards the rest of the world have not always assumed the same model. Briefly, and without pretending to enter into a discussion of the complexities of the letter, I just want to refer to it as a text where the issue of western desire for the other and the use of the other not necessarily as just as a necessarily distorted and inferior form of self-reflection, is already central. If I am bracketing the whole issue of the radical difference between colonialisms, the uniqueness for instance of the Brazilian case, at one point, while still a colony, actually the site of imperial power, and the ways in which one could look at the different relations between metropolis and colonies that at times were present, with colonies actually functioning as a more direct center of imperial power in relation to other colonies, it is not because I do not think it important but rather because I think that it requires much more attention than I could give it. Instead, I want to point attention to two other studies, coming almost twenty years after Said’s. In *Imperial Leather* Anne McClintock demonstrates with enormous detail and acuity precisely how desire, sexual desire and the multiple constructions of gender within colonialism, have functioned in specific cases (McClintock: 1995). And in *The Postcolonial Exotic*, Graham Huggan effectively demonstrates how even in the supposed enlightened circles of contemporary publishing the same desire for the other that is not so much a recognition of difference but rather its fetishization goes on in the circus of literary prizes (Huggan: 2001). Even if their primary aim might not have been that, but rather an advancement of postcolonial studies beyond the initial, and to some extent flawed, emphasis on revaluation of non-western literature, both McClintock and Huggan, however diversely, expose mechanisms by which power and desire

operate that do not allow anymore for a strict division between the two concepts.

If I may refer to yet another seminal study within postcolonial studies that is very relevant for a discussion of power and desire, I would like to mention Gayatri Spivak's essay on "Can the Subaltern Speak?" (Spivak: 1988). What interests me is not how influential that essay has proven to be, nor the polemics surrounding it, but rather the fact that in positing the issue as a question, and by not yielding to the temptation of providing an answer, Spivak has in fact managed an important form of rigor. At the same time she, already then, foregrounded the question of the desire for the other, no longer in the terms Said had posited it, but rather as a desire to speak for the other that, however different its motivation may be, ends up engaging the same processes of domination and power. And by doing that, by reflecting on the role of the intellectual intent on exposing the imbalances of power as being simultaneously subject still to similar forms of desire for incorporation of the other, Spivak has, even if that were not her main objective, brought together already a key question of postcolonial studies: that of voice in a political and not solely aesthetic sense, with the issues of power and desire. Of course one could point out the necessity, often invoked by Women's Studies for instance, to constantly forge new strategic compromises that would allow for some critical, theoretical advance, and without forgetting the difference between theoretical work and actual social change. The issues that Spivak raised find, arguably, their most rigorous, and at the same time most eloquent form not in another critical study but rather in a novel, J. M. Coetzee's *Foe* (Coetzee: 1986).

Published two years earlier than Spivak's essay, in 1986, still under *Apartheid*, Coetzee's novel covers a great many issues relating to colonialism, power and desire. I shall limit myself to two key ones. The first has to do with the way in which Coetzee subverts the model of Defoe's *Robinson Crusoe* on a multitude of levels but significantly on the level of gender relations and the questions of authority, authorship, and desire, through his use of the figure of Susan Barton as the one character whose "story" makes up the narrative of *Foe* and which supposedly cannot be told because the proper author disappears and yet, of course, is being told, even if only partially and with hesitation. The other has to do with the fact that the narrative of the other, that is, Friday's story, cannot be told. Instead of yielding to the temptation of speaking for the other while pretending to let the subaltern speak, Coetzee stages the impossibility of such a narrative, at least in the

terms recognized by the West. Susan Barton, in a sense, is made to play a double role, for as much as she subverts traditional, patriarchal discourse and the representation of traditional power, indeed, the representation of western civilization in the form either of the island kingdom or the heritage of writing that Cruso, unlike Defoe's Crusoe, never engages in, she also embodies western desire for the other, a desire which though not completely bereft of a sexual component, is foremost a desire for narrative and the power invested in truth. But this Friday not only does not speak as he has had his tongue cut off, nor does he write. If he expresses desire at any time in the narrative that takes the form of either dancing or putting on the wig of the absent writer in a symbolic but limited assumption of a symbol of western power that cannot even be interpreted as mimicry. The conclusion to Coetzee's novel is essential to understand how radical his project is, for, as Susan floats underwater towards the rotten corpse of Friday, she puts her hand through it, which causes a flow to emanate, as if in a perpetual vomiting, from Friday's mouth:

But this is not a place of words. (...) His mouth opens. From inside him comes a slow stream, without breath, without interruption. It flows up through his body and out upon me; it passes through the cabin, through the wreck; washing the cliffs and shores of the island, it runs northward and southward to the ends of the earth (Coetzee: 1986, 157).

The question that Coetzee exposes is both political as well as ethical. Representing the other is not the same as empowering the other. By having a silent Friday, in a sense, is as much an indictment of colonial power and violence as it is a marker of the limits of representation: "but this is not a place of words". Had Coetzee stopped there one could see the political integrity of his choice not to pretend to speak for the other, his refusal to give in to the temptation of the ventriloquism of liberal good intentions. By going further, by questioning the appropriateness of discourse and representation, and yet doing so precisely through discourse and employing a very powerful representation. The image's power derives in part from its closeness to another image, that conveyed in Psalm 19, "There is no speech, nor are there words; ... yet their voice goes out through all the earth, and their words to the end of the world" (May/Metzger: 1977). But its ethical point comes from the fact that it transforms and subverts that original metaphor so firmly anchored in a Western metaphysics and thus opens up the space for a different future.

Creating a space in which to imagine the future, in relation to the violence of the past, without forgetting it but also without always being overshadowed by it, is very much a key element of any postcolonial text. In this context one could think of the book by José Eduardo Agualusa, *O Vendedor de Passados*, narrated by an “osga” a kind of lizard that would be a reincarnation of Borges. It is a humorous, but hard and critical, book in which Agualusa explores the fundamental question of postcolonial nations in relation to their past. Agualusa exposes directly the hypocrisy of ruling elites that need to have a fabricated personal past that can be shown to the world, but at the same time he also establishes his own view of the way in which postcolonial literature can relate to its inherited tradition, in this case the Portuguese and Western, both Eça de Queirós and Jorge Luis Borges, in a way that does not ignore it but equally exposes its difference. To understand that difficult relation, I would suggest, one should also see a conflation of power and desire. There is a desire to establish a filiation but the available tradition is marked by the violence of the colonial past so that it always remains a double inheritance, a gift but one that is always poisoned. But by acknowledging, even at times foregrounding, such conflictual desire can become, as in the case of Agualusa or Coetzee, an assertion of power, as the postcolonial writer thus not only takes place in a definite literary tradition but shapes it and subverts it. Both in *Foe* as well as in *O Vendedor de Passados* the metanarrative aspects of the texts assert their author’s power to control and reshape the canonical fathers without any sort of would-be Bloomian anxiety of influence. The past, to follow the logic of Agualusa’s text, is as much to be invented as the future, and yet there is never a moment of forgetting history and its troubled, violent hold, for it is precisely that violence, that oppressive power, that gives rise to the desire, the necessity, to reshape it and invent another one. Agualusa’s text is, as much as Coetzee’s, one of transformations and metamorphoses in which the questioning of identity and the fluidity of borders is thematized. As the seller of pasts, Félix Ventura, says about his residence: “‘Costumo pensar nesta casa como sendo um barco. Um velho navio a vapor cortando a custo a lama pesada de um rio. A floresta imensa. A noite em volta.’ Apontou num gesto vago os livros: ‘Está cheio de vozes, o meu barco.’” (Agualusa: 2004, 39).

Agualusa’s interventions shape not only Angolan literature but Portuguese literature as well. The conflation that can be seen at times, between the old metropolitan spaces and the new national literatures is of course a product of a variety of factors that go from a shared lan-

guage to a literary market still very much shaped by the West and a largely metropolitan audience, to specific conditions such as the devastation brought on by civil war. But it is a conflation that in itself also already points out to another conception of the world and a certain fluidity of borders, both in terms of an intellectual presence for whom hybridity is both a mark as well as a trump, but that also contains large masses of forced migrants and other dislocated persons. As such, one of the tasks of postcolonial studies has become, or must become, a reconceptualization of Europe as well as both a postcolonial and above all a post-imperial space. Paul Gilroy opens his argument in *After Empire* with the sad but realistic assertion that “[m]ulticultural society seems to have been abandoned at birth” but he also calls for an opening up of a space of critical reflection that would encompass both power and desire and might allow for a different imagining of the future:

As the postcolonial and post-Cold War model of global authority takes shape and reconfigures relationships between the overdeveloped, the developing, and the developmentally arrested worlds, it is important to ask what critical perspectives might nurture the ability and the desire to live with difference on an increasingly divided but also convergent planet? (Gilroy: 2004, 1-3)

Before coming to a conclusion I would like still to briefly mention a text, or I should say succession of texts, from Portugal, which, to my mind, engage precisely in such a project. The colonial wars that Portugal waged from 1961 to 1974 have indelibly marked Portuguese society, so much so that it is only now, some three decades later that it is becoming more possible to reflect seriously on their toll. Along the last thirty years it has been principally, if not completely exclusively, literature, narrative, that has had the courage to confront the violence of the past.¹ And as such one can also see how each succeeding text has related to the ones that preceded it. One of the most important texts to problematize the colonial war was António Lobo Antunes’s *South of Nowhere* published in 1979 in which the desire to narrate the violence of the power takes shape in the extended monologue a man holds in the presence of a woman at a Lisbon bar. The woman, significantly,

¹ By now, of course a number studies have appeared on this topic, among which I would like to call attention to two: Margarida Calafate Ribeiro and Ana Paula Ferreira, Eds. *Fantasmas e fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 2003, and Margarida Calafate Ribeiro. *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento, 2004.

remains silent throughout the entire novel (Antunes: 1979; 1983). Lúcia Jorge would invert such a situation and explode it, ten years later in her novel *The Murmuring Coast*, where she not only has a character, Eva/Evita, narrate events as always already a reworking of standard discourse and of history, but also manages to significantly problematize the relation of memory to history, of power to desire, and of voice to silence (Jorge: 1989;1995). Then in 2005 Margarida Cardoso directs a film based on Lúcia Jorge's novel that again reworks those questions and highlights their relevance not only in terms of rethinking the past but of criticizing the present and looking towards a different future (Cardoso, 2004). One aspect among many, that I would like to highlight has to do with the fact that throughout the film, as indeed already in the novel, the conflict between voicing and silence is crucial in order to understand both the nature of power, which is not only, and not even principally, the power of the military or the violence committed against those engaged in armed resistance to colonial power, but rather a much more diffuse form of power and violence that permeates the entire society. Power in both the novel and the film is never posited solely as an oppressive force, in spite of the overwhelming examples of such a form of power and violence. Rather, desire, the desire of Eva/Evita, for instance, her ethical resistance to the moral degradation brought on by the war, as well as her ethical imperative to witness, is presented as an alternative to the other, destructive, form of power. And, if anything, by highlighting domestic violence as intrinsic to that form of power and counterposing Evita's resistance to it, the film by Margarida Cardoso accentuates the actuality of the questions. At the same time, what the film also makes clear, is the obvious need to rethink Portuguese society now in a way that allows for the recognition of the trauma of that war, indeed of the silencing of that trauma even, and of the whole colonial past that marks Portuguese identity.

Beyond the specific conditions of Portuguese society, it is precisely such a questioning of power and desire, voice and silence, that is crucial for a different conceptualization of Europe, a conceptualization that no longer remains tied to the millenarian construction of Europe as empire and one that goes beyond accepting Europe's new positioning in global politics as a sort of shadow of its imperial imaginary now effectively carried over to the other side of the Atlantic. Peter Sloterdijk in the conclusion to a long essay in which he considers both the political vacuum of Europe in its current phase as well as the need to reformulate an idea of Europe, *Falls Europa erwacht*, raises precisely such an appeal, when he considers that Europe has been

sleeping for a while after the end of World War II and that it must reject resentment and disdain if it is to aim at some form of truth: “Nur die Nicht-Einwilligung in jede Art von Verachtung gäbe einem neuen Europa den langen Atem der Wahrheit, der innerste Ansprüche auf Erfolge trägt” (Sloterdijk: 2002, 60).

To conclude, I would like to stress the need to also rethink power in a way that annuls the false dichotomy between it and desire, if one is to strive indeed for a different form of the future, one that takes into account the complex doubling of identity brought on by the colonial and imperial project and that marks both the colonizers as well as the formerly colonized. Indeed, I would like to stress the need to abolish the strict separation between self and other, between western and non-western that, even if it seemed to be giving way in an increasing multicultural society, has, as Paul Gilroy realistically notes, returned with force. And to do so I would like to recall an image raised by Orhan Pamuk, to open his book on *Istanbul: Memories of a City* (2006). It is the image the writer has of an old photograph of a boy that resembled him, yet was not him, hanging on the wall at the house of his maternal grandparents. What is striking about “Another Orhan” is not the fact that our identity is always constructed in terms of a relation of alterity but that the other is also already ourselves. It is significant that Pamuk, writing about Istanbul and of himself, of the complex relation between east and west of which Istanbul is a privileged space, also constantly foregrounds the awareness of having to perform “under western eyes”: “to some degree”, he writes, “we all worry about what foreigners and strangers think of us”. That worry represents a desire, not to annul difference and identity, but rather to deal with the old scale of values. And yet, it is perhaps through the power of such texts, through the doubled images that it conveys, through the enmeshing of desire and power that it represents, that such a scale might be not only overturned but abandoned, the ship of reason or of state, or of power, named little angel, shown to depend on love for its steering, the house of the writer turned itself into a ship full of voices.

Works cited

- AGUALUSA, José Eduardo, *O Vendedor de Passados*. Lisboa: Dom Quixote, 2004.
- ANTÓNIO, Lobo Antunes, *Os Cus de Judas*. Lisboa: Vega, 1979. Translated as *South of Nowhere*. Transl. Elizabeth Lowe. New York: Random House, 1983.
- CAMINHA, Pêro Vaz de, *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Eds. Maria Paula Caetano and Neves Águas. Lisboa: Expo'98, 1997.
- CARDOSO, Margarida, Dir. *A Costa dos Murmúrios*. Filmes do Tejo, 2004.
- COETZEE, J. M., *Foe*. London: Penguin, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____, *Histoire de la sexualité*. 3 Vols. Paris: Gallimard, 1976-1984.
- _____, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Ed. Collin Gordon. New York: Pantheon, 1980.
- GILROY, Paul, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* London: Routledge, 2004.
- Histörisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. Joachim Ritter. Basel: Schwabe, 1971-1984.
- HUGGAN, Graham, *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London: Routledge, 2001.
- JORGE, Lídia, *A Costa dos murmúrios*. Lisboa: D. Quixote, 1989. Translated as *The Murmuring Coast*. Transl. Natália Costa and Ronald W. Sousa. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- MARIN, Louis, *La critique du discours: sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*. Paris: Minuit, 1975.
- _____, *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Klincksieck, 1986.
- MAY, Herbert G., and METZGER, Bruce M., Eds. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, 1977.
- MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, "Die kleine Brigg, gennant «das Engelchen»". *Idyllen aus Messina. Kritische Studienausgabe*. Eds. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Vol. 3. München and Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag and Walter De Gruyter, 1999, 336.
- PAMUK, Orhan, *Istanbul: Memories of a City*. London: Faber and Faber, 2006.

RIBEIRO, Margarida Calafate, and FERREIRA, Ana Paula, Eds. *Fantasmas e fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 2003.

RIBEIRO, Margarida Calafate, *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento, 2004.

SAID, Edward, *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

SLOTERDIJK, Peter, *Falls Europa erwacht*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

SPIVAK, Gayatri C., "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Larry Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 271-313.

As na(rra)ções do poder

CARLOS CUNHA
Universidade do Minho

Pretendo mostrar, a partir da historiografia portuguesa, a importância da narrativa histórica como forma de legitimação do poder instituído, mas também como estratégia discursiva de contra-poder e oposição política. A conclusão provisória consiste na constatação do efectivo poder simbólico das narrações do poder, não obstante as lutas travadas para a construção de narrações alternativas.

Na sua já famosa obra, *Nation and Narration* (1990), Homi K. Bhabha enfatiza a importância da narração histórica na fundamentação das identidades e tradições nacionais, de modo a evidenciar o poder que certas narrativas têm quando estão ao serviço do poder instituído:

“Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind’s eye.”; “it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west.” (1990a: 1).

Daqui a afirmar que a narração está na base da definição das fronteiras culturais da nação vai um pequeno passo:

“The ‘locality’ of national culture is neither unified nor unitary in relation to itself, nor must it be seen simply as ‘other’ in relation to what is outside or beyond it. The boundary is Janus-faced” (*id.*: 4).

A importância destas considerações está no facto de Bhabha proceder a uma desconstrução pós-colonial das narrativas do poder imperial, sublinhando a sua heterogeneidade e diversidade ao mostrar que a unidade cultural das nações é uma construção moderna que oculta a pluralidade do presente (*dissemiNation*) num passado ancestral e mítico das gerações passadas, representando paradoxalmente a terri-

torialidade da nação moderna numa anacrónica temporalidade tradicionalista e patriótica¹. A nação moderna vive assim de uma aporética narração centrada num passado arcaico, «em nome do povo» ou «da nação», que faz deles sujeitos imanentes e objectos de um conjunto de narrativas sociais e literárias, numa ambivalência entre a nação como entidade moderna, direccionada para o progresso, e a sua fundamentação com base numa certa ancestralidade arcaica, que encobre a diferenciação social do presente em nome de uma identidade intemporal².

A história das nações enquanto narrativa centrada na vida social e política dos povos, e já não como crónica dinástica, é um género discursivo produzido pela primeira vez no século XIX³. Segundo Anne-Marie Thiesse, o modelo narrativo da história nacional foi fornecido sobretudo pelo romance histórico, funcionando a história como uma espécie de romance da nação, um *Bildungsroman*:

«Elle doit mètre en évidence la continuité et l'unité de la nation comme être collectif au travers des siècles, en dépit de toutes les oppressions, de tous les revers, de toutes les traïtises» (2000: 55).

Este poder revolucionário e emancipatório que a narrativa proporcionava conduziu rapidamente à sua politização. Por um lado, verifica-se a sua apropriação pelo poder instituído, mas ao mesmo tempo ela é usada pelos contra-poderes que aspiram à legitimação histórica. Para tal, não bastava construir uma narrativa da nação, uma história nacional, mas esta era um passo importante no sentido de instituir novas genealogias políticas, com as suas origens ancestrais e uma forte continuidade, não obstante as opressões seculares dos que detinham o poder.

A lógica desta narrativa assentava explicitamente num conjunto de conceitos e numa mundividência que se fundava numa filosofia da história de matriz iluminístico-romântica, em que imperava uma perspectiva diacrónica cuja estrutura profunda residia no eixo origens/progresso/decadência/regeneração. Essa organização é visível sobretudo na periodização. A alternância entre progresso e decadência, de matriz

¹ Cf. G. Bennington (1990: 121, 132) e E. Said (1993: xiii).

² Cf. Tomlinson (1991: 91) e Karnoouh (1990: 99-104).

³ «A l'aube du XIXe siècle, les nations n'ont pas encore d'histoire. (...) A la fin du siècle, elles sont en possession d'un récit continu qui retrace un long cheminement don't le sens, malgré toutes les vicissitudes, tous les obstacles, est donné par le génie national» (Thiesse, 1999: 131).

judaico-cristã, secularizada nos *corsi e ricorsi* viquianos e na filosofia da história (iluminista e romântica), marcou toda a historiografia oitocentista.

Em Portugal, por exemplo, a inteligibilidade da história nacional processa-se com base na lógica do progresso (até aos Descobrimentos) e da decadência (após 1580). Tendo como referência a «queda do império» e a necessidade de reencontrar a grandeza perdida, em contraste com um presente considerado decadente, ao longo do século XIX destaca-se sobretudo a ideia de decadência e mesmo uma «ideologia decadentista», que atinge o seu auge com a Geração de 70 e durante o «Ultimatum» inglês. Aliás, ainda hoje, esta perspectiva marca de modo indelével a visão da história portuguesa.

A ideia da decadência em Portugal resulta, desde o liberalismo, da constatação do atraso da Península Ibérica relativamente à Europa, com o conseqüente «complexo de inferioridade», aliado a uma «nostalgia da grandeza passada». Resulta assim do exame contrastivo com uma grandeza anterior e com o progresso dos outros, o que é sublinhado pela Geração de 70, mas também se pode associar a uma concepção naturalista de história (em que decair é natural) ou a uma perspectiva iluminista (em que se opõe a progresso), implicando sempre a necessidade da sua superação (por um renascimento ou regeneração). Por um lado, o conceito de decadência articula-se privilegiadamente com a ideia de progresso (em particular desde H. Spencer), mas por outro implica o desejo de regeneração, renascimento ou restauração de um passado considerado modelar.

Alexandre Herculano, para além de ser o fundador da moderna historiografia portuguesa, alterou a perspectiva da evolução nacional ao valorizar a Idade Média e ao considerar o Renascimento como o início da sua decadência, começando por criticar a visão iluminista da Idade Média (1898 [1840]: 188). Herculano considera o século XVI como um século de decadência, na medida em que o absolutismo monárquico anulou as instituições primitivas e a Renascença apagou as tradições nacionais.

A leitura de Herculano da decadência coloca-se ao serviço da revolução liberal, que aparece como uma proposta redentora para uma decadência secular, em oposição à reacção absolutista e ao clericalismo, visando repor um modelo sociopolítico que teria conduzido ao apogeu da nação, representado pelo sistema constitucional da Idade Média («monarquia liberal»: cortes, forais, municipalismo), considerado modelar por ter, segundo Herculano, conciliado a liberdade individual com a autoridade do Estado (cf. 1881 [1842]: 153-4).

Na quinta e última das suas *Cartas sobre a História de Portugal*, Herculano estabelece uma divisão periodológica em dois grandes ciclos ou fases, o da Idade Média, com a constituição e virilidade moral da Nação (origens e progresso), e o do Renascimento (D. João II), que acarretou uma rápida decadência. O liberalismo burguês e moderado era, para Herculano, uma tentativa de restaurar o sistema político medieval e o desenvolvimento lógico das instituições medievais:

«Em dois grandes cyclos me parece dividir-se naturalmente a historia portugueza, cada um dos quaes abrange umas poucas de phases sociaes, ou épochas: o primeiro é aquelle em que a nação se constitue; o segundo o da sua rapida decadencia: o primeiro é o da idade média; o segundo o do renascimento» (*id.*: 133).

A Renascença é vista por Herculano como época de decadência porque teria pervertido a «indole nacional» e o equilíbrio medieval entre a liberdade e a autoridade, em consequência da anulação, pela monarquia absoluta, dos elementos feudal e municipal, sentenciando de morte o «organismo social». Para Herculano, os descobrimentos e as conquistas foram manifestações inorgânicas, sem força vital e criadora: «Pervertida a indole nacional, enfraquecida a energia interior do povo, o poderio exterior começa a desmoronar-se logo: o primeiro symptoma de morte claro e indubitabel apparece no desamparar as praças d’Africa em tempo de D. João III» (*id.*: 160). Por outro lado, segundo Herculano, a Renascença fez com que a sociedade tivesse abandonado o «progresso natural e logico da civilização moderna para se lançar na imitação necessaria, mas bastarda, da civilização antiga» (*id.*: 145).

Herculano condensa assim a «memória liberal» na interpretação da história de Portugal e da sua decadência. De facto, porque resulta de uma interpretação, a consciência da decadência e das suas causas merece leituras diferentes. Os estudiosos da história em Portugal constataam a existência de dois paradigmas, de duas «memórias» históricas, a liberal-republicana («revolucionária») e a tradicionalista, sobretudo durante o Estado Novo («contra-revolucionária»), que interpretam de modo diverso a história nacional, embora coincidam na bipartição da história nacional em duas grandes fases, uma de ascensão e outra de decadência. Segundo a «memória liberal», a nação atingiu a sua fase ascendente na Idade Média, em particular na época de D. João I, sucedendo-se um efémero apogeu (acompanhado ou não do declínio, que começa com D. João II ou D. João III) e três séculos de decadência

(XVI-XVIII), com um parênteses de prosperidade na época pombalina, a que se seguiram as tentativas de regeneração (regime constitucional). No âmbito da «memória tradicional», a decadência teria começado já com D. João III, sendo os períodos de declínio os do domínio filipino e a época pombalina, depreciando-se ainda o sistema liberal, com excepção dos «governos fortes» de Costa Cabral, de João Franco e de Sidónio Pais⁴.

A queda do império e a perda da independência servem de marco referencial da decadência, não obstante a diversidade de causas apontadas (política, religiosa e social), que na memória liberal-republicana se condensam no absolutismo político, na instauração da Inquisição, e na hegemonia dos Jesuítas na corte e nos estabelecimentos de ensino⁵.

Na sequência de Herculano, a Renascença passa a ser condenada e consagra-se a Idade Média como a época «nacional» e «popular» por excelência, não só em termos culturais (pela originalidade nacional), mas sobretudo em termos políticos, porque representava o equilíbrio entre a liberdade e a autoridade, servindo de «exemplo» à monarquia representativa do liberalismo.

Nesta linha liberal, e tendo em conta as diferenças ideológicas, situam-se Garrett, Herculano e L. A. Rebelo da Silva, verdadeiro continuador das ideias de Herculano ao defender uma posição liberal conservadora. Também A. P. Lopes de Mendonça, Antero de Quental e Oliveira Martins se revelam profundamente influenciados pela interpretação de Herculano, mas aderem à linha ideológica do socialismo utópico (numa certa fase das suas trajectórias pessoais) e não aceitam a condenação do Renascimento, que valorizam e passam a considerar como um momento de simultâneo apogeu e decadência. Embora na continuidade de Herculano, Antero coloca a questão da decadência no plano ibérico e enfatiza o facto de as causas da decadência provocarem o afastamento da modernidade europeia (do progresso) por parte dos povos peninsulares. A solução não passaria pois por uma reconstituição do modelo medieval, mas pela «Revolução» (socialismo utópico e federativo), pelo que a proposta anterior é já uma crítica ao liberalismo (da Regeneração) em nome de um evolucionismo organicista de teor idealista.

Por seu turno, os republicanos, como Teófilo Braga, prolongam as teses de Herculano relativas à dimensão «democrática» da Idade

⁴ Cf. Sérgio C. de Matos (1980: 90, 106, 347) e Luís R. Torgal (*in* Torgal, Mendes, Catroga, 1996: 448-54).

⁵ Cf. Torgal e Catroga (*in* Torgal, Mendes, Catroga, 1996: 24-52 e 80-5).

Média (municípios, forais e cortes) e à condenação do absolutismo e da Renascença (numa primeira fase), e elaboram o veredicto condenatório do absolutismo, do ultramontanismo (simbolizado na Inquisição e no Congreganismo) e da influência inglesa, sublinhando a «degenerescência» da casa de Bragança.

A questão colonial presente no *Ultimatum* criou uma frente de pendor nacionalista, e os republicanos propunham uma restauração que implicava, em grande medida, o restabelecimento da grandeza imperial perdida. O Tricentenário de 1880, para além de republicanizar Camões, colocava a tónica na decadência e destacava de entre as causas o absolutismo real e em particular a dinastia de Bragança, para indicar que a solução passaria necessariamente pela instauração da República.

Encarar a nação como narração conduz à desocultação do poder político e da autoridade cultural como instâncias produtoras das narrativas construídas pelos detentores do poder. Deste modo, segundo Homi Bhabha, as contra-narrativas da nação evocam e apagam as manobras ideológicas pelas quais as identidades nacionais são essencializadas (1990b: 300), (margi)nalizando as minorias, os colonizados e as mulheres. O discurso minoritário pode assim pôr em causa a hegemonia do discurso cultural dominante (*id.*: 302) e dar voz aos excluídos, aos migrantes e às minorias, não contidos no eixo central da cultura dominante e no seu discurso monológico, mas que subvertem as suas fronteiras (*id.*: 315), conferindo assim poder às suas narrativas. Daí o imperativo ético de narrar a história destes novos sujeitos da história, excluídos de uma narrativa que com frequência protagonizam, mas que lhes retira a capacidade de a enunciar.

Bibliografia

- BENNINGTON, Geoffrey (1990), «Postal politics and the institution of the nation», in BHABHA (ed.) (1990), pp. 121-37.
- BHABHA, Homi K. (ed.) (1990), *Nation and Narration*. London/New York: Routledge.
- _____, (1990a), «Introduction: narrating the nation», in BHABHA (ed.) (1990), pp. 1-7.
- _____, (1990b), «DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation», in BHABHA (ed.) (1990), pp. 291-322.
- HERCULANO, Alexandre (1881), *Opúsculos*, t. V, Controversias e Estudos Históricos, t. ii. Lisboa: Viúva Bertrand e C^a.

- HERCULANO, Alexandre (1898), *Opúsculos*, Tomo IX, *Literatura* – Tomo I, 3.^a ed., Lisboa/Rio de Janeiro: Bertrand/Francisco Alves.
- KARNOOUIH, Claude (1990), *L'Invention du Peuple. Chroniques de Roumanie*. Paris: Arcantère.
- MATOS, Sérgio C. (1980), «O ultranacionalismo da memória institucional», in REIS, António (de) (1980), *Portugal Contemporâneo*, vol. IV. Lisboa: Alfa, pp. 339-348.
- SAID, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- THIESSE, Anne-Marie (1999), *La Création des Identités Nationales. Europe XVIIIe XXe siècle*. Paris: Seuil.
- _____. (2000), «Des fictions créatrices: les identités nationales», *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 110: 51-62.
- TOMLINSOM, John (1991), *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*. London: Printer Publishers.
- TORGAL, Luís Reis, MENDES, José Maria Amado e CATROGA, Fernando (1996), *História da História em Portugal: Séculos XIX-XX*. Lisboa: Círculo de Leitores.

O poder das imagens e as imagens do poder: *A Costa dos murmúrios* de Lídia Jorge

ANNE-MARIE PASCAL
Université Lumière Lyon2

A costa dos murmúrios, romance de Lídia Jorge, publicado em 1988, está directamente ligado à vivência africana da escritora durante a guerra colonial em Moçambique nos anos 70, daí a sua dimensão testemunhal. Adaptado ao cinema por Margarida Cardoso em 2004¹, suscitou numerosas análises sobre a relação entre memória e História, sobre o papel das mulheres na guerra colonial, a transgressão da ordem patriarcal na esfera privada e pública, o diálogo masculino/feminino entre os narradores dos dois textos que compõem a narrativa². A história contada situa-se num momento de espera duma solução final para o conflito armado que decorre no norte do país e que esmagaria definitivamente os que o exército e o governo português designavam então por «terroristas». Espera-se do lado da metrópole o restabelecimento da soberania portuguesa enquanto na colónia uma facção militar e civil sonha com a implementação duma independência branca. O teatro das operações militares não é apresentado directamente na diegese como noutros romances sobre a mesma temática como, para citar os mais conhecidos, *os Cus de Judas* de António Lobo Antunes ou *Autopsia dum mar de ruínas* de João de Melo. A cidade da Beira e o

¹ Adaptação cinematográfica de Margarida Cardoso, filmes do Tejo, 2004.

² Queremos assinalar em particular o estudo de Ribeiro, Maria Calafate, «As mulheres e a guerra colonial: uma leitura de 'A costa dos murmúrios' de Lídia Jorge» in *Uma história de regressos, Impérios, guerra colonial, e pós-colonialismo*, Edições Afrontamento, Centro de estudos Sociais, Porto, 2004, pp. 363-421.

hotel *Stella Maris* constituem uma retaguarda, um local de espera onde as mulheres dos militares esperam os maridos quando estes regressam das zonas de combate³.

A guerra colonial foi um momento de crise do regime salazarista, momento de questionamento radical do mito do Império sobre o qual se construiu a identidade portuguesa desde o século XVI. Na conclusão do seu ensaio, *Uma história de regressos*, Margarida Calafate Ribeiro analisa magistralmente os processos e as manifestações deste questionamento no romance pós-colonial. Sublinha a importância das imagens de fantasmas e de cadáveres que percorrem esta literatura, «uma poderosa imagem do corpo da nação em processo de fragmentação» (Ribeiro, 2004: 425) como também a intensificação da tonalidade apocalíptica.

O termo apocalíptico sofreu uma certa banalização a partir do século passado para caracterizar um cataclismo, uma guerra mortífera, deixando de lado o sentido original de revelação e a tonalidade visionária que existia na origem. Partindo de características ideológicas, sociológicas e formais tentaremos mostrar em que medida as imagens apocalípticas informam o romance⁴. No plano formal podemos sublinhar o seu carácter fragmentado, a omnipresença da catástrofe marcada pelo semantismo do excesso – nuvens de pássaros, de insectos, mar carregado de cadáveres –, a importância e o poder revelador do olhar, em particular o dos representantes do poder militar contrapondo-se ao de Evita/Eva, protagonista do primeiro relato e personagem/narradora do segundo.

Pretendemos estudar em que medida as cenas e imagens mais espectaculares do primeiro texto intitulado *Os gafanhotos*:

- o casamento de Eva e Luís Alex
- o passeio ao mangal e o voo dos flamingos
- o afluxo de cadáveres na praia
- a chuva de gafanhotos

³ A operação militar referida no livro é a operação *Nó górdio*, que decorreu no norte de Moçambique entre Julho e Agosto de 1970, dirigida pelo General Kaúlza de Arriaga. Carlos Vale Ferraz, pseudónimo de Carlos Matos Gomes, um dos «Capitães de Abril», participou na operação nos comandos e escreveu o romance *Nó cego* sobre o assunto.

⁴ Retomamos neste estudo parte dum trabalho já publicado em francês, «L'Apocalypse dans *Le rivage des murmures* de Lídia Jorge et la fin de l'empire colonial portugais», *Variations sur la transgression et l'Apocalypse*, pp. 169-187.

têm a capacidade de revelar o fim dum processo histórico, num sentido restrito a guerra colonial em Moçambique e num sentido mais amplo o fim do império colonial, destruindo as imagens do poder colonial.

1. A costa dos murmúrios: um percurso iniciático ou o espaço da revelação

O título do livro *A costa dos murmúrios* que associa o duplo semantismo da transição – a costa designa o lugar intermédio entre a terra e o mar, como o murmúrio se situa entre a palavra e o silêncio (retomando a formulação de Arnaldo Saraiva) – é como a ilha de *Patmos* no *Apocalipse* de São João, o lugar privilegiado da revelação. Embora afastado das zonas de combate, é neste espaço *entre* que não-de manifestar-se os sinais reveladores dos destinos futuros desta parcela da África austral, situada na periferia do Império colonial português.

O primeiro texto *Os gafanhotos*, bastante breve, com uma narração heterodiegética, conta o casamento do tenente Luís Alex com Evita e os acontecimentos extraordinários que decorreram durante os dois dias seguintes acabando com a morte inesperada do noivo. O segundo texto sem título consta de nove capítulos. Eva, a narradora desta segunda narrativa, reage à leitura da primeira que relata acontecimentos da sua vida, vinte anos antes, quando se chamava Evita. O diálogo imaginário que se estabelece então com o primeiro narrador confere ao segundo texto um estatuto metanarrativo, uma dimensão receptiva em que Eva questiona, corrige, emenda, acrescenta sem preocupação de ordem narrativa, guiada pelo fluxo da memória e pela procura da correspondência para «iluminar apenas um pouco da nossa treva».

Esse é um relato encantador. Para o escrever desse modo, deve ter feito uma viagem trabalho a um tempo onde qualquer outro teria dificuldade em regressar. Pelo que me diz respeito, o seu relato foi uma espécie de lamparina de álcool, que iluminou, durante esta tarde, um local que escurece, de semana a semana, dia a dia, à velocidade dos anos. Além disso, o que pretendeu clarificar clarifica, e o que pretendeu esconder ficou imerso. (Jorge, 1988: 41).

Porque o desfecho inesperado da morte do noivo esconde outra face da história, a que Eva reescreve, fazendo ressurgir os fantasmas

do passado. Contrariamente ao primeiro relato que concentra a maioria das cenas no terraço do hotel num espaço temporal limitado de dois dias para narrar acontecimentos que se desenvolveram durante um verão, criando assim uma tensão dramática, o segundo relato interessa-se pelas simultaneidades que questionam a coerência narrativa do primeiro relato e traduzem o andar enigmático e caótico do mundo. À unidade espacial, temporal e diegética substitui-se a procura de coincidências, correspondências entre personagens e factos aparentemente alheios e sem nexos. A narradora retoma com novos pontos de vista acontecimentos fulcrais permitindo uma nova interpretação. Opera assim uma fragmentação que se manifesta numa sucessão de imagens e de cenas que são como os mil estilhaços dum espelho partido em que cada fragmento contém a sua parcela de verdade que esclarece ou opacifica a primeira história. Nesta profusão de imagens que caracteriza também o texto apocalíptico, a revelação do sentido só pode efectuar-se por um jogo de decifração das variações, dos esquecimentos, das contradições.

2. Uma avalanche de sinais anunciadores do tempo do fim nas margens da guerra

2.1. O Casamento de Eva e de Luís Alex, um prelúdio para a paz ou a crónica duma morte anunciada

O texto abre sobre o espectáculo que decorre no terraço do hotel, a festa de casamento de Evita e do alferes Luís Alex, colocado sob o signo do luxo, da volúpia e do exotismo. A descrição da mesa arranjada para o banquete remete para a estética medieval dum brasão cujos emblemas pertencem à flora e à fauna tropical assim como para a decoração duma mesa real com a posição sobranceira do bolo de sete andares simbolizando o poder e a soberania portuguesa. A justaposição do criado «extraordinariamente negro» e da «espada» do noivo para cortar o bolo sublinham ironicamente o anacronismo e o desfazamento entre a estética medieval e o referente histórico:

Evita, abriu os olhos, e mais do que a quantidade dos convidados, surpreendeu-se com o tamanho exemplar da mesa. As lagostas vermelhas e abertas ao meio estavam dispostas conforme um numeroso cardume. As papaias amarela estavam cortadas em feitiço de coroa de rei e coroavam a toalha inteira. Os ananases formavam uma pinha no centro, como se fosse um leque fantástico e emplumado peru. [] na cabeceira havia um bolo de sete andares, com um ramo armado em forma de

chuva. Um criado extraordinariamente negro, vestido de farda completamente branca, trouxe uma bandeja com uma espada. A espada era do noivo. Evita pegou na espada e fendeu o âmago do bolo até a tábua. (Jorge, 1988: 10).

A noiva suspira maravilhada e volteia em torno dos militares fardados, ouve os discursos dum coronel vaticinando o futuro promissor desta região da África austral e convidando-a a olhar o panorama que se descobre do terraço:

Ainda é cedo para ter verificado, mas verá que esta é uma das poucas regiões ideais do globo! Admira a paisagem, e verá que para ser perfeita, só faltam uns quantos arranha-céus junto à costa. (*Idem*, 12).

O leitor não pode deixar de estabelecer uma relação entre a descrição da festa que decorre no terraço e o mundo de prosperidade contido no olhar do militar sobre a paisagem. Olhar que não remete para a contemplação da beleza da paisagem mas claramente para uma forma de apropriação do espaço, os arranha-céus imaginados simbolizando o desejo de conquista. Atitude visionária, que designa este espaço como uma região ideal do globo, uma terra prometida, pronto a ser transformada numa grande metrópole moderna. O bolo de sete andares que domina a mesa onde estão reunidas as riquezas da terra e do mar é uma *mise en abyme* deste sonho de conquista. A contiguidade dos dois quadros opera uma síntese diacrónica dos símbolos de dominação territorial desde a torre medieval até a torre moderna.

O passeio até ao mangal, que permite ao casal escapar-se do hotel no descapotável branco emprestado pelo capitão, até a um espaço natural, espécie de reserva ornitológica, é descrito como uma viagem fora do tempo diegético, transportando o casal até ao paraíso do Génesis:

Quando apareceu um bando de aves voando rente ao lodo do mangal – e foi assim que se sentaram – o noivo quis que ela ficasse quieta, mas ele descalçou-se e entrou pelo bando de aves que eram cor de fogo, pernaltas, e pareciam deslocar-se ainda sob o instinto formidável do Génesis. Evita ficou a ver como de facto tudo era laranja e amarelo, mesmo o noivo. (*Idem* :15).

Como no terraço, a cena é focalizada pelo olhar de Evita numa visão primordial que se manifesta no prisma das cores do arco íris, amarelo, cor de laranja, vermelho, inscrevendo a aliança que une os dois noivos no princípio da sua história.

O filme dos acontecimentos do primeiro dia, o banquete e a festa que decorreram no terraço do hotel *Stella Maris*, o passeio até o mangal, embora perfeitamente verosímeis banham numa atmosfera irreal, mítica, criada pelas referências bíblicas ou nobiliárquicas:

Era admirável tudo o que tinha acontecido naquele terraço, mas nada terminava ali. Tudo estava por começar como no momento em que a tempestade inicia o primeiro sopro. (Jorge, 1988: 14).

Este remate aparentemente eufórico e laudativo encerra no entanto uma ameaça misteriosa com a evocação da tempestade. Seria acaso uma advertência do narrador para que o leitor interrogue, procure os sinais anunciadores da tempestade? De facto o feliz presságio à paz que todos os presentes querem ver no casamento que abre o relato é já minado por alguns sinais disfóricos no arranjo da mesa que «já começava a perder a frescura inicial por algumas cascas e muitos pratos retirados dos seus lugares simétricos» (*Idem*, 12). O bolo de sete andares, sumptuosa metáfora da soberania portuguesa, toma, depois de partido, «o aspecto crenado dum coliseu romano em ruína». (*Idem*, 14).

Os sinais de decomposição manifestam-se claramente na descrição da mesa no dia seguinte «a mesa do banquete, que havia sido feita pela junção de várias que salpicavam agora o recinto inteiro, era só uma lembrança» (*Idem*, 26). Do bolo apenas ficam migalhas: «Pedaços do enorme bolo enfeitado em forma de chuva andavam agora espremidos nas mãos das crianças. Esfarelados pelo chão, onde as crianças faziam patim» (*Idem*, 27).

Vemos que sob todas as imagens promissoras de princípio e de esperança escondem-se já os sinais da decadência, da ruína. Premissas do fim, metáfora da desconstrução do primeiro relato julgado demasiado perfeito e harmonioso por Eva? Todos esses indícios de fim, de tempestade, de transtorno serão desenvolvidos e amplificados no segundo relato. Analisarei em particular a reescrita do episódio dos pássaros, que toma uma nova dimensão simbólica, invertendo o tempo primordial do Génesis no tempo final do Apocalipse que passará a ser uma referência constante na continuação do relato.

2.2. A Matança dos flamingos

À primeira saída dos noivos no descapotável seguiu-se outra na qual participaram o capitão e a mulher, Helena. O destino do passeio é o mesmo mas o propósito é diferente: os dois homens tencionam «fazer um pouco de gostinho ao dedo» improvisando uma cena de tiro

sobre as aves que «vistas sobre o lodo e o mar constituía uma toalha de penas que flutuava» (Jorge, 1988: 52). A perturbação de Eva é visível na apresentação de cenas sucessivas que parecem jorrar precipitadamente da memória:

O capitão estava ofuscado, o capitão tinha os olhos presos das aves que flutuavam e benzeu-se. «Bolas, que você acha com cada coisa!» – disse assombrado para o alferes. O capitão estava a engatilhar a arma e não desviava a vista da toalha de pássaros. (*Idem*, 52).

O jogo de massacre que consiste em disparar sobre os pássaros apresenta-se como uma montagem cinematográfica, uma sequência de planos cada vez mais próximos com imagens cada vez mais traumatizantes para Evita já que a seguir cabe ao noivo mostrar os seus dons de bom atirador.

As aves sobreviventes estão de novo a agrupar-se e as abatidas estão ficando cada vez mais enterradas no lodo onde se somem como panos. E apenas uma espécie de tapete passageiramente arruinado que estremece. Porque os pássaros não atingidos, acordados só por um instante, logo lançaram a segunda pata ao lodo e se uniram, pisando os corpos das que se sumiam e deixavam de ser vistas. Fez-se uma nova colónia unida que nem deixava de parecer menor do que a anterior. O noivo varreu a nova colónia da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, como se quisesse dizimar o último pássaro. Vejo os últimos pássaros espantados desaparecerem, diminuir pouco a pouco, como os sonhos vermelhos que sobrevivem ao amanhecer. (*Idem*, 53).

Do massacre dos flamingos só ficarão algumas penas que a maré há-de levar rapidamente mas o que fica na memória de Eva é a mancha indelével do crime na visão do noivo perfilando-se perante o General, impregnado pelo cheiro das aves, visão prefigurando a metamorfose do estudante de matemática num ser sanguinário:

Ah, como eu estou a vê-lo passar, deixe-o ir, deixe-o passar enquanto o noivo se perfila, enquanto o noivo empalidece! Como o noivo está erecto, como o noivo sua, como o noivo move a patilha ! Como o noivo é outro, cheirando a aves, patas, penas, emocionado e de perfil. Vendo o General passar. (*Idem*, 56).

A simultaneidade do acontecimento com a visita do General é eminentemente significativa. Este acaba de ter um *briefing* secreto no hotel sobre uma operação de grande envergadura, para esmagar a revolta, «as melhores forças de Terra, Mar e Ar iriam convergir para Cabo Delgado, essa terra de selvagens, onde o soviete tinha encontrado

o côncavo necessário para pôr o ovo» (*Idem*, 56). A figura do General sofre então um processo de estilização e de cristalização no desenho da «potente bota cujo tacão desferia uma faísca e esmagava o ovo. Destruía o ovo» (*Idem*, 56) que a narradora associa com outras imagens definidas como espaços de energias renováveis, criando uma isotopia entre poder e vontade de exterminação:

O General, constituía, naquele tempo e para aquele local de África, uma imagem de energias renováveis. Assim como de um outro modo o eram o hall, o terraço, o descapotável, o lodo ou as aves do lodo. Espaços de energias renováveis. O General sobretudo, a esta distância que escurece, iluminado de repente pela sua curiosidade, constitui um espaço móvel e irradiante em deslocação através do hall. (Jorge, 1988: 56).

As potencialidades da imagem da bota exterminadora como energia renovável serão reveladas a Evita pelos arquivos que lhe desvenda Helena e que constituem um testemunho dos massacres de população civil como o de Wiriamu. Podemos notar que, curiosamente, a classificação onomasiológica das operações de destruições de aldeias, feita pelo capitão Forza Leal, retoma o bestiário apocalíptico do mal, tigre, víbora, salamandra, lobo, espadarte simbolizando forças maléficas, enraivecidas, venenosas, ou assanhadas.

Helena mostrou-me com precaução o pacote que dizia *spoilt* como os outros e *Víbora Venenosa III*. Mais rostos, mais cabeças de soldados escondidos entre sarças, mais incêndios, e logo a imagem dum homem caído de bruços, depois dois telhados, e sobre um dos telhados de palha, um soldado com a cabeça dum negro espetada num pau. Viam-se vários corpos sem cabeça à beira duma chitala, um bando de galinhas avoejava sobre eles na mesma fotografia. Helena passou. Helena tomou a seguinte e mostrou o soldado em pé, sobre o caniço. Via-se nitidamente o pau, a cabeça espetada, mas o soldado que a agitava não era um soldado, era o noivo. (*Idem*, 133).

Além da dimensão testemunhal produzida pelas fotografias vemos que Eva tenta ir mais longe na sua interrogação acerca da metamorfose do noivo em criminoso fascinado pelas armas:

Ela conhecia o percurso de Luís Alex, e o que tentava era achar finalmente o momento, o brilho, a palavra que desencadeava na pessoa o gosto de degolar. (*Idem*, 139).

Coloca a questão do mal ou, retomando as palavras de Dominique Aussenac na revista *Le Matricule des Anges*, «uma reflexão sobre o

fascínio guerreiro, a gravidade estranha que cativa as almas dos homens, desvia-os do seu destino aparente para os colocar em órbita à volta da morte» (Aussenac, 1999).

Este encadeamento aparentemente aleatório de imagens e de cenas a que o leitor é convidado a assistir no segundo livro, leva-o ao exercício de descodificação que permite uma primeira interpretação do desfecho de *Os gafanhotos*, o suicídio do noivo é a consequência da sua morte espiritual, da sua desumanização e perda de identidade. O mesmo processo de descodificação prossegue nas cenas apocalípticas que ocorrem durante as duas noites seguintes.

2.3. *Os corpos afogados, o grande envenenamento*

O alvorecer traz um contraponto macabro à festa do primeiro dia. Os dois acontecimentos extraordinários que se vão seguir durante duas noites, morte colectiva por envenenamento seguida por uma chuva de gafanhotos, são apresentados numa atmosfera estranha quase alucinatória, fora da temporalidade histórica, o que lhes confere uma dimensão mítica. As duas maldições aparecem no *Apocalipse* de São João: refiro-me às maldições da abertura do sétimo selo, com os sete anjos e as sete trombetas que retomam algumas das numerosas pragas que assolam o Egipto no livro do Êxodo – água transformada em sangue, rãs, mosquitos, peste, gafanhotos. O segundo anjo provoca a transformação dum terço das águas do mar em sangue, o terceiro envenena as águas dos rios provocando a morte de muitos homens.

O relacionamento destes acontecimentos que se pode estabelecer com o texto do *Apocalipse* é de duas ordens: o seu carácter desmedido e prodigioso – fluxo de cadáveres na costa e por toda a parte na cidade, transformação do mar em sangue, chuva de gafanhotos que provocam a alteração da atmosfera – e a sua leitura profética e contraditória por parte dos habitantes do hotel:

Já tinha evaporado a incerta luz da madrugada, já era manhã, o cortejo olhava para a barra e havia alguns pares de binóculos que passavam de mão em mão. Mas não era para a barra que estavam a olhar e sim para o Chiveve, o braço de mar que ali de frente fazia uma profunda poça, para onde, durante a noite, a água tinha arrastado corpos de gente afogada. Imensos, incontáveis afogados. Eram inúmeros os afogados. (Jorge, 1988: 18).

Os casais observam com curioso cinismo não desprovido de *voyeurisme* o espectáculo desta hecatombe que suscita numerosos comentários:

Numa noite desta devíamos ter ficado acordados. Nunca mais vamos experimentar a emoção que poderíamos ter tido. Deviam tê-los deixado expostos e apodrecidos à luz do dia, para que se pudesse compreender a nossa causa, a nossa presença, a nossa determinação. (*Idem*, 19-20).

As interpretações procedem todas da autoridade militar. Um major sugere uma matança inter étnica, outro um suicídio colectivo como o dos incas:

«Por mim não tenho dúvidas!»

O major de dentes amarelos, também num belo robe de seda, mas com dragão pintado nas costas, não tinha dúvidas, e lembrava que os povos vencidos por vezes se suicidam colectivamente. E referiu o que tinha acontecido ao Império Inca, nos Andes, depois da morte de Atahualpa Yupanki. Ora no fundo, toda a gente sabia que se estava a convergir para Mueda e qual o significado disso. Porque não admitir que os povos autóctones daquela terra não se quisessem suicidar? E não seria um gesto nobre? Suicidarem-se colectivamente como as baleias, ao saberem que nunca seriam autónomos e independentes? (Jorge, 1988: 20).

O noivo lê aí o presságio da vitória que espera o exército no próximo teatro de operações em Mueda, a perspectiva da guerra constituindo um potente estimulante manifestado na sua «espingarda de carne»:

O prenúncio de vitória que chegava daquela forma tão evidente na noite do seu próprio casamento, impelia-o para o amor como as sementes para a terra. (*Idem*, 21).

Esta morte colectiva acaba por ser a prova da incomensurável estupidez dos nativos, quando o capitão traz a notícia de que o envenenamento era devido à absorção de álcool metílico inicialmente destinado a uma tinturaria:

Porque aí esses gajos, os *blacks*, descobriram no porto um carregamento de vinte bidons de álcool metílico que iam a caminho duma tinturaria, e pensaram que era vinho branco, e descarregaram-no ontem de tarde, e abriram os bidons, e beberam todos, e distribuíram pelos bairros de caniço, e agora uns estão lerpando e outros vão cegar. [] Tudo pareceu distinto do que tinha sido imaginado, ficando de súbito aquela madrugada sem piedade e sem beleza, já que havia um caso de estupidez atrás. Esse molho acre e sudoroso, a estupidez. (*Idem*, 23).

As diferentes interpretações manifestam uma gradação de sentimentos indo da indiferença ao regozijo passando pela curiosidade, o

pasma e o desprezo. Os Negros, designados como os *blacks*, ou os cafres, passam do estatuto de heróis vencidos preferindo a morte à submissão, ao de animais capturados, vítimas do seu gosto imoderado pelo vinho. A sua estupidez impede que eles alcancem a dignidade da tragédia, só podem ser marionetas duma comédia macabra. A mudança do olhar revela sobretudo um processo de desumanização que transforma sucessivamente a vista dos corpos dos afogados numa cena de barbárie e numa cena de caça. Liberta a expressão de todos os fantasmas ligados ao medo do selvagem, do bárbaro, «a cafraria estava a avançar sobre os Boers como a sombra duma nuvem pesada» (*Idem*, 24) como também facilita a adesão aos projetos formulados pelo General.

O major dos dentes amarelos não tinha dúvida e arrependia-se de ter deixado que pela cabeça lhe tivesse passado a ideia dum acto heróico análogo ao do povo de Atahulpa Yupanki, em semelhante colónia. «Oh, isso agora é para quem tiver esperteza!»
Era conhecida a opinião do General sobre a travagem demográfica que deveria ser planificada contra a explosão dos cafres. (*Idem*, 24).

Contradizendo as ambições civilizadoras do salazarismo, tal projecto baseia-se, como vimos anteriormente, na apropriação do espaço pelos colonos para instaurar um governo branco à imagem da África do Sul, e para tal necessita controlar a natalidade dos indígenas pela esterilização ou pela supressão dos serviços de assepsia. Genocídio disfarçado, outra maneira de acabar com a guerra, que não comove ninguém já que os *blacks* nem merecem ser civilizados. Vemos assim que este segundo espectáculo mortífero e aterrador visto do terraço, embora totalmente oposto à paisagem ideal do primeiro dia colocado sob o signo da harmonia e da alegria, não constitui uma cena discordante nem aniquiladora para os habitantes do hotel mas a sua consequência lógica, a face escura e encoberta do mito de conquista. Reforça, explicita o projecto de pacificação dos militares, baseado no eugenismo, eliminando para tal os autóctones, principais obstáculos ao progresso e à criação duma sociedade modelo num espaço paradisíaco. Não será indiferente sublinhar as feições do mensageiro de tais profecias, o major «de dentes amarelos, num belo robe de seda, cujo dragão pintado nas costas desenrugou a potência da sua língua vermelha, pintada» (*Idem*, 20). A figura do dragão é tradicionalmente o símbolo bíblico do mal, muito presente no *Apocalipse*. Assim as suas profecias duma hegemonia racial branca sofrem um processo de inversão: a Jerusalém celeste não será acaso a Babilónia dos pecados?

Evita, a inocente noiva, definida como «um olhar intenso observando», (*Idem*, 43) será a única a duvidar, a querer desvendar o mistério deste envenenamento, a única a ver o que os outros recusam, mas decorrerão vinte anos antes que ela ache as palavras para desmascarar a obra do mal nos vaticínios do poder militar:

E existe um crime. Vários crimes. Sei das garrafas de Old Parr postas na mesa da casa abandonada. Mas obviamente que este crime não tem a ver com o General. O General apenas tinha preconizado que se estabelecesse uma ordem na natalidade nativa, que se encontrasse uma rolha, um pano uma bisnaga que impedisse a natalidade, agora ameaçando explodir com o advento da assepsia na África portuguesa. O General apenas tinha sido arauto dum desejo e dum movimento e de resto, naturalmente corroborado pelas intempéries das duas estações, do infortúnio da inclemência sazonal em África. O General transformava-se num futurólogo caro, e por isso merecia redobrado respeito – Evita pensava []. (*Idem*, 104).

Eva denuncia assim outro envenenamento, «o grande envenenamento que cai sem se saber donde sobre todas as coisas» (*Idem*, 126), o das consciências provocado pela destilação de ideologias racistas e deterministas que condenam os nativos à exterminação e transformam os colonos e os soldados em algozes, em instrumentos cegos duma violência que não controlam e se volta contra eles desumanizando-os. Desumanização explícita no olhar de Eva que associa os caranguejos pardos, atarracados, com a barriga e a cabeça agarrada ao lodo do Chiveve «à miniaturas dos soldados» (Jorge, 1988: 138).

3. A Invasão dos gafanhotos

3.1. *O banquete dos pobres ou o cumprimento da profecia do fim*

A invasão dos gafanhotos que se produz na noite seguinte parece também profetizada pelo major «alguma coisa me diz, por exemplo, que vem a caminho uma praga de gafanhotos» (*Idem*, 31). A escolha do título do primeiro texto não é inocente mas não se coaduna totalmente com o sentido habitual da praga ou da maldição. No livro do *Êxodo* trata-se da oitava praga que castiga os Egípcios para obrigar o faraó a deixar sair os Hebreus do Egipto guiado por Moisés. No *Apocalipse*, é a praga anunciada pelo quinto anjo:

Tocou então a sua trombeta o quinto anjo. E vi uma estrela que caiu do céu à Terra. Foi-lhe dada a chave do abismo insondável.

E quando o abriu, saiu dali fumo, como se fosse de uma imensa fornalha, a ponto de escurecer completamente o ar e o Sol.

E saíram gafanhotos do meio daquele grande fumo que desceram sobre a Terra; e deram-lhes poder para ferroar como os escorpiões.

Foi-lhes dito que poupassem a vegetação da Terra, a erva, os arbustos, as árvores, e que atacassem somente as pessoas que não tinham nas suas testas a marca de Deus.

Não deviam matá-las, mas sim torturá-las durante cinco meses com um sofrimento semelhante ao que provoca a picada do escorpião. (Apocalypse, 9, 1-5).

De maneira inesperada, o fenómeno embora modifique a atmosfera, é acolhido como um sinal benéfico por todos:

– Benção do céu para os nativos que parecem receber como o povo eleito da *Bíblia* o maná divino:

«Repare Senhor Commandante» – disse o major dos dentes amarelos. «São fogueiras que os nativos acendem para nelas assarem este tipo de insectos. Esta noite é para eles uma noite de grande manjar!» (Jorge, 1988: 34).

– Alegria dos militares perante o espectáculo deslumbrante, interpretado como um sinal de paz pelo comandante, «Elè queria que se tivesse imensa esperança e se observasse o fenómeno dos gafanhotos com imensa paz» (*Idem*, 34).

Este banquete dos pobres, proporcionado pela irrupção dos gafanhotos após a avalanche de mortos parece reconciliar colonizadores e colonizados. A cor verde não é o símbolo da esperança e da abundância para todos?

Porém a descrição do fenómeno no primeiro relato torna-se outra vez ambígua:

Aliás ao longo da marginal começavam a surgir fogueiras, uma aqui, outra ali, outra ainda mais além, e a brisa que soprava do lado do Oriente inclinava as chamas, atiçava-as, mas não as desprendia nem criava perigo algum. Podiam inclinar-se e iluminar o chão cheio de verde treva. Metodicamente, explodiam em fila como se houvesse um silencioso exército preparado para acender fogueiras – também elas verdes – um exército que esperasse, de praga em praga, a noite dos gafanhotos. (Jorge, 1988: 34).

Podemos interrogar-nos se este exército silencioso que se prepara a acender fogueiras, não representaria a imensa maioria dos indígenas, esperando como o povo eleito do *Apocalypse*, a noite dos gafanhotos

que havia de atormentar os seus inimigos? Do lado do hotel, a nuvem é apenas um véu mágico destinado a mascarar a violência dos homens, a que eles exercem contra as mulheres na intimidade dos quartos do hotel *Stella Maris*, mise en abyme das violências da guerra colonial:

Do conjunto dessas bolas de luz filtrada pelas asas móveis dos ortópteros, chegava ao terraço a semi-obscuridade dos tanques. Por instantes porém, o verde-limo da luz era tão vivo que conseguia anular os objectos vermelhos do terraço. Havia-os – alguns carros de encaixar de crianças, um ramo de rosas que sobejara do dia anterior, o fio de sangue que ressumava da orelha daquela rapariga batida pelo marido e que ia caindo à praia, tudo isso era vermelho. Sobretudo os vergões que muitas delas tinham pelas caras. Os cinco dedos da mão de Força Leal ainda estariam visíveis como se esculpidos na face esquerda de Helena de Tróia, se não tivesse aterrado sobre a cidade da Beira, a plana, a palustre, a índica cidade da Beira, essa nuvem imensa de gafanhotos subvoando o *Stella Maris*. (*Idem*, 32-33).

É pois nesta atmosfera saturada de cor verde, neste excesso de sinais que desaparece o noivo, perseguindo o fotógrafo importuno com um revólver na mão, para proporcionar a paz ali no terraço onde ele tinha feito a boda, prenúncio da paz definitiva depois da operação de Mueda.

No segundo texto, a narradora Eva acrescenta outro acontecimento a este ambiente verde esmeralda que desqualifica e caricatura o poder militar e o seu esforço em vaticinar a vitória. Trata-se da conferência pomposamente intitulada «*Portugal d'Aquém e d'Além Mar É Eterno*» proferida por um capitão cego numa sala cujas paredes exibem quadros do desastre da *Armada Invencível*:

O orador que não sabia que uma chuva de gafanhotos se desprendia sobre a costa, tinha atingido o auge da perenidade nas palavras do seu discurso.

O planeta é eterno, Portugal faz parte do Planeta, o Além-Mar é tão Portugal quanto o solo pátrio do Aquém, estamos pisando solo de Além-Mar, estamos pisando Portugal eterno!» (Jorge, 1988: 213).

O carácter irrisório e anacrónico das gesticulações e dos vaticínios do capitão cego perante os quadros da *Armada Invencível* é assim reforçado pelo espaço exterior que se transformou num mundo diluvidiano. A atmosfera de irrealidade e de atemporalidade criada pela nuvem de gafanhotos, transfigura-o parodicamente numa potência divina no momento do juízo:

De repente, tudo parecia imóvel e de cristal, sem princípio nem fim, comandado pela vontade do tenente-capitão. (*Idem*, 213).

Entretanto os militares voltaram de Mueda, da grande operação que foi um fracasso mas que o General teima em considerar como um êxito. A sua conferência de imprensa inscreve-se também no mesmo registo, «profetizando como um rabi» mas desmentindo o discurso de soberania de Portugal:

Ou Lisboa é a favor da Civilização Ocidental de que faz parte e cede uma autonomia branca, ou é a favor do desmantelamento da Civilização Ocidental e manterá tudo na mesma e a guerra continuará. (*Idem*, 233).

A falsa alegria do major com dentes amarelos serve para disfarçar os receios e as contradições do exército dividido entre as ambições da metrópole e as aspirações independentistas dos colonos na cidade.

As imagens dos gafanhotos revelam-se assim ambíguas, saturando de sinais negativos todas as representações do poder militar, mas trazendo a esperança da libertação para os nativos, com o banquete dos gafanhotos, como também para as mulheres que aproveitam a ocasião para escapar-se do hotel e alcançar a estrada marginal:

Então as mulheres defenderam-se. Resolveram deixar as arcadas donde viam a noite entre todo aquele rumor formal e quase culto, para poderem passear à chuva.

[] Não é descritível a força que certas imagens contêm. Vejo-as passar de guarda-chuvas claros, abertos, e sobre eles caírem gotas e gotas de gafanhotos voando. (*Idem*, 217-218).

3.2. *As esmeraldas voadoras? Um apocalipse alegre ou o tempo da dor?*

A retranscrição do episódio nas colunas do jornal *Hinterland* dá lugar a dois artigos de que Eva faz a leitura a Luís Alex. O primeiro relata o acontecimento de maneira realista, «os gafanhotos vorazes que estavam comendo todos os jardins, hortas, palmeiras, por onde passavam, deixando alguns campos tão secos e queimados como se lhes tivessem posto fogo» (Jorge, 1988: 247).

O segundo é uma mensagem cifrada, espécie de visão apocalíptica alegre descrita pelo jornalista Álvaro Sabino a quem Evita se dirigira para desvendar o mistério das garrafas envenenadas e com quem teve uma breve relação amorosa que lhe permitiu sair do hotel e descobrir outros espaços da cidade, a miséria dos bairros negros e o destino trágico das prostitutas do *Moulin Rouge*. Às quintas-feiras publica uma

rubrica «a coluna involuntária». As primeiras linhas do artigo figuram em epígrafe de *Os gafanhotos*:

Oh, como choviam esmeraldas voadoras! O Céu incendiou-se de verde onde nem era necessário – todas as fogueiras da costa tomaram essa cor, mesmo as que inchavam nos nossos corações. (*Idem*, 248).

A epígrafe funciona como o primeiro indício duma mensagem que o leitor apenas poderá decifrar no fim do livro, designa uma nova entidade colectiva, que se afirma numa declaração subversiva e alegre.

Visão profética que passa despercebida, texto secreto pois, como diz o jornalista: «Nos regimes como este, mesmo caindo aos pedaços, não se escreve, cifra-se. Não se lê, decifra-se» (*Idem*, 147). Será que os indígenas estúpidos, cafres ignorantes acendendo fogueiras ao longo da costa, têm uma mensagem que não seja a da sua fome insaciável? O dom do céu significaria uma inversão nas relações intercontinentais na representação duma África que se liberta do peso da Europa e por sua vez a possui, através duma sexualidade desenfreada, transgredindo os tabus, lembrando certas imagens do caos original e do Eros primordial?

Deitámo-nos e deitámos uns com os outros em toda a dimensão das nossas vidas. Soltámos todos os movimentos, mesmo os mais escondidos de nós mesmos. E vimos dos leitos onde estávamos desenhar-se no Céu espalhado a Terra redonda, toda verde.

[] Vimos, à luz das esmeraldas voadoras o desenho de África sacudir-se de sob a Europa que decúbito deitada sobre África, desde sempre a possuía. Vimos África estender a perna sobre a Europa e empalá-la como um macho empala, a boca da Europa, gemendo amorrecida. (*Idem*, 248).

Esta mensagem anunciando o fim do tempo colonial não consegue no entanto anunciar o advento da felicidade e é com a visão profética do tempo doloroso do regresso que acaba o livro com a imagem do navio cheio de soldados a caminho do porto, e a da ruína do hotel *Stella Maris*, visão que significa também o tempo de sofrimento dum país desorganizado pela guerra que se seguiu à indepêndencia como também o saque das riquezas naturais pela comércio internacional:

Barcos de grande e pequeno calado venham de outras zonas do Globo arrebanhar todo o pescado, toda a lagosta que se move nas águas da costa, deixando-a árida, com o fundo queimado. Ainda estamos longe do momento em que os barcos ficarão parados por falta de peças, os guindastes não puxem mais as madeiras lingadas por falta de óleo, a electricidade se extinga por falta de lâmpadas. (Jorge, 1988: 244).

Conclusão

Através das imagens do Apocalipse, o romance de Lídia Jorge escreve o fim do império colonial, desconstruindo outro mito, o do império eterno d'aquém e d'além mar, desmascarando as contradições entre o poder político e militar. Este império, mais imaginário e sonhado do que real, já corroído no primeiro texto *Os Gafanhotos*, simbolicamente fragilizado no efêmero casamento de Evita e de Luís Alex, interrompido pelo suicídio deste e o regresso solitário de Eva à pátria, explode no jogo de construção e desconstrução narrativa efetuado por Eva, a segunda narradora. Eva/Evita, a que vê e sabe e para tal transgride os interditos impostos às do seu sexo pelo potência patriarcal, testemunha vinte anos mais tarde do rosto duma guerra que não quer pronunciar o seu nome, denunciando a impostura do discurso oficial, revelando a violência escondida, estabelecendo correspondências entre violência conjugal e violência militar contra o colonizado. As cenas catastróficas presenciadas a partir do hotel *Stella Maris*, metonímia da metrópole em África, acabam por revelar o escondido e desmascarar os falsos profetas, sem deixar de anunciar os desastres e os sofrimentos futuros:

Enquanto esperava na areia, houve imagens que passaram e de que lembro viva, alegremente – um bando de aves vermelhas passou. A flaminagem passando lembrava-me um bonito dia, não muito longe. Voavam rente às águas, com as patas encolhidas e os pescoços tortos estendidos. Houve outra imagem de retorno aos locais primitivos – um navio desceu cheio de soldados, a caminho do porto. Ninguém os esperava, eles agora já sabiam, já tinham voltado. Nem todos obviamente voltavam por seus pés e por seus olhos. Estavam na amurada só os que traziam todos os órgãos nos lugares aparentes, mas não acenavam nenhum lenço. O navio descia em silêncio absoluto – não apitava, não roncava, não tremia. Por mais que soubesse que tudo era transitório e as terras sem dono absolutamente nenhum, não conseguia deixar de ver, naquele barco, um pedaço de pátria que descia. (*Idem*, 259).

Neste processo de desconstrução, as imagens do Apocalipse perpassam no romance, como a cabeleira dum cometa, deixando rastros que permitem a emergência de novos sentidos. O primeiro texto *Os gafanhotos* apresenta-se assim como um livro por desvendar, cujas imagens apocalípticas adquirem o seu poder de revelação na leitura do segundo texto. Exercício sempre recommençado através da escrita, da reescrita e da leitura que se torna metaforicamente o próprio lugar da revelação.

Referências bibliográficas

- AUSSENAC DOMINIQUE (1999), «Le rivage des murmures», *Le matricule des Anges*, n.º 26.
- Bíblia Sagrada* (2006), Difusora bíblica, Lisboa.
- CARDOSO, Margarida (2004), adaptação cinematográfica de *A costa dos murmúrios*, filmes do Tejo.
- GOMES, Carlos Matos (1983), *Nó cego*, Livraria Bertrand, Lisboa.
- JORGE, Lúcia (1988), *A costa dos murmúrios*, Lisboa, Dom Quixote.
- PASCAL, Anne-Marie (2006), «L'Apocalypse dans *Le rivage des murmures* de Lúcia Jorge et la fin de l'empire colonial portugais» in *Variations sur la transgression et l'Apocalypse*, Centre de recherche «langues et Cultures Européennes», Université Lumière Lyon2, pp. 169-187.
- RIBEIRO, Maria Calafate (2004), *Uma história de regressos, Impérios, guerra colonial, e pós-colonialismo*, Edições Afrontamento, Centro de estudos Sociais, Porto.

O «neologismo» na escrita de Mia Couto: despudor, ignorância ou continuada hegemonia ocidental?¹

ELENA BRUGIONI
Universidade do Minho

Tem gente que fica ofuscada com o seu exercício da língua (...). E falam até que ele inventou uma língua para falar sozinho. Os mais gramáticos chamam-lhe nomes feios como logoteta, subvertor, desarrumador de regras. (...) Parece-me que, como o adivinho diante do cesto de adivinhação, o Mia Couto organiza as palavras da infância e paga o preço de ter passado pela poesia. (...) Passou-se para a prosa mas ficou preso nas malhas das experiências primeiras: levantar as saias da língua e experimentar-lhe a pele.

Ana Paula Tavares

*Quem dança não é aquele que levanta poeira.
Quem dança é aquele que inventa o seu próprio chão.*

Mia Couto

(...) Invece di pensare l'identità come un fatto compiuto, rappresentato dalle pratiche culturali emergenti, dovremmo pensarla come un fenomeno sempre in "produzione", cioè come un processo eternamente in atto, mai esauribile, e sempre costituito all'interno, e non fuori, delle rappresentazioni.

Stuart Hall

* Agradeço ao Professor Roberto Vecchi e à Professora Maria Rosa da Rocha Valente Sil Monteiro pelas sugestões brilhantes e preciosas que tornaram possível a redacção deste trabalho, e de muitos outros. Agradeço também à Fundação Calouste Gulbenkian pela Bolsa de Investigação que me concedeu, permitindo-me desenvolver parte das pesquisas de doutoramento.

¹ A análise e o questionamento num plano teórico e, sobretudo, epistemológico das designações críticas que surgiram perante a escrita de Mia Couto representam uma parte significativa da minha investigação de doutoramento.

Introdução

Quem costuma ir «pelos trilhos das Literaturas Africanas de língua portuguesa» (Mata, 1992) e, por conseguinte, dos Estudos Pós-coloniais², confronta-se, em relação a certas questões, com a falta de uma «caixa de ferramentas» (Lindeza Diogo, 2006) à medida da área que pretende investigar. O *episteme* – diria em sentido foucaultiano – que, pela percepção desta ausência, poderia construir-se, teria de se tornar aquela «aparelhagem de conhecimento e de descoberta da verdade» (Foucault, 2000) para a investigação de um âmbito que, todavia, parece frequentemente configurado pelos *atalhos*, pouco imediatos, da derivação. Não se pretende, com isto, apontar para a urgência de uma *genuinidade crítica*, supostamente inédita e derivada *a fortiori*. Trata-se, porém, de ressaltar um aspecto disciplinar que, em rigor, caberá na categoria da *re-configuração*, ponderada e *ad hoc*, cujo alcance deverá fundamentar-se numa consideração de autonomia das áreas em questão.

A urgência primária, a meu ver, diz respeito às *singularidades dos âmbitos pós-coloniais* que, apesar de transmitirem fisionomias literárias, históricas e sociais, abordáveis por *similaridades*, merecem lugares hermenêuticos específicos que poderão tornar-se funcionais e incisivos na medida em que serão enraizados nas especificidades únicas de cada um destes contextos. *A priori*, a satisfação desta autonomia teórica – logo epistemológica – parece possível detendo-se apenas no «acolhimento e na aceitação» (Steiner, 2001: 7-8) das solicitações, literárias e teóricas, explícita e implicitamente sugeridas pelos mesmos textos. Com efeito, se observadas com atenção, as «formulações literárias pós-coloniais» (Leite, 2003) parecem apontar sobretudo para uma autonomia crítica, explicitando, com indiscutível clareza, *fisionomias linguísticas*³, temáticas e estruturais significativamente distintas e sugerindo, assim, configurações teóricas ainda pouco desenvolvidas, logo, pouco usadas. Neste sentido, procurando não *cair* no recurso à categoria assimiladora de *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, não se poderão confundir as medidas e as dinâmicas das *abrogações*

² Entenda-se, aqui, o binómio Literaturas Africanas/Estudos Pós-coloniais dentro de uma perspectiva apenas diacrónica, sobretudo no que diz respeito à designação de *pós-colonialidade*.

³ Com o termo *fisionomia* refiro-me a uma aceção de algum modo ligada à definição fornecida por L. Wittgenstein in: Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*. Trad. It. Wittgenstein, L. (1967), *Ricerche Filosofiche*. Torino: Einaudi, p. 268.

(Ashcroft *et al.*, 1985), por exemplo, moçambicanas, com as de origem angolana ou, ainda, cabo-verdiana. Como diria o próprio Mia Couto, «o racionalismo trabalha mais que a lixívia» (Couto, 1998); neste sentido, a racionalização englobante que, em rigor, desemboca, quase sempre, na definição de Literatura[s] Africana[s] parece operar-se numa neutralização significativa, difícil de desaparecer, das prerrogativas únicas e *sui generis* que constituem cada uma das literaturas abrangidas e *disfarçadas* na definição [ab]usada.

Neste trabalho, o que poderia definir como uma *reivindicação de autonomia* crítica e hermenêutica tem a ver com a obra literária de Mia Couto e, dentro desta, com a *configuração linguística invulgar* que caracteriza, de uma forma substancial, a obra deste autor, levantando frequentemente questões críticas e teóricas de grande interesse quer numa perspectiva hermenêutica, quer na dimensão epistemológica do que vem sendo definido como «o pós-colonial de expressão portuguesa» (Santos, 2001).

1. Um *iter* crítico: aproximações terminológicas e conceptuais

O que se pretende formular é um discurso crítico que diz respeito às *hiper-avaliadas novas palavras* coutianas e, por consequência, às definições crítico-teóricas que estas *subversões linguísticas* suscitaram. Em primeiro lugar, importa admitir que com esta adjectivação não se pretende depreciar a agilidade linguístico-narrativa que configura a obra deste autor; ao contrário, esta qualificação, apenas denotativa, ressalva, em síntese, o que se poderia definir como um dos pressupostos *heurísticos* deste trabalho. Trata-se do que designarei como *reposicionamento* da fisionomia linguística desta narração dentro de uma perspectiva mais abrangente que procure deter-se, não apenas num aspecto, sem dúvida relevante, desta escrita, mas no todo da arquitectura literária da obra coutiana.

Merece, desde já, adiantar que as inovações e as originalidades da escrita de Mia Couto poderão ser entendidas como um dos elementos fundamentais desta narração mas, ao mesmo tempo, não deverão ser consideradas como o único e mais apreciável aspecto textual e *poietico* da obra do autor. Neste sentido, o discurso que quero desenvolver diz respeito, nomeadamente, às definições críticas que se vieram formando acerca destas dinâmicas textuais e que determinaram, de um modo significativo, a abordagem teórica da obra literária deste autor.

Examinando, ainda que só de uma forma geral, algumas destas abordagens, e mais especificamente aquelas que pretendem fornecer designações sintéticas destas *agilidades*, é significativa, quantitativamente falando, a ocorrência de teorizações formuladas a partir de uma abordagem linguística de cariz sociológico e/ou pragmático que desembocam em noções, a meu ver, de alguma ambiguidade; entre as muitas considerarei a mais recorrente e vulgarizada: a de *neologismo*.

Em primeiro lugar, saliente-se que a avaliação da actividade crítica desenvolvida acerca da obra literária de Couto se torna indispensável para detectar, pelo menos, um dos aspectos fundamentais, subjacentes às definições e de relevo primário na perspectiva dos estudos pós-coloniais. Trata-se, em síntese, do que se define como *atribuição e/ou representação simbólicas* da Língua Portuguesa e, logo, do *carácter hegemónico*, de matriz ocidental, que parece configurar o idioma «*lusófono*» para além das fronteiras continentais europeias. Mas, antes de mais, observarei, de um modo mais pormenorizado, os conceitos que se pretendem questionar, procurando realçar um conjunto de solicitações teóricas que representarão o fulcro crítico deste trabalho.

2. Definições ideológicas face à escrita de Mia Couto

A definição que se pode considerar mais urgente e vulgarizada é a de *neologismo*. Com efeito, esta *definição sintética de alcance evocativo* é significativamente recorrente e até aparentemente aceite. Ora, tendo em conta a definição de neologismo, no sentido comum e no estritamente linguístico, a aproximação de uma tal categorização não me parece funcional e, portanto, operativa no que se refere à aplicação do conceito à análise dos textos de Mia Couto.

Neste sentido, o recurso à definição de neologismo situa-se na perspectiva de uma evocação ou, como diria Paul De Man, de uma «ideologia» cuja «linguagem parece dispensar-se das relações contingentes entre si mesma e o mundo» (id., 1986: 11; tradução minha) e, deste modo, parece remeter, até de antemão, para um *vazio* crítico e hermenêutico de débil valor interpretativo; sintetizando, dir-se-á que a neologia, neste caso específico, representa uma categoria crítica sem qualquer alcance operacional.

Em primeiro lugar, o que, na minha perspectiva, *carece à versatilidade* linguística coutiana, para ser encarada na noção neológica, é um conjunto de aspectos essenciais que, ao contrário, fundamentam e baseiam os pressupostos teóricos e pragmáticos da noção linguística. O recurso a algumas das definições paradigmáticas ajudará ao escla-

recimento desta perspectivacão. Por norma, define-se neologismo: «[o] emprego de palavras novas, derivadas ou formadas de outras já existentes, na mesma língua ou não» (Huoais, 2000: 2604); ou ainda: «[a] atribuição de novos sentidos a palavras já existentes na língua» (*Ibidem*). Apesar de uma dissonância mais do que evidente, a definição vulgar não salienta alguns aspectos relevantes que, todavia, podem ser evidenciados recorrendo a uma definição linguística. Neste sentido, pode-se acrescentar que:

Col termine neologismo si indicano parole nuove che entrano in una lingua o si trasformano al suo interno. Neologismi sono dunque anche i prestiti, ma la definizione tende di solito a essere ristretta alle parole create con materiali linguistici della stessa lingua. A determinare lo *status* di neologismo è in linea teorica, la data della prima attestazione di una parola (...) (Serrianni-Antonelli, 2004: 111-112).

Resumindo, trata-se de palavras novas, a nível morfológico ou semântico da língua, geralmente formuladas através de operações combinatórias intra-linguísticas, cuja determinacão existe por relacão à atestacão, prevalentemente cronológica, detectada no *repertório linguístico*: a língua considerada em todas as suas variantes. Dito isto, torna-se evidente uma incoerência teórica que, de imediato, parece estabelecer-se entre a definicão de referênciã dos novos vocábulos e a fisionomia das *novas palavras* que constituem a escrita de Mia Couto. Em suma, a partir da ausência das *expressões*⁴ de Couto na *performance* dos falantes, até à falta de um acrescentamento normativo no repertório da variante português de Moçambique⁵, estas *novidades*,

⁴ O recurso à palavra *expressões* não é aqui apenas a nível de indicacão semântica. Com esta definicão refiro-me a uma perspectiva teórica específica; trata-se da conceituacão formulada por Gianfranco Contini na análise da fisionomia linguística da obra de Carlo Emilio Gadda. O filólogo italiano, na introduçãõ a *La Cognizione del Dolore* afirma: «[i]nsomma quale che sia l'origine, e si dica pure *l'etimologia*, gli ingredienti linguistici differenziali cospirano tutti a un identico fine di *espressività*, dove l'etimologia, subito remota, è irrilevante rispetto *all'unicità della funzione che l'assorbe*». In: «Introduzione alla Cognizione del Dolore» in Contini, G. (1970). *Variante e Altra Linguistica. Una raccolta di Saggi (1938-1968)*. Torino: Einaudi, pp. 609 e ss. Sublinhados meus.

⁵ Falando de *variante* e *variedade* moçambicanas não se ressalva, todavia, algo de sistematizado em termos científicos e, logo, exaustivamente conceituado num plano pragmático e teórico. Com efeito, a escassez das investigacões específicas propriamente voltadas para a definicão desta variante impede uma argumentacão mais pormenorizada acerca deste aspecto. Todavia, importa dizer que esta carência é referida numa perspectiva, apenas, quantitativa. Neste sentido, veja-se: Gonçalves, P. (1996). *Português de Moçambique: Uma variedade em formaçãõ*. Maputo: Livraria Universitária - UEM.

por exemplo, *lexicais*, não parecem responder a quase nenhum dos princípios básicos respeitantes à noção, quer linguística, quer comum, de neologismo.

Contudo, os limites da definição não cabem apenas numa perspectiva designativa; com efeito, as incoerências não se *esgotam* tão-somente no que diz respeito aos aspectos brevemente apontados; assim, vale a pena evidenciar mais uma questão que parece distanciar ulteriormente, a nível teórico e pragmático, as inovações linguísticas de Couto dos chamados neologismos. A questão à qual me refiro poder-se-ia designar como *contingência da formação neológica*. Por outras palavras, com o termo neologismo apontamos para uma palavra nova que surge na língua em relação a uma falta de definição linguística; falta que poderá dar-se num código, numa linguagem ou até, como já se viu, no próprio repertório linguístico. O neologismo representa, deste modo, a satisfação de uma contingência, divulgada e urgente, mas, sobretudo, levantada pela necessidade de uma nomeação *económica* de um determinado *objecto*, real ou abstracto. O que mais importa, deste ponto de vista, é a necessidade de definição linguístico-lexical que determina o surgir da formação neológica; trata-se, em síntese, do *preenchimento de um vazio linguístico* até, por vezes, pragmaticamente demonstrável. Tão-só para citar um exemplo, quase universal, poder-se-ia notar este aspecto de *urgência e/ou contingência* (cf. *supra*) na criação do verbo nominal *alunar* [a+lua/lun+ar]. A necessidade de nomeação linguística, que poderá ser de origem pragmática, social ou de costume, não é apenas subjectiva ou individual, mas, pelo contrário, é assumida pela comunidade dos falantes de uma determinada língua e até evidenciada pelas características intrínsecas desta⁶. Assim, a diferença, a meu ver substancial, que vem surgindo entre *as novas palavras* da escrita coutiana e os *néoi lógoi* que podem surgir no repertório lexical de uma língua parece mais do que manifesta. Resumindo, dir-se-á patente a falta de uma necessidade de criação e de uma *normatização* em relação à palavra *atrapalhaço* (Couto, 2000: 29); nem se sabe se os falantes do português se apercebem de uma carência de definição linguística que poderia ser preenchida recorrendo ao adjectivo *desesfeliz* (Couto, 1998: 163) ou ainda à expressão *conta-*

⁶ Neste sentido pense-se, por exemplo, no verbo *aterrar*; sendo este um verbo nominal, ou seja, formado por derivação a partir do substantivo *terra*, não pode ser considerado correcto e, logo, funcional quando referido ao objecto *lua*. Daí, a constatação de uma ausência de definição linguística para a designação de uma acção específica tal como *chegar à lua*.

derices (Couto, 2000: 97). Todavia, supondo uma possível necessidade contingente advertida em relação a estas expressões, hipótese apenas teórica, é essencial salientar a ausência destas expressões no repertório do português e, logo, da *performance* dos falantes desta língua no contexto moçambicano.

Poder-se-ia, sem dúvida, dizer que a definição das *novas palavras* da escrita de Mia Couto na perspectiva pragmático-teórica do neologismo se considera, em geral, cientificamente não adequada e possivelmente determinada por um substancial erro epistemológico. Contudo, não é apenas nesta perspectiva que uma tal aplicação da noção linguística parece não adequada. Em geral, reconhecer-se-á que a fácil codificação, o bom imediatismo e a definição semântica que caracterizam as *agilidades* destas narrações, aspectos principalmente determinados por um elevado grau de *aceitabilidade* lógica e combinatória subjacente às formações, podem levar à consideração das mesmas como possivelmente integradas ou integráveis na *competence* linguística dos falantes⁷.

Além disto, levanta-se um outro e mais relevante assunto que diz respeito a esta questão que consiste nos possíveis pressupostos que contribuem para o surgimento da designação das *inovações linguísticas coutianas* numa perspectiva neológica. Em primeiro lugar, de um ponto de vista crítico-teórico, uma problematização teórica das solicitações, possivelmente, subjacentes à definição, parece mais interessante do que uma reflexão acerca da definição. Neste sentido, o que no título se designa, em jeito de provocação, como *despudor*, *ignorância* ou *hegemonia ocidental* tem a ver com as próprias razões que se acham contidas, e logo subjacentes, à definição de neologismo, quando formulada para designar estas dinâmicas de *subversão* linguística.

A *ignorância*, entendida como elemento que determina o surgir da definição neológica é, na minha perspectiva, um sinónimo de *aproximação* e ao mesmo tempo de *désvio conceptual*. Trata-se de uma *aproximação simplificadora* e também de uma *designação universalmente entendível* que, para além de uma evocação imediata, não parece

⁷ Neste sentido, será importante salientar que o elevado grau de aceitabilidade que caracteriza as inovações da escrita de Mia Couto representa um aspecto de grande relevo; trata-se de ressaltar uma dimensão linguística que não poderá ser observada na perspectiva – crítica e teórica – da *invenção*. Com efeito, segundo Couto, a língua é, em primeiro lugar, um *achado* e não uma *invenção*; neste sentido, veja-se a crónica *Escrivências desinventosas* in Couto, 1998 onde a recusa da dimensão *logotética* da própria escrita é brilhantemente explicitada.

possuir nenhum relevo crítico e hermenêutico. Pode dizer-se que quem quer ver na fisionomia desta escrita qualquer tipo de neologismo, parece deter-se numa acepção superficial ou errada da definição de referência cujo alcance interpretativo é limitado ao simples nominalismo. Além disto, a questão pode situar-se nos pressupostos e nas vertentes que determinam e favorecem o recurso a uma tal definição. O que mais interessa, deste ponto de vista, é a *noção de língua*, entendida numa perspectiva *simbólica e representativa* que uma tal definição, *a priori*, parece subentender⁸.

Os limites dos chamados «neologismos em/de Mia Couto», como já referimos, são principalmente de origem teórico-pragmática; porém, as vertentes contidas apontam para uma conceitualização de língua – literária e portuguesa – que poderá ser determinada por uma *visão político-hegemónica de matriz ocidental*.

Por outras palavras, se, por um lado, resulta clara a aproximação contida na definição, não resulta igualmente claro o *conjunto de atribuições* que a parecem motivar. Além das razões antes apontadas, a definição de neologismo aplicada às *agilidades* linguístico-literárias da obra de Couto tem a ver com o que poderíamos chamar configuração «imaginária da língua portuguesa» (Lourenço, 1999) e, neste sentido, as palavras chave serão: *norma, pertença e, logo, soberania*. Ver neologismo na escrita de Couto significa, em primeiro lugar, considerar a língua desta escrita numa perspectiva pragmática que não importa, imediatamente, às configurações literárias e, em segundo lugar, apagar as possíveis dinâmicas de apropriação linguística que, em rigor, deveriam caracterizar o português de Moçambique e, por consequência, manifestar-se, mais ou menos explicitamente, num meio de representação e de condicionamento cultural, tal como podem ser os códigos literários.

Importa agora admitir que com isto não quero sugerir que o estilo de Couto seja fruto de uma *mimesis* do português falado em Moçambique; o que se pretende sublinhar é a ausência de uma norma

⁸ De facto, esta perspectiva não se refere apenas à definição teórica de neologismo relacionada com a obra de Couto, mas também a todas as definições que pretendem encarar o estilo linguístico do autor numa perspectiva linguística pragmática mais evocativa do que explicativa; pense-se, por exemplo, na definição destas *novas palavras* como *moçambicanismos*. A meu ver, os limites da definição – em termos hermenêuticos – parecem detectáveis de imediato; antes de mais, resulta evidente uma atribuição ambígua e problemática ao projecto da nação moçambicana em língua portuguesa que parece remeter para uma concepção de «nacionalidade essencialista» (Gilroy, 1992) e, ao mesmo tempo, *folclórica*.

de referência⁹, como já disse, fundamental na definição do neologismo, em relação à qual seria possível estabelecer, pragmática e teoricamente, a quebra da regra, e a sua natureza, acrescentando a *infracção* linguística dentro das dinâmicas típicas dos processos neológicos. Dir-se-á que o mais relevante limite da definição de neologismo é que a norma em relação à qual seria possível reconhecer e definir as dinâmicas linguísticas, ainda hoje, parece permanecer a *norma europeia* e, logo, a do *português padrão* de Portugal.

Relembrando o óbvio, dever-se-á salientar o relevo da consideração do chamado *contexto linguístico*; por outras palavras, encarar o português de Moçambique dentro dos mesmos padrões que normativizam o português de Portugal significa *censurar*, completamente, qualquer prerrogativa contextual, isto é, *cultural* e/ou *local*¹⁰, que, necessariamente, uma língua contém e transmite.

Por outro lado, a questão do neologismo pode ser determinada por uma visão *exótica* da língua portuguesa no âmbito moçambicano; tendo em conta a ausência destas *novas palavras* da variante *moçambicana*, quem quer ver neologismos na obra de Mia Couto subentende uma consideração *étnico-folclórica* da Língua Portuguesa no contexto extra-europeu. Se, por um lado, a *aproximação* pode ser originada por uma conceituação de cariz hegemónico-ocidental, por outro lado, pretende-se ver uma matriz cultural, patente na língua, através de uma configuração *estereotipada* destas *apropriações linguísticas*. A este propósito, o mesmo Couto, em várias ocasiões¹¹, sublinha com clareza a vertente genuinamente poética, e logo *poietica*, da sua escrita. Detendo-me, ainda que só brevemente, neste ponto, seria sem dúvida inte-

⁹ Para a definição da norma em relação à qual seria possível estabelecer a *quebra* da regra e, assim, a inovação lexical coutiana, o que se torna indispensável é a definição sistemática de uma variante do português na fala moçambicana; veja-se, neste sentido, o estudo de Perpétua Gonçalves onde a linguista tenta individualizar as diferenças e as similaridades entre as variantes do português de Moçambique e Angola com os processos de inovação linguística e a língua – literária e portuguesa –, respectivamente de Mia Couto e Luandino Vieira; in Gonçalves, 2000.

¹⁰ Entendam-se os dois termos numa perspectiva dialéctica e de negociação; por outras palavras, não se quer referir uma definição estática e essencialista dos pressupostos *culturais* e *locais* que caracterizam o contexto pós-colonial moçambicano. Neste sentido, *local* e *cultural* terão de se entender em termos espaciais e, logo, como elementos que vêm de *dentro* e que se contrapõem à dimensão do *global*. Veja-se, para a definição destes conceitos, Clifford, 1999.

¹¹ Vejam-se, a este propósito, as muitas entrevistas do autor; algumas encontram-se, agora, recolhidas em Couto, 2005.

ressante debruçarmo-nos num aspecto de indiscutível importância, que, a meu ver, constitui uma perspectiva interpretativa de alcance significativo perante esta literatura; aquilo que poderá resumir-se numa configuração da língua que se prende com uma coincidência significativa entre *poético* e *político*. Será neste sentido que as *agilidades* cou-tianas poderão alcançar o relevo que, em rigor, parecem possuir dentro das formulações literárias e do âmbito contextual em que se inscrevem.

Contudo, voltando à questão do neologismo no seu cariz metodológico, pode-se admitir a tentativa de definição em relação a lugares literários e, logo, hermenêuticos, de complexa conceptualização; por outro lado, não se poderá concordar com uma análise aproximativa que não se baseia no conhecimento aprofundado e completo de um determinado objecto literário, mas que nasce principalmente da necessidade de uma definição sintética, evocativa e de fácil divulgação. Recorrendo às palavras de Salinas Portugal, poderíamos dizer que:

A vacilação na denominação, que é um facto que vai além do simples nominalismo, releva, antes de mais, da existência de uma instabilidade do sistema, assim como de problemas de ordem ideológica, cultural e até de história pessoal e académica, do crítico ao estudioso, sem esquecermos que, por vezes, temos profundas lacunas de informação e preguiça intelectual de quem fica pela panorâmica e os lugares trilhados e não se aventura por caminhos que obrigariam, de certeza, a um olhar despreconceituoso e a um trabalho demorado de pesquisa. (Salinas Portugal, 1999: 19) ¹².

Assim, analisar estas escritas recorrendo a outras e mais específicas *aparelhagens teóricas* significa, em primeiro lugar, ter um conhe-

¹² O excerto citado refere-se à denominação das Literaturas Africanas salientando a questão dos termos *expressão* ou *língua* portuguesa. Cf. «A denominação das literaturas africanas de língua portuguesa» in Salinas Portugal, 1999. A reflexão salienta um aspecto interessante que, a meu ver, diz respeito a muitas das configurações e das formulações crítico-teóricas que, em rigor, deveriam abranger estes sistemas literários. Pense-se, por exemplo, na denominação institucional que, ainda hoje, não admite com pleno direito a designação destas literaturas como autónomas e especificamente configuradas, não favorecendo o recurso às designações de Literatura Angolana, Literatura Cabo-verdiana e Literatura Moçambicana que implicaria a consideração destes sistemas fora da categorização *assimilante* de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa; como salienta Salinas Portugal, as implicações deste género de *escolhas* não parecem de ordem, apenas, *nominal* ou *designativo*. Neste sentido, veja-se também a reflexão de Inocência Mata sobre a questão do *periférico* nas Literaturas Africanas de língua portuguesa in Mata, 2001.

cimento aprofundado da situação *diglossica* ou, melhor, *exoglossica*¹³ do contexto moçambicano, admitindo a possibilidade de que a *arqueologia* desta literatura invoque perspectivas críticas e epistemológicas inéditas e *sui generis*. Além disto, representará um pressuposto heurístico fundamental na abordagem desta literatura a consideração da língua portuguesa para além de configurações *imaginárias e imaginadas*, como diria Eduardo Lourenço, que subjazem a uma dimensão linguística de feição *neo-imperial*.

3. Em jeito de conclusão: uma hipótese epistemológica

O que, a meu ver, interessa para uma abordagem das *agilidades linguísticas* que constituem a escrita de Mia Couto será, em primeiro lugar, a consideração de uma estrutura complexa que configura esta narração. Tratar-se-á basicamente de entender o objecto literário coutiano numa perspectiva de *negociação e representação* que parece estabelecer «uma ponte entre tradição e modernidade, Portugal e Moçambique, oralidade e mundo escrito» (Afolabi, 2001: 160; Rothwell, 2004: 54; tradução nossa). Assim, reconhecendo esta *função mediadora* como pressuposto fundamental desta literatura é, simultaneamente, necessário observar a língua como o aspecto que permite e constitui esta escrita, subjazendo e, ao mesmo tempo, constituindo o estilo único deste autor. Neste sentido, para além de *criatividade* que poderá representar uma *palavra chave* na abordagem a estes textos, quer em termos gerais, quer específicos¹⁴, será indispensável deter-se na noção de *língua – literária e portuguesa* – abordando assim um tópico de indiscutível relevo para uma tentativa crítica mais abrangente e também para a formulação de uma possível, se bem que, no meu entender, não indispensável, designação das *agilidades linguísticas* coutianas. Por outras palavras, a definição e a concepção da língua é o que se torna mais relevante para uma consideração não *ideológica* das fisio-

¹³ Com o termo *exoglossia* [exoglossic] define-se um território onde a *língua oficial* é uma *língua importada* do estrangeiro. Para a definição de *exoglossic* e *endoglossic countries*, por exemplo, nas diferentes nações do continente africano veja-se: Heinz Kloss, «Language-nation Typology» in Kloss, 1968.

¹⁴ O termo, num sentido mais específico, remete para uma perspectiva de cunho linguístico onde a *criatividade* é definida como a capacidade do falante de produzir e entender um elevado/ilimitado número de enunciados; nesta perspectiva, a *criatividade* tem a ver com o conceito de *competência*.

nomias textuais que configuram a[s] escrita[s] deste autor e, neste sentido, será útil lembrar, por exemplo, que na perspectiva de Mia Couto:

[O] dever do escritor para com a língua é recriá-la, salvando-a dos processos de banalização que o uso comum vai estabelecendo. Para Guimarães Rosa a língua necessitava 'fugir da esclerose dos lugares-comuns, escapar à viscosidade, à sonolência'. Não era uma simples questão estética mas era, para ele, o próprio sentido da escrita. Explorar as potencialidades do idioma, desafiando os processos convencionais da narração, deixando que a escrita fosse penetrada pelo mítico e pela oralidade. Rosa obedeceu assim a um projecto de libertar a escrita do peso dos seus próprios regulamentos. (Couto, 2005: 111).

Saliente-se, também, que a situação *cultural* e *linguística* que diz respeito ao contexto moçambicano terá grande relevância para uma qualquer tentativa de definição e de análise das dinâmicas de inovação que caracterizam a narrativa coutiana. Importa dizer que, antes de mais, é numa perspectiva *identitária* e *cultural* que a dimensão *poética* da escrita de Mia Couto se tornará uma peculiaridade única desta literatura. A desconstrução que parece subjazer a este género de *dinâmicas linguísticas* é, na minha perspectiva, inevitavelmente coincidente com uma dimensão *política* que parece evidenciar, em primeiro lugar, um conjunto de subversões recorrentes na produção literária deste autor e que tem a ver com muitos aspectos relevantes do contexto – social, cultural e literário – em que esta actividade se encontra inscrita.

A priori, dir-se-á que a substância e o relevo desta[s] agilidade[s] poderão desvendar-se de uma forma sistemática e eficaz uma vez que não serão observadas dentro das categorias pouco funcionais, em termos críticos, do pragmático e do estético. Por outras palavras, será nesta perspectiva de *negociação* entre, por exemplo, *escrita* e *oralidade* que os processos de inovação linguísticas poderão ser observados, alcançando assim o verdadeiro relevo que lhes diz respeito dentro da narração de Couto e do contexto literário e cultural moçambicano. Todavia, não tendo aqui a possibilidade de uma argumentação demorada, tal como seria necessário perante este assunto, poderíamos resumir evidenciando algumas solicitações, a meu ver, fundamentais.

Em primeiro lugar, importa esclarecer os pressupostos, possivelmente subjacentes à noção de língua. Tratar-se-á de uma configuração do idioma – português e logo da língua do código literário – onde a dimensão *mediadora* da linguagem se encontrará completamente

ausente. Na escrita de Couto a língua parece ser encarada dentro de uma perspectiva *auroral* alheia às configurações espaço-temporais que, em rigor, configuram um idioma nas suas dimensões de representatividade e pertença¹⁵. Neste sentido, a língua, no espaço literário e poético coutiano, não responde aos pressupostos da «forma institucional que não se discute» (Lindeza Diogo, 2006: 51). Trata-se, em síntese, de uma rasura da mediação linguística que desemboca numa consideração da linguagem dentro de uma perspectiva *sui generis* e, de certa forma, alheia às configurações europeias de *língua/identidade/nação*. Em suma, a equivalência entre língua e nação – entenda-se através das categorias de *institucionalização* e *pertença* – e as prerrogativas identitário-institucionais que a constituem parecem forçosamente sujeitas a uma fundamental redefinição conceptual e pragmática cujas peculiaridades têm necessariamente a ver com as dinâmicas de apropriação e recriação de uma *língua*, como diria Homi Bhabha, *culturalmente antagonista* e que, simultaneamente, constitui um dos elementos fundadores do projecto nacional moçambicano. Também, neste sentido, saliente-se que:

[A] par de línguas de raiz africana, a *língua portuguesa é uma das ferramentas de fabricação da identidade e da modernidade em Moçambique*. O lugar da língua portuguesa como idioma oficial não pode ser construído de forma hegemónica à custa da sobrevivência das línguas bantus que são os idiomas veiculares da maior parte dos moçambicanos. Neste contexto multilingue, os moçambicanos estão *reinventando a língua portuguesa, ao mesmo tempo que ela os está inventando como corpo colectivo, ao sujeitos de uma cultura apta para o afecto e para as negociações com a modernidade*. Os escritores de Moçambique actuam como timoneiros neste processo de construção identitária. Eles estão moldando um idioma que esteja aberto a namorar com os outros idiomas de Moçambique¹⁶.

Importa admitir que, com este breve trabalho, não se pretende responder, de um modo definitivo, ao conjunto de solicitações problemáticas que a escrita coutiana parece invocar; contudo, desde já, reivindica-se a urgência de um olhar mais analítico perante configurações complexas que não poderão ser *arrumadas* em designações sinté-

¹⁵ Veja-se, neste sentido, «O sertão brasileiro na savana moçambicana» in Couto, 2005, pp. 103-112.

¹⁶ Excerto do discurso proferido por Mia Couto no dia da entrega do prémio da União Latina. Roma 18 de Abril de 2007. Parte do discurso foi publicado no jornal PÚBLICO, 19 Abril 2007, p. 13. Sublinhados meus.

ticas de pobre alcance crítico e epistemológico. Vale a pena, a meu ver, determo-nos na questão linguístico-identitária que parece importar de um modo significativo à literatura moçambicana em língua portuguesa e, logo, às escritas de Mia Couto. Por outras palavras, o cariz de *negociação e condicionamento* que, no meu entender, se detecta na actividade literária, e portanto cultural, deste autor parece representar um elemento imprescindível para uma consideração, possivelmente eficaz e aprofundada, das dinâmicas de performance e de afirmação identitária que, também nestas escritas, se realizam. Neste sentido, uma abordagem mais pormenorizada obrigaria, por exemplo, à observação dos processos de *imposição e apropriação* que tornaram a língua portuguesa *um fetiche neo-imperial lusófono* e, ao mesmo tempo, *um projecto identitário moçambicano* apontando, de imediato, para um conjunto de configurações *problemáticas e aporéticas* que – de uma forma diferente, nas duas perspectivas – parecem constituir novas e diversificadas *arqueologias* da chamada *pós-colonialidade de expressão portuguesa*.

Bibliografia

- AFOLABI, Niyi (2001), *The Golden Cage: Regeneration in Lusophon African Literature and Culture*, Trenton, N.J., Africa World Press.
- ASHCROFT, Bill / GRIFFITHS, Gareth / TIFFIN, Helen (1989), *The Empire Writes Back. Theory And Practice In Post-Colonial Literatures*. London, Routledge.
- CLIFFORD, James (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo xx*, Torino, Bollati Boringhieri.
- CONTINI, Gianfranco (1970), *Varianti e Altra Linguistica. Una raccolta di Saggi (1938-1968)*. Torino, Einaudi.
- COUTO, Mia (1998), *Cronicando*, Lisboa, Caminho.
- _____, (2000), *O último voo do Flamingo*, Lisboa, Caminho.
- _____, (2005), *Pensatempos. Textos de Opinião*, Lisboa, Caminho.
- FOUCAULT, Michel (2000), *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli. [1969].
- GILROY, Paul (1992), *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. London, Verso.
- GONÇALVES, Perpétua (1996), *Português de Moçambique: Uma variedade em formação*. Maputo, Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane.
- _____, (2000), «Para uma aproximação Língua-Literatura em português de Angola e Moçambique», *Via Atlântica*, IV, pp. 214-223.

- HALL, Stuart (1990), *Cultural identity and diaspora*; in Rutherford, J. (ed), *Identity, community, culture, difference*, London, Lawrence & Wishart.
- LOPES, Armando Jorge (1998), «The language situation in Moçambique», *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol. 19, n. 5 & 6, pp. 440-486.
- KLOSS, Heinz (1968), «Language-nation Typology» in Fishman, J. A. (1972). *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. Rowly M. A.: Newbury House Publishers.
- LEITE, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa, Edições Colibri.
- LINDEZA DIOGO, Américo António (2006), *Teoria com Tipos Móveis*. Publicações Pena Perfeita.
- LOURENÇO, Eduardo (1999), *A nau de Ícaro, seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa, Gradiva.
- MATA, Inocência (1992), *Pelos trilhos das literaturas africanas em língua portuguesa*. Pontevedra, Cadernos Povo.
- _____, «'Periferia da periferia' – o estatuto periférico das literaturas africanas de língua portuguesa» in MATA, Inocência (2001), *Literatura Angolana: Silêncios e Falas de uma Voz Inquieta*, Lisboa, Mar Além.
- ROTHWELL, Phillip (2004), *A Postmodern Nationalist: Truth, Orality and Gender in the Work of Mia Couto*. New Brunswick, NJ, Bucknell University Press.
- SALINAS PORTUGAL, Francisco (1999), «A denominação das literaturas africanas de língua portuguesa» in SALINAS PORTUGAL, Francisco (1999), *Entre o Próspero e Caliban: Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Santiago de Compostela, Edições Laiovento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), «Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade» in RAMALHO, Maria Irene / RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto, Afrontamento, 2001.
- SERIANNI, Luca / ANTONELLI, Giuseppe (2004), *STILIT. Storia Ipertestuale della lingua italiana*. Milano, Bruno Mondadori.
- STEINER, George (2001), *Nessuna passione spenta. Saggi 1968-1996*. Milano, Garzanti. [1997].
- TAVARES, Ana Paula (2003), «A morfologia da língua» in <http://ciberduvidas.sapo.pt/antologia/> [20/09/07].
- WITGENSTEIN, Ludwig (1967), *Ricerche Filosofiche*. Torino, Einaudi. [1953].
- HUOAISS (2000), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa, Instituto António Houaiss de Lexicografia Portugal
- PÚBLICO, 19 Abril 2007, p. 13.

Fatais enganos: a entropia dos discursos coloniais e seus preconceitos paralisantes

JOANA PASSOS

Centro de Estudos Humanísticos
Universidade do Minho

Existe actualmente um certo silêncio sobre aquilo que foi a literatura indo-portuguesa e suas possíveis extensões actuais. Silêncio tanto mais notório pelo contraste com a vitalidade das literaturas africanas em língua portuguesa, cada vez mais reconhecidas e estudadas. No entanto, no caso de Goa, a língua portuguesa não se tornou de facto a língua falada e escrita por um significante sector da população goesa, o que determina práticas de estudo e investimentos académicos. A literatura indo-portuguesa é assim um caso marginal, quase invisível, quer no âmbito das literaturas nas sessenta línguas oficiais que a constituição indiana reconhece, quer no conjunto das literaturas em língua portuguesa. O que não quer dizer que não exista um conjunto de textos e autores que temos todo o interesse em estudar, pelo que nos revelam desse encontro de séculos entre culturas indianas e cultura portuguesa, das ideologias coloniais portuguesas e sua promoção, de sentimentos de lusofilia e de particulares formas de resistência anti-colonial. Também será relevante analisar ecos e paralelismos entre autores que escrevem ou escreveram sobre Goa, goeses, ou não. Outra abordagem possível será a de avaliar a presença da cultura e língua portuguesas nas instituições indianas locais. Todas estas perspectivas fazem parte da investigação que tenho levado a cabo, mas hoje venho falar do princípio desta questão, ou, se quisermos, de questões de princípio.

Existe ou existiu uma literatura indo-portuguesa? Depende do que entendemos por literatura. Se nos restringimos ao texto que tem uma dada carga intelectual e filosófica, e uma qualidade ao nível da escrita

que lhe confere o estatuto de arte, teremos alguns textos e alguns autores que serão dignos de referência. Poderemos assim definir um cânone e um *corpus* de excelência, actividade com interesse para definir opções curriculares ou prioridades de investigação. Mas actualmente, com a influência «dessacralizante» do pós-modernismo, que definitivamente contribuiu para abrir as portas da universidade a autores e géneros até então marginalizados, e com o impacto da crítica feminista e dos estudos feitos sob a égide das teorias pós-coloniais, uma visão canónica da literatura convive com outras abordagens a literaturas marginais, abordagens estas, igualmente enriquecedoras e reveladoras da própria identidade do centro e das práticas legitimadoras que determinados discursos e autores servem ou serviram. Tomamos assim uma visão mais lata do sentido de literatura, sem marginalizar as manifestações mais populares ou mais amadoras de ficção narrativa e da poesia. Até porque se pensarmos o poder de uma narrativa em termos do seu impacto popular, se calhar, as ideologias veiculados por amenos folhetins merecem fazer parte do arquivo histórico que estamos a tentar reescrever: o da arqueologia dos discursos coloniais e também de vozes resistentes, que o desautorizaram e transcenderam.

As raízes de uma literatura indo-portuguesa, para além da obra de autores isolados¹, começam realmente no século XIX, com os chamados «jornais literários» (como tão correctamente lhes chama António Maria da Cunha² sublinhando o estatuto destas revistas, por um lado, como publicação periódica, de corpo reduzido, e por outro lado, pretendendo servir o culto da leitura e da escrita). Neste artigo, será discutido o aparecimento destes jornais literários, mas centramos o nosso estudo em duas destas publicações periódicas, aquelas que realmente tiveram um impacto e uma qualidade que as distingue de outras publicações. Abordaremos o GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS e a ILUSTRAÇÃO GOANA, ambos com pretensões de seriedade científica e profundidade intelectual. De entre as várias secções que

¹ António Galvão (?-1557); Baltasar da Costa (1538-1580); Belchior de Figueiredo (1529-1607); Jorge de Lemos (?-1593); Fernão Alvares do Oriente (1540-1595); Frei Miguel da Purificação (1589-?); Padre José Vaz (1651-1711); Cosme da Guarda (?-?); António João de Frias (1664-1727); Leonardo Pais (1662-1715); Sebastião do Rego (1699-1785) – sobre a vida do venerável padre José Vaz, in *A Literatura Indo-portuguesa*, 1971, Devi, Vimala e Seabra, Manuel de, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.

² Cunha, António Maria, 1923, «A evolução do jornalismo na Índia Portuguesa» in *A Índia Portuguesa*, Lisboa: Imprensa Nacional, vol. II, pp. 503-521.

constituíam o corpo destes «jornais literários», que incluíam biografias, ensaios, e algum jornalismo, vamos deter-nos na discussão de dois folhetins, relacionando-os com o resto do exíguo conjunto de textos do mesmo género publicadas nestas revistas. A partir desta análise pretendemos demonstrar de que forma a promovida ideologia sexista e a representação de uma sociedade profundamente hierarquizada legitimavam o sistema colonial, mesmo quando este não é directamente referido. Estamos, assim, a trabalhar a desconstrução de práticas hegemónicas discursivas que serviam a continuidade do colonialismo. Mas antes de aprofundar esta análise torna-se necessário descrever um pouco do contexto em que surgiu o jornalismo em Goa, e da forma como se foi criando um público leitor para estes jornais literários e respectivos folhetins.

No enquadramento do nosso objecto de estudo (uma possível literatura indo-portuguesa) é necessário ter em conta coordenadas temporais e contexto histórico-político. Existe uma rotura muito profunda entre as práticas editoriais que marcaram a presença da língua portuguesa em Goa nos séculos XVI, XVII e XVIII, e o que aconteceu durante os séculos XIX e XX. Em primeiro lugar, procuramos uma escrita indo-portuguesa e não uma escrita de navegadores portugueses sobre o oriente e o período das descobertas. Em segundo lugar, não iremos abordar aqui os textos de divulgação religiosa, o que quer dizer que estou a eliminar do meu âmbito de estudo, praticamente tudo o que foi publicado em Goa até ao princípio do século XIX.

É um dado adquirido que os portugueses tiveram o mérito de levar a imprensa para o território de Goa³, pequeno enclave do continente Indiano com uma área que teria sensivelmente menos do que uma vigésima parte de Portugal. Neste pequeno território, a Santa Inquisição controlava tudo o que era editado. Existia também a censura do Estado (casa real portuguesa, e mais tarde o estado português). E tal como aconteceu em Portugal continental durante o ins-

³ Note-se que, por exemplo, os ingleses só trouxeram impressoras para a Índia em 1772 – Madrastra, 1778 – Calcutá e 1792 Bombaim. A companhia de Jesus tinha uma imprensa no colégio de S. Paulo-o-Velho em 1540, e em 1616 instalaram uma segunda tipografia no Colégio de S. Inácio de Loiola. Uma terceira imprensa, secular, existia, nesta época, na cidade de Velha Goa e era propriedade de João Blávio. Dados retirados de um estudo de Jaime Rangel – RANGEL, Jaime 1956, «A Imprensa em Goa», *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, número 73 (número comemorativo do IV centenário da imprensa em Goa) Goa, Bastorá: Tipografia Rangel.

Havia também impressoras indianas sendo a mais próxima de Goa, em Cochim (*Documentos para a história da Tipografia Portuguesa*, 1881, Lisboa).

tável século XIX com as suas guerras liberais, o que se podia publicar, ou não, dependia de quem estava no poder. Era o período das sucessivas «leis da rolha»⁴ (entenda-se de censura), ou «sem rolha», quando uma maior liberdade de expressão era tolerada à imprensa.

Por outro lado, para além dos condicionalismos que determinavam aquilo que era possível publicar, o lugar das letras portuguesas em Goa, dependeu, como é evidente, de um público leitor/falante. De acordo com Teotónio de Sousa, aqueles para quem o português era a língua mãe/primeira nunca teriam constituído uma percentagem muito elevada da população local. Teotónio de Sousa avança com uma percentagem de 5%, o que corresponderia a alguns milhares de habitantes. Para ter um número concreto, calculei 24 500, numa população de cerca de 490 000⁵ (incluindo além de Goa, Damão e Diu, a partir de dados do início do século XX).

A propósito da percentagem da população que em Goa falava português, refira-se que as reformas no ensino/aprendizagem da língua portuguesa sofreram uma profunda mudança no século XIX com a secularização do ensino. Anteriormente, o ensino estava nas mãos de ordens religiosas, sobretudo dos Jesuítas, que sempre tentaram cativar alunos (do sexo masculino) entre a população local. No entanto, no século XIX, o acesso à educação formalizou-se, e tornou-se muito mais abrangente na maior parte dos países da Europa ocidental, o que se reflectiu na organização do ensino nas colónias dos diversos países. Sobre este assunto, Maria Carlos Silve (1999)⁶ refere que durante mais de duzentos anos o ensino foi monopólio das ordens religiosas, que, de um modo geral permaneciam indiferentes às profundas alterações ocorridas na Europa, sobretudo no campo das ciências, pois o ensino das ordens religiosas visava sobretudo formar clérigos, ou então alunos com alguma preparação na área de direito (assegurando assim uma série de serviços, recrutando funcionários públicos locais). As ordens

⁴ Esta expressão, que compara o poder do estado (e eu acrescentaria, da igreja) a uma rolha que pode conter a voz contestatária de críticos e activistas, foi retirada de um curioso estudo sobre a caricatura em Portugal de Osvaldo de Sousa (1991), que me chamou a atenção por reconhecer no seu texto sobre práticas editoriais portuguesas, especificamente durante o século XIX, as mesmas práticas que reencontrei em Goa, e que nos permitem compreender sucessivos silêncios ao nível da actividade da imprensa. Sousa, Osvaldo de, *A Caricatura Política em Portugal*, Edição Salão Nacional de Caricatura, Lisboa, 1991.

⁵ Ferreira, Martins, José F. (s/data), *Cadernos Coloniais, Estado da Índia* - Lisboa, Editorial Cosmos.

religiosas foram extintas em Goa em 1835⁷, e em 1836 aconteceu a Reforma do Ensino Primário em Portugal, obra de Passos Manuel. Assim, o ensino primário tornou-se obrigatório e criaram-se escolas para meninas. Também se criaram os liceus, organizando o ensino secundário. Em 1854, criou-se o Liceu Nacional Afonso de Albuquerque, em Pangim e na Índia Portuguesa instituiu-se ainda o ensino superior, por decreto-lei (régio) de 1869, passando a funcionar a Escola Médica de Goa no antigo Palácio da Pólvora.

Entre a população goesa, o ensino da língua portuguesa não era muito cativante pois faltava aos professores o conhecimento da língua marata ou concani para fazer a ligação à língua materna dos jovens. Muitos pais preferiam enviar os filhos para escolas maratas. O concani era a língua dominante em Goa, falado pela maior parte da população, mas não era usado na escrita⁸, e este detalhe é que explica não serem as escolas em concani as grandes rivais das escolas portuguesas, (note-se que me reporto ao século XIX, pois hoje em dia a língua oficial de Goa é o Concani, e Goa tem uma Universidade). Em 1871 converteram-se as escolas portuguesas em escolas bilingues, de português e marata, por ordem do Visconde de S. Januário.

Concluindo, por tudo o que acima foi dito, é bem evidente que existe uma quebra muito grande entre as práticas que regem a publicação de livros e o acesso à educação antes do século XIX, e o mundo que emergiu durante tão conturbado século. Por isso este estudo se centra nos séculos XIX e XX. E começando pelo século XIX, quem então, falava e lia português em Goa, em 1800? Além dos reinóis (os funcionários portugueses que vinham do reino, em serviço) devemos referir mais dois grupos sociais: os descendentes e os convertidos.

Os descendentes eram as famílias que no início da presença portuguesa na Índia se tinham miscigenado, de acordo com as políticas de Afonso de Albuquerque, que não tiveram seguimento. Estas famílias

⁶ Silva, Maria Carlos Afonso Ferreira da, 1999, *O Ensino em Goa no Século XIX*, Porto (Dissertação de Mestrado).

⁷ Anteriormente, em 1759, o Marquês de Pombal já havia expulsado os Jesuítas, tendo a responsabilidade do ensino passado para outras ordens religiosas, como por exemplo os Franciscanos.

⁸ Panduronga S. S. Pissurlencar refere que «(...) se a linguagem *falada* em Goa é o concani, a língua *literária* dos hindus goeses foi tradicionalmente o marata». O dito autor acrescenta que o marata era uma língua usada na escrita, de trato epistolar, enquanto que a língua de conversação pública e familiar era o concanim. – «A Propósito dos Primeiros Livros Maratas Impressos em Goa», separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, N.º 73, 1956, Goa (Bastorá), Tipografia Rangel.

antigas, tinham sido protegidos pelo poder português, e normalmente seguiam a carreira militar, no exército da Índia. Quando este foi extinto, em 1871, ocorreu uma profunda mudança social, pois os descendentes deixaram de ser o grupo socialmente dominante.

Os convertidos incluíam muitos hindus de castas aristocratas que sempre mantiveram a sua identidade de casta, independente de serem católicos ou não. Embora muitos brâmanes e chardós, as duas castas mais nobres dos hindus que viviam em Goa, falassem português e adoptassem alguns comportamentos sociais que seguiam padrões ocidentais, continuavam a falar concani em casa, ao nível da sua vida familiar (e a escrever em marata). Estes hindus, no período que nos interessa, frequentavam o sistema de ensino português em Goa e seriam ávidos leitores da imprensa, pois interessava-lhes interferir no debate político, em português (que era a língua do poder vigente). Pretendiam assim defender os interesses da sua casta, em franca rivalidade com os descendentes. Depois da partida dos portugueses (em 1961), estes hindus, mais ricos e privilegiados, passaram a mandar os filhos para escolas maratas e inglesas, sendo esta última a língua actualmente privilegiada na criação de uma outra ligação à Europa e o meio mais certo de promoção social dentro da sociedade indiana.

Tendo em conta os dados acima referidos, creio que temos uma ideia de quem falaria ou leria português em Goa (reinóis, certas castas privilegiadas que se tinham aproximado da cultura portuguesa e os orgulhosos descendentes). Não seria realmente um grupo de população muito numeroso e o número sugerido por Teotónio de Sousa parece fazer sentido.

Assim, em meados do século XIX, com um maior acesso à educação, e uma certa secularização da cultura, estavam criadas as condições para arrancar com a publicação de periódicos locais. Estes jornais locais (Goeses, de Bombaim ou mesmo de Damão e Diu) apareceram como veículo de debate político e meio de difusão de novas leis ou práticas administrativas; não como meio de difusão cultural. Continham, é certo, alguns textos sobre generalidades, mas a imprensa goesa do século XIX, deu sobretudo voz a diferentes posições políticas e seguiu as rivalidades entre descendentes (apoiantes do absolutismo), brâmanes, chardós (liberais) e reinóis (sobretudo pró-liberais).

Mas voltemos um pouco atrás. Jaime Rangel (proprietário da tipografia Rangel, uma das mais fecundas de Goa), no seu artigo sobre a imprensa em Goa (1956) afirma que só em 1821 foi adquirida, de Bombaim, a primeira imprensa ao serviço do estado para se imprimir

a *Gazeta de Goa* (22 de Dezembro de 1821). Temos aqui o ponto de partida para uma imprensa local, mas só em 1900 surge o primeiro jornal diário, *O Herald*, sendo o seu director o Dr. António Maria da Cunha, personagem que nos interessa também pelo meticuloso estudo que nos deixou: uma compilação da imprensa publicada na Índia Portuguesa (1923) onde nos apresenta um cenário surpreendentemente produtivo, e em várias línguas, nomeadamente em marata, concani, inglês e português. Neste estudo, o Dr. António Maria da Cunha tem uma secção específica intitulada «o jornal literário» onde se destaca, pelo prestígio, a ILUSTRAÇÃO GOANA (de 1864 a 1866, revista mensal). O GABINETE LITERÁRIO DAS FONTEÍNAS também é referido de uma forma muito positiva, mas é incluído na secção sobre jornais históricos (o que faz todo o sentido dado o objectivo principal da revista que era divulgar documentos históricos).

Estes jornais literários não seriam deliberadamente políticos. Creio que tinham, isso sim, a aspiração de se tornarem referências culturais, mas ao moralizarem, faziam-no em função das ideologias dominantes, reforçando as formas de poder vigente. E no entanto, se comparamos a curta vida destas revistas com o sucesso dos almanaques, que incluíam preciosas informações sobre a agricultura, conselhos de saúde e higiene, calendário oficial e fases da Lua, teremos uma ideia dos principais interesses desse público indo-português. Apesar disso, alguns editores avançaram com projectos que se distinguiram pelo cuidado com uma mais elevada qualidade intelectual, embora dando voz a autores ainda numa fase de formação e aperfeiçoamento da técnica de escrita. Os dois jornais literários que tiveram um papel importante na procura de um público, e na formação de um gosto literário em Goa foram, sem dúvida, o GABINETE LITERÁRIO DAS FONTEÍNAS e a ILUSTRAÇÃO GOANA.

Começamos pela mais antiga destas revistas de carácter cultural: O GABINETE LITERÁRIO DAS FONTEÍNAS. Existiu de 1846 a 1848 e teve 36 números, posteriormente agrupados em três volumes (era um «mensário»). Deve-se no entanto distinguir estes 36 números, de outras duas publicações posteriores, com o mesmo nome e editados pelo mesmo Fellipe Nery Xavier, principal impulsionador da revista que aqui nos interessa discutir. Aquilo a que se chama o volume IV do GABINETE LITERÁRIO DAS FONTEÍNAS, de 1850, é uma publicação de documentos históricos reunidos por Nery Xavier que veio a distinguir-se sobretudo como historiador e que manteve o nome do seu anterior projecto nesta outra actividade. Assim, o sub-título do IV volume é *Esboço de hum Diccionário Histórico-Administrativo*. Em 1852, aparece o V volume, a

Collecção das Leis Peculiares das Comunidades Agrícolas das Aldeias dos Concelhos das Ilhas, Salcete e Bardez: Parte I, igualmente uma relação de documentos históricos relativos à administração de Goa pelo governo colonial português.

A actividade de Nery Xavier como historiador não é relevante para as questões que pretendemos aqui abordar, mas é um dado importante para desde já sublinhar a linha de pensamento lusófila que seguirá este editor. Reunir a história das práticas imperiais e guardar a sua memória é uma atitude que fala por si. No seu primeiro volume, *O GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS*⁹ (1846) inclui um «Prospecto», primeiro texto da revista, que define os objectivos da mesma:

«Todavia a associação do Gabinete Literário das Fontaínhas, ao passo que expressa este sentimento (de mal poder aspirar à glória de associar o seu nome ao dos génios literários), e confessa sincera, e francamente o seu diminuto cabedal, vai dar-se ao trabalho de redigir hum periódico, sem a ideia de ostentar talentos, e alardear erudição, e só sim com o único fim de propagar conhecimentos de interesse local.

(...) será permitido que huma reunião dedicada a trabalhos literários dê ao público, em linguagem humilde, notícias do seu país, e algumas outras, que com ellas tenham relação.

(grafia original, 1846: 3 - Prospecto)

Pretende-se então uma revista com um carácter informativo, centrada no universo local, para um público goês. O mesmo prospecto diz ainda que não se irão publicar textos que tenham a ver com política, nem querem os redactores deste jornal literário envolver-se em «maldicências» nem na actividade de «lisonjear por servilismo». Esta declaração de intenções demarca assim a actividade do *GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS* de outras publicações jornalísticas, acima descritas, ou seja, da imprensa que servia a afirmação de determinados grupos de pressão social, em franca rivalidade. Mas, para além de salvaguardar a diferença em relação a outras práticas jornalísticas, o prospecto assume algumas cedências para além da publicação de documentos históricos, declaradamente, o primeiro e principal intuito das actividades desta associação. Acontece que a divulgação de documentos históricos (sem análise nem comentário), não chegaria para cativar um público e os sócios do gabinete literário sabiam que o seu jornal

⁹ A revista era vendida por subscrição, 540 réis por semestre, distribuída na Loja da Imprensa, na capital (Pangim) e nas casas dos Correios Subalternos das comarcas.

seria assim olhado com «a maior indiferença possível» (1846: n.º 1, p. 5). Logo, era preciso divertir também, e agradar ao «belo sexo»:

Que nos importam, (dirá muita gente), os documentos ineditos que por ahi se corrompem, nem a sua veneranda antiguidade? (...) nem também as actas do Governo publicadas pela folha Official?! O Bello sexo, que também costuma aqui lêr periódicos, (...) prestar-se-há de bom grado a confirmar esta asserção.

(Gabinete Literário das Fontainhas, 1846, n.º 1, p. 5)

Cada número continha, normalmente, para além de uma grande quantidade de documentos históricos variados, a «Etimologia dos meses do ano», «Parte Oficial» (avisos, novas leis, ou novas regras de organização), ensaios antropológicos sobre os hindus, «Anedoctas», «Máximas Morais»¹⁰, «Adivinhações» e as «Variedades», onde apareciam os folhetins e alguns poemas. No terceiro volume, já numa fase de transição para as publicações históricas, as «Variedades» estão reduzidas a «Anedoctas» e «Adivinhações».

Da leitura desta revista podemos deduzir que os primeiros géneros cultivados por autores goeses foram a poesia, o conto e o folhetim, o que faz todo o sentido, pois os textos a publicar em cada número não podiam obviamente ser muito longos. Na prática, apesar das boas intenções do prospecto acima referido, acabou por não haver muito espaço para publicação de outros textos, para além de documentos históricos. Interessa-me analisar sobretudo os folhetins, por toda a constelação de práticas sociais que invocam, sendo mais extensos do que os simples contos.

O folhetim «Hum Fatal Engano» (publicado no primeiro volume, nas páginas 163-166; 185-187; 209-211 e escrito por Manuel Joaquim da Costa Campos) é um perfeito exemplo do género. Como tal, segue uma série de estereótipos, dando corpo a um enredo previsível que recorre a determinadas fórmulas narrativas. Numa narrativa que é publicada em série, para um público pouco treinado e possivelmente não muito culto, este recurso à memória de outras narrativas facilita a compreensão, e desde logo o prazer da leitura. Na verdade, em todas as narrativas publicadas pelo GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS, as intenções pedagógicas são muito claras. Assim sendo, o previsível

¹⁰ Talvez venha a propósito da existência desta secção referir que Nery Xavier estudou no seminário de Chorão e publicou de 1840 a 1845 a «Folhinha Eclesiástica Civil e Histórica».

enredo amoroso é povoado por personagens tipo, claramente divididas entre o bem e o mal. A transgressão que inicia o conflito deve-se a uma atitude inaceitável, tomada por uma das personagens. Normalmente, no desenlace da acção, a ordem é reposta, consolidando-se os ensinamentos morais. Mas o folhetim tem de manter o interesse dos seus leitores de número para número e por isso a virtuosa intenção pedagógica tem de aceitar conviver com o sexo, a paixão, o mistério e o terror (não esqueçamos que o gótico está no seu apogeu de popularidade no século XIX)¹¹.

Atente-se, a título de exemplo, na linguagem utilizada no início do folhetim, que, claramente, retira dos contos de terror os modelos estéticos para uma escrita que prenda a atenção do leitor:

Era huma noute de Inverno, o trovão rebombava no firmamento com estampidos horríveis: o vento sibilava impetuoso, e levantava no mar vagas, que furiosamente mordiam os rochedos, causando hum ruído infernal (...)

(Costa Campos, *in* O Gabinete Literário das Fontaínhas, vol. I, n.º 6, p. 163)

Por sua vez, o enredo de «Hum Fatal Engano», pode resumir-se da seguinte forma: uma jovem menina tem um namoro, às escondidas, com um mancebo que vem vê-la à noite. Ela abre a janela do quarto, aparece uma escada, e o namorado sobe. Um dia são vistos por um pagem da casa, que, como aquela é a janela do quarto da tia da menina, vai dizer ao seu amo que a esposa tem um amante. A partir daqui, a narrativa é uma cópia de um modelo retirado da literatura europeia, neste caso, do *Otelo*, de Shakespeare: o dono da casa, julgando-se enganado, espera o dito amante que assassina, e em seguida assassina a sua virtuosa esposa. Ao aperceber-se do erro que cometeu (a menina Matilde esclarece a situação), o sanguinário senhor tenta suicidar-se mas tiram-lhe o punhal. Cai então numa profunda melancolia vindo a morrer vinte dias depois. A menina Matilde enlouquece e morre dois anos volvidos. Quanto ao pagem, que com a sua denúncia gerou o fatal engano, cai sem sentidos quando confrontado com os dois assassínios inúteis, vindo a desaparecer para sempre da casa que servia com tanta fidelidade.

¹¹ Aliás, ilustrando a moda literária, um dos contos publicados pelo GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS intitulava-se a «Noiva do Kynast» e incluía os fantasmas dos pretendentes que voltam para assombrar uma noiva que os desprezou.

Este resumo, agressivo pela sua brevidade e ligeireza, não será tão injusto como possa parecer pois estamos a tratar de textos que não são realmente subtis nem muito profundos. A própria estrutura narrativa é pouco hábil e certas passagens são de um estilo duvidoso. No entanto, estas revistas são a infância de uma literatura local, indo-portuguesa, e por isso mesmo, considero muito relevante reconstituir esta parte esquecida de uma possível história literária local. Num outro nível, e à luz das questões pós-coloniais que estruturam as linhas de força desta investigação, estes textos são muito reveladores das narrativas sancionadas por uma ideologia lusófila, ou, se quisermos, colonial. Numa revista que publica «Máximas Moraes», um certo pudor em relação a práticas de doutrina não devia ser pertinente. Além do mais, como sugerem Michel Foucault¹² e Homi Bhabha¹³ os discursos do poder inscrevem-se e propagam-se não só nas instituições mais formais, mas em práticas muito menos óbvias, quotidianas, populares e generalizadas, que penetram a vida do indivíduo em redes de micro-poderes, periféricos e capilares, de difícil confronto e resistência.

No caso do folhetim que acima referimos, e que está muito próximo dos outros folhetins incluídos nesta revista (por isso serve como exemplo emblemático), o que se nota é que a repressão de qualquer iniciativa ou papel activo por parte das personagens femininas é representada como condição fundamental para manter a ordem social.

Esta mesma linha temática é documentada por estudos, bastante mais amplos e aprofundados, que se debruçam sobre questões de género no âmbito do pós-colonial como é o caso das obras de Ania Loomba¹⁴, Anne McClintock¹⁵ e Nira Yuval Davies¹⁶, que demonstraram como a feminização das colónias, ou a representação do encontro colonial como a aceitação de um «superior» parceiro branco pela sensual mulher local, são poderosos mitos de propaganda colonial, disseminando a crença da necessidade da colonização europeia como forma de manter a «ordem», e de «instituir a civilização ade-

¹² Foucault, Michel (2002 [1979]), *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro Edições Graal. Tradução e organização de Roberto Machado.

¹³ Bhabha, Homi (1990), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.

¹⁴ Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, London and New York: Routledge.

¹⁵ McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, London and New York: Routledge.

¹⁶ Yuval-Davies, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, New Delhi: Sage Publications.

quada», num dado território. Mais, os slogans de resistência, que cativaram o apoio popular para as lutas de independência também apelavam à libertação da mãe Índia ou da mãe África, representando a nação como uma mulher aprisionada, como um corpo sagrado que está a ser violado pela presença do colonizador. Posteriormente, nos contextos «pós» luta pela independência, estas noções tornaram-se muito problemáticas para as mulheres das sociedades pós-coloniais visto que, normalmente, os sentimentos nacionalistas são sentimentos fortemente patriarcais e paternalistas e a sociedade em reconstrução muitas vezes pautou-se por um retorno a noções fundamentalistas de pureza étnica, de tradição e de honra familiar. De uma forma ou de outra, a forma como se representam as mulheres e se define a posição da mulher na sociedade aparece sempre carregada de implicações políticas, o que é tanto mais contraditório quanto o mundo da mulher é sempre tido como um mundo primordialmente familiar e doméstico. Mas a questão é mesmo essa. As formas de propaganda mais eficazes apelam ao concreto, ao que nos está mais próximo e onde estão investidos os afectos.

Pela continuidade que encontro nos enredos dos folhetins publicados em Goa, nesta e noutras revistas, e pela insistência, em termos de enredo, em focar sempre a necessidade da repressão feminina como forma de controlo social num contexto colonial, onde uma estreita relação de colaboração entre senhores e amos pautada pela necessidade de vigiar e controlar as mulheres, é constante, creio poder argumentar que a sobreposição destes discursos não era inocente, e a força da presença portuguesa em território colonial passava pelo cultivar desta mentalidade sexista, que predispunha à aceitação de uma lógica social repressiva e preconceituosa. A promovida entropia, que advém da centralidade das relações familiares e de clã/casta na concepção de obrigações e direitos sociais, era muito conveniente para a manutenção do estado colonial. Também não se deve minimizar o apelo à colaboração entre os homens de diferentes castas ou culturas, criando laços masculinos entre os representantes das várias comunidades.

Pelo contrário, o espírito de aventura, o estímulo da curiosidade, por exemplo através de um policial, ou a narrativa de viagens (no sentido da descoberta de uma outra cultura, e não apenas como réplica de umas «Viagens na Minha Terra», em que se vai «para fora cá dentro») são muito menos visíveis na literatura dos jornais literários publicados em Goa no século XIX. É bem verdade que o folhetim pretende ter um enredo excitante e escandaloso, mas, pelo menos no caso da literatura indo-portuguesa de recreio, este é um género profundamente mora-

lista com a resolução do conflito a provar a necessidade de ordem. Senão vejamos: a uma série de transgressões de diversa ordem corresponde uma série de castigos, pelo que, ao fatal engano do pagem, que acusou baseado numa suposição, corresponde a culpa e a vergonha de ser responsável pela morte de dois inocentes; à fatal precipitação do pai da menina, corresponde uma culpa insuportável, ao atrevimento de uma menina que tem namorado sem os pais saberem, corresponde o castigo de perder o amado, levar à morte da tia e (dentro da uma visão do mundo patriarcal e católica, mas também hindu) trazer desgraças a toda a família.

De um ponto de vista colonial, seria louvável a representação de sentimentos de lealdade masculina entre criados e senhores, realçando a aliança de confiança entre os membros masculinos de uma casa, a tal ponto que a palavra do criado vale mais do que a palavra da esposa, sem a menor hesitação. Este laço de lealdade entre criados e senhores é metáfora óbvia da necessidade de coesão entre colonizadores e colonizados.

Na sequência do estudo acima referido é pertinente debruçarmos-nos agora sobre uma outra revista, *A ILUSTRAÇÃO GOANA*, que apareceu cerca de vinte anos mais tarde, e que é de alguma forma herdeira da tentativa de criar um público leitor conhecedor de géneros cultivados na Europa e, se possível com algum grau de exigência literária.

Existem na Biblioteca Nacional, em Lisboa, alguns exemplares de outras publicações com poemas de autores goeses, como por exemplo *O RECREIO DAS DAMAS* ou a *HARPA DO MANDÓVI*. Vale a pena folhear estas revistas para dar valor ao que, mesmo com alguma inexperiência, plágio e inverosimilhança os colaboradores do *GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS* e da *ILUSTRAÇÃO GOANA* tentaram fazer.

O apoio de Nery Xavier à *ILUSTRAÇÃO GOANA* está comprovado pela sua participação, embora escassa, com alguns textos, neste caso sobre a real existência histórica de uma Madame Monteigui, figura famosa pelos favores que conseguia para a carreira do marido a troco dos seus encantos. A seriedade sorumbática do historiador contrasta fortemente com o (picante) tema que lhe foi atribuído, mas talvez o facto de o próprio Bocage cantar os encantos da Manteigui num par de sonetos (sendo Bocage poeta muito estimado pela sua estada em Goa), tenha justificado o tema, mesmo aos puritanos olhos deste ex-seminarista de Chorão.

A *ILUSTRAÇÃO GOANA* em si, era uma revista muito mais assumidamente literária, voltada para a divulgação dos grandes autores europeus, juntamente com biografias de personalidades locais, ensaios

sociais e científicos e a publicação de textos de um conjunto de colaboradores regulares.

Sobre autores europeus, publicaram-se três «Bosquejos Literários», espécie de resenha crítica em que se pretende apresentar ao leitor goês os principais autores da França, Inglaterra e Itália. O autor destes bosquejos é J. Gonçalves, editor, colaborador e coordenador, numa palavra, a alma da ILUSTRAÇÃO GOANA.

Na sua procura de divulgação do trabalho de autores locais, esta revista contou com o trabalho de vários colaboradores como o já referido Nery Xavier, Gerson da Cunha (colaborou com ensaios, por exemplo, sobre a mulher), Sócrates da Costa, J. C. Barreto Miranda, António João Quadros, Costa Campos (que já conhecemos como o autor de «Hum Fatal Engano», acima analisado) e o próprio Luís Manuel Júlio Frederico Gonçalves (J. Gonçalves) que aí publicou folhetins, contos e crónicas.

A ILUSTRAÇÃO GOANA foi um «mensário», publicado pela Imprensa Nacional, em Nova Goa, em Novembro e Dezembro de 1864 (os primeiros dois números), e que depois passou para a tipografia do jornal «O Ultramar» (até Dezembro de 1866). Sobre a ILUSTRAÇÃO GOANA dizem Vimala Devi e António Seabra (1961):

«A ILUSTRAÇÃO GOANA foi talvez a revista literária que maior influência teve na vida cultural do país (Goa). Se não foi a primeira revista literária de Goa, foi sem dúvida a mais influente, e mesmo a primeira que perdeu grande parte do carácter de divulgação que até então as revistas literárias assumiam.»

(Devi e Seabra, 1961: vol. I, p. 143)

O objectivo primeiro da ILUSTRAÇÃO GOANA foi procurar formar um público, apostando no desenvolvimento de carreiras literárias. Coerentemente, os seus redactores experimentaram vários tipos de texto, como por exemplo a literatura de viagens (que não passam da ida a uma romaria numa aldeia próxima, imitando, sem pudor, o estilo de Almeida Garrett), muita poesia, incluindo alguns poemas narrativos com continuação de número para número; contos de inspiração mais popular na secção «Contos da Minha Terra» e folhetins, para além dos ensaios e crónicas.

O grafismo da revista é agradável e sóbrio, com caracteres elaborados. Toda a revista é a preto e branco, com uma distribuição de texto muito elegante, bem mais airosa do que a do GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS. Nota-se, a vários níveis, outro cuidado estético.

«Traição» é o folhetim mais longo publicado na ILUSTRAÇÃO GOANA, e apesar de ter uma qualidade muito duvidosa, teria sido o mais conseguido. Foi escrito pelo proverbial J. Gonçalves e arrancou logo nos primeiros números da revista, pelo que é um texto de 1864.

O meu interesse em abordar aqui um segundo folhetim apenas servirá para comprovar a permanência de determinados temas e ideologias, num folhetim escrito por um outro autor, numa outra revista, vinte anos mais tarde. «Traição» é sobre a quebra de um pacto de suicídio por parte de Maria Coutinho. Todo o enredo segue a crescente paixão do primo António, que recruta a ajuda de uma velha aia para lhe servir de intermediária junto da jovem. É um amor proibido pelo pai da menina que não hesita em expulsar António de um baile. Esta exposição pública da rejeição de António como pretendente significa uma decisão irrevogável pelo que só restaria aos amantes fugir ou suicidar-se. Maria Coutinho não ousa alinhar numa fuga, logo só resta o suicídio, combinado para uma dada hora, embora separadamente. António escreve uma nota de despedida e toma veneno. O folhetim acaba com o funeral de António, visto com indiferença por Maria Coutinho.

Na conclusão deste folhetim, o narrador reflecte sobre a perfídia das mulheres e sobre a fragilidade dos jovens como António, que não se deixaram guiar pelos conselhos de outros familiares mais experientes, ou pelo convívio com um ciclo de amigos que serve de aprendizagem em relação aos perigos da sociedade. No isolamento de António, apenas ajudado pela velha aia, estaria o verdadeiro motivo da tragédia, já que a condição feminina é irremediavelmente perversa, requerendo constante vigilância:

«Era aquele o limite para o lugar das mulheres no templo divino. Isso de o bello sexo ocupar o cruzeiro todo, isso de as cadeiras de sala substituírem os tapetes, isso de se trocar a honestidade dos véus por chapéus enfeitados a perder de vista, isso de balanços, isso de leques agitados, isso finalmente de risos, de abraços, e de cumprimentos, a frente dos altares, e muitas vezes, até, estando exposta a hóstia consagrada, foi coisa que até aqueles tempos, até aos tempos de Maria Coutinho, não havia visto nem sonhado a fidalga mais degenerada, nenhum espírito o mais possivelmente irreligioso.

Isso veio para nós atrás das luzes civilizadoras da actualidade. Isso he hoje um dos principais resultados d' uma illustração apurada. O domínio feminil está arvorado. Só resta abdicar das crinoline.»

(J. Gonçalves, 1864)

Na rejeição dos «ares de modernidade», este texto reafirma valores conservadores, medindo a decadência do presente pelo facto de as mulheres estarem degeneradas e sem espírito religioso, o que só pode levar a uma abominação: «o domínio feminino». E de facto, António é manipulado por Maria Coutinho, por mero capricho, cumprindo com as expectativas de leitura sugeridas pelo título do folhetim. Temos na traidora Coutinho, uma vilã que materializa essa feminina força perversa que só a igreja consegue controlar adequadamente. Paralelamente, a inversão deste domínio feminino implica uma maior religiosidade, e um maior laço de apoio e solidariedade entre os familiares mais velhos, como círculo social que oriente os mais jovens ou os reprima, de forma a evitar devaneios trágicos.

Se recordarmos o folhetim anteriormente analisado «Hum Fatal Engano», a semelhança que subjaz à ideologia promovida pelos dois textos é notável. Um descuido permite a uma dama levar a cabo os seus desígnios, e o resultado é fatal. No caso de Matilde, a sua acção irreflectida é completamente desprovida de má intenção, no caso de Maria Moutinho, o mal infligido é deliberado. Quer num caso, quer no outro, a falta de «guarda» em relação às mulheres revela as fragilidades no ciclo social de controlo. Ao jovem António, falta um líder que o proteja e defenda, um pai colonial, que domine o irracional e o malévolo no convívio social.

E se ainda tivéssemos dúvidas sobre o valor desta literatura de recreio como mecanismo de repressão colonial, atente-se nas máximas morais de D. Francisco Manoel, o perfeito resumo da atitude ideal para adiar eficazmente qualquer atitude de resistência ou de organização política:

Ouve e cala,
E viverás vida folgada;
Tua porta serrarás;
Teu vizinho louvarás;
Quanto podes não farás;
Quanto sabes não dirás;
Quanto vês não julgarás;
Quanto ouves não crerás;
Se queres viver em paz.

D. Francisco Manoel in O GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAINHAS, 1846

Bibliografia

- CAMPOS, Manuel Joaquim da Costa (1846), «Hum Fatal Engano», in GABINETE LITERÁRIO DAS FONTAÍNHAS (1846-1852), Nova Goa: Imprensa Nacional.
- GONÇALVES, J. (1864), «Traição» in ILUSTRAÇÃO GOANA (1864-1866), antologia em volume único, Margão: Typografia do Ultramar.
- ALEIXO, Manuel da Costa, *Diccionário de Literatura Goesa*, Fundação Oriente e Instituto Cultural de Macau.
- BALDICK, Chris (2001), *Concise Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press.
- BRISTOW, Joseph (1991), *Empire Boys: Adventures in a Man's World*, London: Harper Collins Academic.
- BHABHA, Homi (1990), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.
- CUNHA, António Maria da (1956), «A evolução do jornalismo na Índia Portuguesa» in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Imprensa Nacional.
- DEVI, Vimala; SEABRA, Manuel de (1971), *A Literatura Indo-portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- FOUCAULT, Michel (2002 [1979]), *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro Edições Graal. Tradução e organização de Roberto Machado.
- GRACIAS, Amâncio (1938), «Os Portugueses e o estabelecimento da Imprensa na Índia», separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, n.º 37, Bastorá, Goa: Tipografia Rangel.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, London and New York: Routledge.
- MARTINS, Ferreira José F. (s/data), *Cadernos Coloniais, Estado da Índia* - Lisboa, Editorial Cosmos.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, London and New York: Routledge.
- PISSURENAR, Panduronga S. S., «A Propósito dos Primeiros Livros Maratas Impressos em Goa», separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, N.º 73, 1956, Goa (Bastorá), Tipografia Rangel.
- RANGEL, Jaime (1956), «A Imprensa em Goa», *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, número 73: 1956, número comemorativo do IV centenário da imprensa em Goa, Goa, Bastorá: Tipografia Rangel.
- SILVA, Maria Carlos Afonso Ferreira da (1999), *O Ensino em Goa no Século XIX*, Porto (Dissertação de Mestrado).
- SOUSA, Osvaldo de (1991), *A Caricatura Política em Portugal*, Edição Salão Nacional de Caricatura, Lisboa.
- SOUSA, Teotónio de (2000), *O Ensino e a missão Jesuíta em Goa*, Lisboa.
- YUVAL-DAVIES, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, New Delhi: Sage Publications.

Grey Power in the Press: British Print Media Discourse on the Aged

ISABEL ERMIDA
Universidade do Minho

Introduction

Generalised health care progress in western societies over the last century has caused a significant increase in life expectancy, at the same time as enormous changes in gender roles have led to a steady decline in birth rates. What used to be a demographic pyramid – namely, the population thinning as age levels rose – is gradually becoming an inverted pyramid, with elder people occupying the swollen top. The negative economic effects of this inversion are easy to grasp; what is interesting to analyse is the impact of an ageing population on the values, interests and goals of the society at large. The mass media in general and the press in particular provide an excellent means of investigating these issues.

Up till recently, sociolinguistic approaches to the age variable tended to focus on old age from a decrement point of view, analysing signs of impaired competence in the speech by the elderly (Obler & Albert 1980, Beasley & Davis 1981, Kinette & Kemper 1986, Liss et al 1990). Yet, it is important to overcome this ‘deficit paradigm’ in gerontological linguistics and side with an ‘anti-ageism’ framework that helps to address applied sociological concerns, like seniors’ elderly care and social integration (Coupland et al 1991, Coulmas 2005). In particular, it is important to critically investigate how the print media represent the aged, render the issue of ageing, and portray their political agenda. Bearing this in mind, the present article aims at addressing the following questions: What are the representations of ageing and aged subjects in the discourse of the British press? What is the linguistic and pragmatic construction of the elders’ image and

status in newspapers? And, crucially, since the aged are a large voting group, what power, political and otherwise, are they shown to hold in society?

Holladay & Coombs (2004: 383) claim that in the US “the media accounts of the political power of seniors portray them as dominating the policy-making process”, and as being “the ‘800-pound gorilla’ of politics”. A glance at British papers elicits similar assertions – in *The Guardian* of November 12, 2006, for instance, columnist Paul Harris entitles a section of his article “Grey power: America’s gerontocracy”, and states: “Perhaps the lack of ageism in the US is not surprising in a country whose population is rapidly greying (...) and where the elderly vote is one of the most powerful power blocs in the nation”. However, Holladay & Coombs claim that the grey power in America is a ‘media myth’, since the seniors’ actual impact on the political process is limited. At the same time, they add, many pieces about the elderly in the mass media are framed in a negative light, portraying them as “greedy geezers” and a “grey peril” which benefits from “an outrageous affirmative-action scam” (*idem*, 2004: 386).

In the light of these premises, the present article seeks to examine print media representations of senior citizens in the UK so as to assess whether or not they are shown to carry the same political power as their counterparts in the US, and whether the British press also shelters detractors to the ‘grey cause’. More specifically, the article will consider how far the British press discourse on the elderly is ageism-free and the extent to which it is contradictory. These objectives will be furthered by applying a multidisciplinary critical discourse analysis framework (van Dijk 1991, 1998, 2001; Fairclough 1996, 2001, 2003) to a corpus of British newspaper articles, selected from two quality papers, *The Times* and *The Guardian*, and two tabloids, *The Sun* and *The Daily Mirror*, published over a 7-month period in 2006. The fact that the British government passed a bill against age discrimination on October 1, 2006, may explain the profusion of articles on topics related to old age along the time-span covered.

1. Concepts of power – An overview

Power is a widely discussed concept in areas ranging from philosophy through sociology to political theory and it is a cornerstone in critical discourse analysis. It is consensually regarded as a complex issue involving contradictory definitions and a number of theoretical

implications. For discourse analysts in particular, who often have to juggle conflicting traditions, the term implies, as Thornborrow (2002: 5) remarks, a “conceptual can of worms”. At the outset of this article it is relevant to succinctly review a few major contributions to this lavish scholarly debate.

In philosophical approaches, an intentional conception of power has been recurrent, from Hobbes (1651) to Bertrand Russell (1938). The former conceives of power as *potential*, inasmuch as it is a man’s “present means to obtain some future apparent Good”, be they ‘natural’ means of the body or mind, like strength and eloquence, or ‘instrumental’ means, like riches and friends (1651: 43), whereas the latter regards it as an *actual*, quantitative concept, defined as the “production of intended effects” (1938: 19). For Russell, the more effects a man produces, the more powerful he is. These effects can be over matter (as is the case of science in the modern world) or over human beings, in which case power should be understood as different manners of “influencing individuals”, namely: by exercising direct physical force over their body (e.g. military and police power), by giving rewards and punishments (e.g. parental power), and by influencing their opinion. The latter situation is exemplified by propaganda, but also, we might add, by media discourse.

Within the social theory paradigm, both Robert Dahl (1968) and Max Weber (1978) focus on the behavioural idea of ‘power over’. From Dahl’s perspective (1968: 51), the characteristics of power relations include: legitimacy, or the extent to which those who obey feel normatively compelled to do so; positive or negative sanctions, i.e., rewards or punishments; the magnitude of the sanctions, ranging from severe coercion to no sanctions at all; and the channels employed to exercise power, which include providing information that changes the conduct of those who obey. Once again, media discourse can be accounted for under this latter heading. Close to Dahl’s notion of imposition and control is Weber’s definition of power, which reads as follows: “power [is] the possibility of imposing one’s own will upon the behaviour of other persons” (1978: 29). Besides, Weber views power from an economic perspective and relates it with the concepts of domination, authority and obedience, inasmuch as domination is in his terminology “identical with *authoritarian power of command*”, to which the dominated, or ‘ruled’, respond with obedience.

Stephen Lukes (1979), a leading political theorist, considers the basic common core to all definitions of power to be “the capacity to bring about consequences, with no restriction on what the conse-

quences might be or what brings them about” (p. 85). This capacity encompasses two broad categories. Firstly, there is *asymmetrical* power, which implies (actual or potential) ‘conflict’ and ‘resistance’, as well as such notions as ‘control’, ‘dependence’ and ‘inequality’, entailing a view of social and political systems as competitive and confrontational. Any of the above conceptions of power can be read along these lines. Secondly, Lukes postulates a *communal* conception of power, in which “power is exercised ‘with’ rather than ‘over’ others” (1979: 90) – a view which, Lukes argues, explains democratic and liberal conceptions of the individual good as part of the common good and as a value to be promoted by the community.

The conception of power as a discursive phenomenon, which paved the way for critical discourse analysis, was put forth, among others, by Michel Foucault (1976), whose contribution to the debate is arguably more diffuse. He claimed that “relations of power cannot be established, consolidated nor implemented without the production, accumulation, circulation, and functioning of a discourse” (1976: 229). Power is therefore exercised by means of a so-called “economy of discourses of truth” and “through a net-like organization” which reveals its dynamic and plural nature: as Foucault puts it, “power must be analysed as something which circulates” and which “only functions in the form of a chain” (1976: 234).

2. Power, critical discourse analysis and the media

From a critical discourse analysis perspective, power and its exercise through language is an absolutely central concern which has prompted many fruitful reflections, among which stand out Fairclough’s (1996, 2001, 2003) and van Dijk’s (1991, 1998, 2001).

Fairclough (2001: 3) rightly points out that “nobody who has an interest in relationships of power in modern society can afford to ignore language”. This is obvious in face-to-face interactions but it is also very significant in societal relations at large, which are ideologically constructed and maintained. That is why Fairclough’s conception of power is closely connected to the notion of *ideology*, which he defines as “institutional practices which people draw upon without thinking” and which “legitimize unequal power relations” (2001: 27). These practices are exercised by such institutions as education, the law, religions, the media and the family, and, as they appear to be universal and commonsensical, become ‘naturalized’. Fairclough’s

ideological framework of power integrates important economic and political factors. In his view, the power of the capitalist class – the so-called ‘dominant bloc’ – depends not only on economic production but also on its capacity to control the state, i.e. the government, the armed forces, the civil service, and by extension the social institutions. What should be emphasised is that ideological power – or “the power to project one’s practices as universal and ‘common sense’” (*idem*) – is exercised in *discourse* by means of manufacturing ‘consent’. So as to explain this, Fairclough distinguishes between two ways of exercising power: one, “through coercion of various sorts including physical violence”; two, “through the manufacture of consent (...) or at least acquiescence” (2001: 3). For instance, the state possesses repressive forces like the police, but for the ruling class it is simpler to rule by consent, i.e., by using discourse to convey, and shape, ideology.

Van Dijk aligns with Fairclough in claiming that the “exercise of power in modern, democratic societies, is no longer primarily coercive, but persuasive, that is, ideological” (1991: 37, cf. also 1998: 162). His conception of ideological power bears on the way social groups are organized and operate, mostly in relation to other groups, so as to maintain a dominant vs. dominated system. For a powerful group to control other people, then, it is essential to control their group attitudes and especially their ‘fundamental, attitude producing, ideologies’. In the light of this, van Dijk (1991: 36-7) conceives ideology as a ‘cognitive machine’, or ‘programme’, or ‘framework of representation and interpretation’, that “generates the group attitudes which sustain optimal group reproduction”, that is, which monitors the development of shared cognitions and maintains the powerful group’s interests and goals. One might say, as way of example, that a racist, sexist or ageist ideology generates racist, sexist or ageist attitudes, thus maintaining the interests and goals of the white, male, and ‘young’ dominant group. Of course, the question of ‘truth’ does not apply to this framework, but ‘effectiveness’ does, which means that the discourse of the powerful may embody false statements of fact, as long as it effectively produces an “ideologically based consensus” (1991: 38, see also 1998: 114,163). It follows that ideologies are model vehicles for prejudice and discrimination, especially because prejudice, in van Dijk’s view, “is not a personal opinion about other groups”, but rather “a shared group-based attitude” (*idem*).

It is crucial to relate these ideological conceptions of power to the role of the mass media. According to Fairclough (2001: 43), “the media operate as a means for the expression and reproduction of the power

of the dominant class and bloc". Since the practices of the media, characterised by one-sidedness and by a sharp gap between producers and interpreters, can be said to be subtle and indirect, Fairclough speaks of mass-media discourse as "involving *hidden* relations of power" (2001: 41). And he adds: "In the British media, the balance of sources and perspectives and ideology is overwhelmingly in favour of existing power-holders" (2001: 43). News making, in particular, being a "heavily interpretative and constructive process, not simply a report of 'the facts'", can be seen as "part of the apparatus of governance" (2003: 85).

Similarly, van Dijk (1991:37) claims that the power of the various elite groups crucially depends on "the control of the means of symbolic production, such as the media, which play such a decisive role in the development of the ideologies of the population at large". Van Dijk's *Racism and the Press* (1991) offers a framework of analysis that lends itself perfectly to dealing with other instances of *mediated* prejudice, like ageism, as is the case of the present study. According to van Dijk, the media "provide specially selected 'facts' and preformulate preferred meanings and opinions": thus, if the press endorses, say, an ageist ideology, it is likely to "ignore, discredit, marginalize, or problematize [anti-ageist] positions or groups" (1991: 39). It is also likely to determine the readers' beliefs and knowledge and thus achieve their 'mind control' (2001: 357-8) and consequent ideological hegemony.

3. Age and ageism

Like gender, race and social class, age is believed to be a factor of prejudice and stereotyping in interpersonal, media and institutional discourse, as well as a particularly important variable to analyse vis-à-vis the problem of power and its linguistic expressions. Old age is frequently rendered not as another phase in an individual's development and growth, but rather as a (final) stage of decrement and decline. As a result, negative representations of the elderly are assumed to affect their status, identity and self-esteem, at the same time as they disenfranchise and marginalise seniors as a group.

In social gerontology, there is plenty of research confirming these premises. Echoing racism and sexism, a new term soon emerged to refer to negative societal responses to growing old: ageism. Ageism has been defined as "a deep-seated uneasiness on the part of the young and middle-aged – a personal revulsion to and distaste for growing older" (Butler 1969: 243). (Let it be noted that the term has also been applied

to refer to discrimination against the young.) Along similar lines, Levin & Levin (1980: 94) speak of 'gerontophobia', which roughly means fear of the elderly, of one's own ageing, and of association with death, all the while implying a tendency to 'blame the (elderly) victim'. An ageist bias has been reported in areas as diverse as humour (Palmore 1971), political advertising (Kaid & Garner 2004), TV broadcast characters (Robinson, Skill & Turner 2004), doctor/patient interactions (Thompson, Robinson & Beisecker 2004), institutional discourse in 'old folks' homes' (Grainger 2004), and so forth.

But if recurrent ageism in caring professions has been attributed to the fact that the low prestige of these occupations attracts less-skilled workers (who are hence more prone to engage in prejudice-laden attitudes), more paradoxical is the finding that sociolinguists themselves fall on the prejudice trap. According to Coupland et al (1991: 13), "as researchers, we are not immune from societal prejudices and myths", which may explain the "deficit tradition" in linguistic research on ageing, based on "selective designs and pervasive concern with linguistic decrement". Indeed, the deficit paradigm has largely dominated gerontological linguistics, with research focusing mainly on those aspects of language use by the elderly that reveal decrement, impaired competence, deviance and regression (on a literature review of these topics, see *idem*, pp. 8-13). For instance, studies of the acoustic and articulatory features of the aging voice have shown that 90-year-olds' voices resemble those of Parkinson disease patients. Similarly, research on receptive processing and recall has highlighted a linear decline by age. Also, inference capacities, sentence production and comprehension skills, and general communication abilities have proven to become more reduced as age progresses.

However, what most studies have been unable to state is that the elderly subjects' linguistic performance is highly dependent not so much on their age, but on their intelligence, education, life experience, sensory and mental integrity, health, personality and motivation (cf. Hamilton 2001: 570). Besides, many analyses tend to ignore the fact that older subjects often outperform younger ones with regard to some interpersonal communication skills (like complex story-telling, the use of small talk and support strategies – on the latter see e.g. Korolija 2000) as well as knowledge of the lexicon and grammar. In short, the tendency is rather to look at elderly language in terms of an *inverted-U* model: this implies, as Coupland et al (1991: 12) claim, that elderly linguistic behaviour is understood as "not only moving towards lower levels of competence, but moving *back* to the levels and types of behaviour associated with the early years of life".

4. Talk 'by', 'to' and 'about' the elderly

Gerontological linguistics has focused not only on talk 'by' the elderly, as seen above, but also 'to' and 'about' the elderly. The perspective of how older adults are addressed and talked to has yielded some very interesting studies, springing mainly from the conversation analysis framework, in which the reality of ageism and asymmetrical power relations inevitably surfaces. For instance, in doctor/patient contexts, ageist attitudes on the part of physicians have been reported, regardless of their negative impact on the very success of health care, as Thompson et al (2004: 454) point out: "Physicians are more condescending, abrupt, and indifferent to older patients, and are more egalitarian, patient, engaged, respectful, and likely to share decision-making with younger patients." Besides, doctors tend to spend less time talking to elderly patients, even though these older adults usually take longer to undress and to provide information about their condition.

Within this anti-ageism paradigm, linguistic analyses of nursing home environments have produced evidence that staff and volunteers ask more questions, use more repetitions and employ shorter sentences with simpler syntax to talk to elderly residents than to their peers (cf. Ashburn & Gordon 1981). A blatant case of these simplified addressee registers is the use of the so-called 'baby-talk' – a set of prosodic features including high and variable pitch – to speak to the institutionalised elderly (cf. Carporael & Culbertson 1986). Another term to name these speech accommodations to senior recipients is 'elderspeak' (cf. Kemper 1994). Of course, underlying these addressing modes is the assumption that the elderly suffer from physiological or neurological communication disorders, such as dysphasia, hearing impairments, and dementia.

In her study of nurse-patient interaction in long-stay geriatric hospitals, Grainger (2004) discovered that the majority of talk to the elderly is focused on the goals of the care task rather than on interpersonal or relational objectives, which makes long-term residential contexts fraught with communication problems. She identified three main types of talk on the part of care-givers: absence of talk, task-oriented talk and dependency-inducing talk. It is the third of these categories that makes clear the extent to which institutionalised older adults are made powerless. Grainger explains that although geriatric wards are supposed to rehabilitate the inmates, what they turn out to do is induce dependency by means not only of "baby talk", as mentioned above, but also of the so-called *non-baby talk* (baby talk 'without' affec-

tion), *superlative talk* (patronising, highly laudatory comments on a patient's performance of a fairly ordinary task – cf. also Ryan et al 1995) and persuasive talk (the nurses' verbal attempts at getting the elderly residents to cooperate in doing something). These three forms of dependence-inducing talk are also subcategories of the directive and regulatory speech that is so pervasive in geriatric care-giving contexts. All in all, talk 'to' the frail elderly tends to boil down to condescending communication, being "generally poor in both quantity and quality", as Grainger (2004: 494) sums up. (A reverse analytic stance is undertaken by Clark (1989), who analyses ways of 'empowerment' of the elderly in health care contexts.)

Analyses of talk 'about' the elderly – within which the present article is located – cover a wide variety of areas, from education research to media research, including TV and newspaper representations of seniors, advertising, fictional portrayals of older adults in magazines and radio sitcoms, etc. We will turn to some of these in the next section. For the time being, we should pay attention to daily vocabulary and its insidious ways of perpetuating stereotypes and reifying prejudice. In fact, the lexicon itself is known to be laden with ageist terms in everyday usage. As Peccei (1999: 107) puts it, "when we look at demeaning or insulting terms for older people, the choice is, unfortunately, vast". Here is just a sample: *fogey, hag, biddy, fossil, geezer, codger, crone, duffer, bag, wrinklies*, etc. If these nouns are preceded by the adjective *old*, they become even more deprecating, as my textual analysis will confirm. This may partly explain why most people over 65 dislike and avoid the label *old*, as well as *aged* and *elderly*, to designate their age group. Conversely, according to Coupland et al (1991: 16), phrases like *retired person, senior citizen* and *mature adult* tend to be positively rated.

5. The elderly and the media

The increase in spare time with old age is one of the reasons why seniors are usually more exposed to, and make more use of, the mass media than any other age cohort. In other words, TV, radio, newspapers and magazines tend to play a leading role in occupying older adults' free time. However, the reverse is not the case: older adults do not play a leading role in the mass media – obviously not in terms of professionally contributing to it, since the over-65-year-olds are retired or about to retire, but especially in terms of the way they are portrayed.

Of course, the quality and quantity of elderly people representations in the mass media is an ideologically laden problem which bears important societal and political consequences, as well as psychological effects with regard to identity and self-esteem issues.

Mass media usage by older adults has indeed been reported to be high, especially as far as television goes. Robinson et al (2004) venture an average figure of 40 as the number of hours per week that seniors devote to TV consumption in the US. More relevant for the purposes of the present article is their finding that newspaper readership “steadily increases across the life span until the age of 70”, when loss of eyesight quality gradually intensifies, and that “the vast majority of older adults read a daily newspaper” (2004: 433).

Nevertheless, mass media portrayals of older adults are manifestly scarce. Robinson et al (2004) point out that characters aged 65 and more are significantly underrepresented on TV (circa 13%), and when they do appear, e.g. in daytime programs and soap operas, they are likely to be cast in peripheral roles. The same authors remark that there is evidence of age stereotyping in print portrayals of older adults as well, but they do not put forth any figures of news coverage of aged subjects. My corpus of analysis indicates that, probably owing to recent legislation against age discrimination (as suggested above), newspapers feature many news reports and opinion articles on issues related to ageing, even though the protagonism of aged actors is very questionable.

Curiously enough, positive ageism is also patent in media portrayals, in both televised and print advertisements, perhaps because positive images of potential buyers are to the product advertisers' benefit. But political advertisers also seem to be well aware of this. Kaid & Garner (2004) confirm the occurrence of positive portrayals of older adults in political advertising in the US, despite significant differences along the political spectrum.

It is interesting to note, however, that the elderly sometimes respond positively to negative portrayals. As Mares & Cantor (1992) reveal, lonely and unhappy elderly TV viewers prefer programs that portray their age group in a negative way to those that depict them as being happy and socially integrated. The reason may lie in that these individuals reject the ego-threatening information that the positive portrayals may convey. In accordance with social comparison theory, they would rather compare themselves with equally unhappy characters or even with those in situations and conditions worse than their own.

Of course, the range of different responses within the elderly as a group stems from their inherent diversity and heterogeneity, which should be taken into account in any gerontological study. Educationally, economically, race-wise, gender-wise, health-wise, etc., seniors constitute a miscellaneous group that does not lend itself easily to generalizations.

6. Textual analysis: Description

This section will describe how local meanings are constructed and articulated in the present corpus of news articles on the elderly. More specifically, it will analyse how the articles render events, actions and people involved in cross-generational social relationships from a lexical, grammatical and pragmatic point of view. This analysis is aimed at unveiling the underlying ideological framework and the power representations that different situational and analytical angles provide. It will apply van Dijk's (1991) three-fold descriptive framework, namely 'perspective / implicit meanings / semantic strategies'. The four newspapers analysed – *The Times*, *The Guardian*, *The Sun* and *The Daily Mirror* – will be referred to by means of four letters, respectively A, B, C and D, whereas the texts selected (10 from each newspaper) will be numbered according to their position on the annex list (which is organized chronologically, from most to least recent). The texts include news reports and opinion articles covering a wealth of themes, but evidence suggests that the press emphasises situations and stories which victimise the elderly, such as neglect by nurses and carers, low pensions, problematic housing, the effects of winter, etc. This is significant in that news selection, as Fowler (1991: 11) points out, "immediately gives us a partial view of the world".

6.1. Positive representations

Perspective is, as van Dijk (1991: 179) claims, an important feature of discourse meaning, inasmuch as it reveals whether or not the speaker sympathises with one news actor rather than another. Being both a global and a local characteristic of discourse, perspective or point of view may apply to semantic and pragmatic strategies throughout the whole text, or to single words and sentences. Let us now focus on single words, that is, on lexical choice, starting with adjectives.

The role the 'grey vote' is expected to play in the 2009 British elections is frequently rendered in a positive light, as being *important* and *crucial*, which is a pointer to the power the elderly cohort is claimed to hold. Both the Tory party and the Labour government seem to court the growing senior group, at least if judged from the way different newspapers, from right-wing *Times* through left-wing *Guardian* to tabloid *Daily Mirror*, deliver similar messages (emphasis mine, henceforth):

- The grey vote is set to become an increasingly *important* battleground as the birth rate drops and political parties compete for the approval of the 11-million baby-boomers soon to go into retirement. (A6)
- Cameron's speech signals the importance of the grey vote in the next election, with many experts believing the elderly will prove *crucial*. (A7)
- (...) pollsters say ageing baby boomers are likely to be swing voters who will be *crucial* in determining the 2009 election (B9)
- The grey vote will be a *key* election battleground as the 11 million baby-boomers of the post World War Two era reach retirement age and the UK birth rate continues to drop. (D2)

But it is not only politically that the elderly are occasionally represented as having an important part to play. Culturally and socially they are also praised from time to time, as the adjectives in the following passages show, even though the reason clause beginning the sentence in the second example somehow makes this intention ambiguous:

- Where are we to look for the guardians of freedom? This is where the growing cadre of *healthy* elderly people may be increasingly *important*. (A10)
- Because of their sheer number, baby boomers have been a *dominant* cultural influence. (B9)

The nouns used to refer to seniors also provide an interesting insight into underlying attitudes and values. As seen above, an ageist lexicon abounds in nowadays' society, which explains why many people over 65 prefer alternative labels (Coupland et al 1991: 16). The articles in the corpus also bear witness to a politically correct attempt, on the part of some reporters and columnists, to avoid the use of debasing terms, replacing them by positive, neutral, euphemistic ones:

- Why is radio still a haven for grizzled *veterans*? (...) You could argue that these cunning *survivalists* are a select band (...) (A2)
- He [David Cameron] believes that encouraging hundreds of thousands of the *over-fifties* back to work will add up to £30billion to the nation's GDP. (A6)

- (...) this new and growing generation of *rentiers* (A10)
- *Baby-boomers* face care bill timebomb (D7)

Verb choice is a third indicator of the way vocabulary is manipulated so as to serve discursive purposes. Using strong, 'powerful' action-verbs to refer to the behaviour of the elderly helps to convey the idea that they, too, have a word to say in the political agenda:

- The NPC [National Pensioners Convention] *staged* a rally of Parliament to lobby MPs for changes to pensions. (A3)
- The director-general of Age Concern came away from the Labour Party conference last week ready to both *commend* and *confront* the government over the anti-ageism legislation that takes effect today. (A9)
- Age Concern (...) is *taking* the government to court this autumn to seek a judicial review of the legislation, arguing that people over 65 should be denied the choice to continue working. (A9)
- On this day next week, old folk will converge on Westminster to *press* their case *for* improved pensions. (D3)

Besides lexical choice, implicit meanings are important players in the semantic construction of news discourse (van Dijk 1991: 181), since they are a short-cut to the journalists' underlying ideologies. Most of the implicit meanings found in the articles of the corpus convey negative representations of the elderly, and as such will be dealt with in the next section. However, there is an interesting case that suggests otherwise. In an article on the National Pensioners Convention's Parliament rally, the reporter uses a non-defining relative clause which, as such, functions as an aside, and which can be regarded as a positive case of 'overcompleteness' (*idem*, 1991: 185) – the extra information provided after the comma is a roundabout manner of conveying the idea that seniors have a good number of supporters:

- Speakers at today's rally include MPs Kate Hoey and Kelvin Hopkins, *who are among 96 MPs to have signed an Early Day Motion in support of the NPC's demand.* (A3)

The so-called 'semantic strategies' constitute goal-directed properties of discourse used to further implicit or explicit argumentation (van Dijk 1991: 187). If, for instance, a columnist or reporter wants to praise a person or group s/he may focus on positive properties of that person or group. Establishing comparisons and setting contrasts is one such strategy, and also the only one, from van Dijk's extensive list, to be

used positively in the corpus. Thus, comparing the elderly favourably, say, to young people is a sure 'attack' tactic of self-defence:

- [On the radio being a "haven" for elderly figures] By contrast, most of the media's bright young things don't have any personality worth talking about, or can't decide which one to wear on any given day. (A2)
- It's often older people who invest *most time and most money* in society, [the Tory leader] will say. (A7)
- Thousands of [elderly] people made to stop working have a great store of knowledge and skill and they are exactly *what today's youngsters are not* – reliable. (C6)

6.2. *Negative representations*

A cursory glance at the texts under focus reveals a multiplicity of examples to illustrate this section. If we look at lexical choice, to begin with, the biased perspective of most columnists and reporters writing about the elderly immediately becomes evident. With regard to adjectives, the range of negative, albeit 'realistic', descriptions is so extensive that the following is only a sample:

- [The elderly] are regularly *starved* and *dehydrated* in countless care homes and hospitals, assumed to be *idiot faux cockneys, ignored* while out and about. (B1)
- A stark warning from local councils that up to 370.000 *vulnerable* elderly people will lose social services (...) (B2)
- [A film director describing her mother's stay in a geriatric ward:] To my horror, she was *dismissed* and *ignored* at every turn as if she was *invisible*. (B10)

Although most of the adjectives used, as is the case of the ones above, look like factual, neutral and, in Fairclough's (2001: 27) terms, 'commonsensical' descriptions of reality, the underlying message they pass is that the elderly are a powerless social group. As Fowler (1991: 125) claims, if a newspaper characterises "[elderly] patients as inherently powerless, and the surgeons and politicians as inherently powerful, (...) it tends to reproduce the power differential as if it were natural". Indeed, by recurrently emphasising vulnerability, frailty, ill-health and defencelessness, the seniors are portrayed as if all of them were *naturally* vulnerable, frail, ill and defenceless. Of course, this problem bears on choice of topic, or 'selectivity' (cf. Fairclough 2003: 85), which is ideologically made: if the topics of news stories about

older adults are, over and over again, abuse in care homes and hospitals, low pension budgets and flagging social benefits, the adjectives are bound to be negative. Notwithstanding, other cases of adjective usage consist of much more subjective descriptions of ageing and, as such, lend themselves to an easier understanding of the author's prejudiced stance. In an article supposedly criticising and advert for a Christmas gift, 'Racing Grannies', the blurb describing the toys is bluntly reproduced as follows:

- The grannies are *ugly* as sin: *sunken, toothless* hag faces, *sallow* complexions, breasts hanging down to the waist beneath the *shapeless, nastily coloured* cardy, or *featureless, piggy-faced, grey-haired* fatsos tucked in blankets. What a laugh. (B1)

Similarly, in a review of a video blog authored by a witty and energetic elderly man, the reporter chooses to describe him in the following way:

- He is now *widowed, lonely, grumpy* and on the verge of Lear's fourscore years. (B8)

The choice of nouns is also laden with ageist stereotypes. The use of demeaning, even openly insulting, terms is far from occasional, and the supposed affective tinge in them is not convincing. Besides, unlike what Fowler (1991: 110) suggests, it is not only the popular press that employs terms of abuse. In the two first examples shown next (from *The Times*), the informality of the noun phrases 'coffin dodgers' and 'old codgers' is emphasised by directly addressing the elderly via the use of the pronoun 'you'. In the other examples (from *The Guardian*), the employment of the adjective 'old' makes the noun phrases even more disparaging, as Peccei (1999: 18) claims (cf. above):

- Age law is working a wheeze on all you *coffin dodgers* (A7)
- To the barricades, old *codgers*: you're the last bastions of threatened liberty (A10)
- Clip-on barriers help prevent the old *fogys* flying off [reads the blurb]. (B1)
- (...) the care homes would realise they were on to a good thing and charge an arm and a leg to "look after" the helpless old *farts*. (B7)
- One unkind respondent (...) suggested that old *farts* like him (...) (B8)
- But neither would he [the elderly author of a video blog] be (...) the loudest, smelliest *windbreaker*. (B8)

A good example of the perverse effect of alluding to ageist terms so as to state that they should not be used is given next. Once again, it

is as if one uttered a swear-word in order to advise against uttering it – the performative effect of which is rather interesting:

- Doctors and health managers should be banned from referring to patients as *crinklies* and *bed blockers*. Harry Cayton, the national director for patients and the public, said that using a term such as ‘*dement*’ to describe someone with Alzheimer’s disease, or referring to people by their ailments – such as ‘*hip*’ or ‘*joint*’ – was alienating and dehumanising. (A5)
- There will be officially sanctioned euphemisms and only the elderly will be allowed to refer to one another, with knowing irony, as *coffin dodgers* and *old scrotes*. (A8)

The range of negative implicit meanings is, not surprisingly, wide, and all four of van Dijk’s (1991) categories are present. After all, journalists know that they ought to be careful about what they state, lest they be prosecuted on prejudice and discrimination charges. Firstly, implications: In *There are guys still racing in their 60’s and beyond – and none of them slouches* (B9), the use of the adverb ‘still’ implies that racing after turning 60 is out of the ordinary, whereas the determiner ‘none’ implies that at least ‘some’ should be expected to slouch. Besides, the use of the verb ‘claim’, which “implies the usual belief-suspension by the journalist” (van Dijk 1991: 181), also suggests that the news actors – i.e. the elderly – may be lying:

- Older staff *claim* to have been sacked without warning in recent weeks. They *claim* companies are “cutting the grey hairs” so they can, at least temporarily, keep their workforce youthful and avoid being sued. (A9)

But it is presuppositions that perfectly allow for controversial pieces of information to be conveyed without overt responsibility being laid on the speaker. To put it more simply, if one wants to communicate a negative image of seniors without openly assuming it, one can safely brush it off to the presuppositional realm. Alternatively, presuppositions can be a trap to well-meaning speakers, as they carry propositions that the speaker may not be aware of. In apparently elderly-friendly utterances like *Stop abuse of the elderly* (C10), the verb ‘stop’ presupposes that the abuse of the elderly is an on-going fact which is thus, to some extent, unchallenged and reified (on *stop* and other ‘change of state’ verbs, see Sellars 1954). Applying the ‘constancy under negation’ test helps to understand the presupposed proposition: if you say ‘*Do not stop abuse of the elderly*’ the proposition is not altered. The same holds for the use of factive verbs, like *know*, *regret*, *ignore*

(cf. Kiparsky & Kiparsky 1971), and relative clause constructions (cf. Keenan 1972), the two of which are exemplified below (the propositions whose truth-value the speaker takes for granted, i.e., the pre-suppositions, are italicised):

- They [baby boomers] didn't know that, aided by new medicines, (...) *the care homes would realise they were on to a good thing and charge an arm and a leg to "look after" the helpless old farts, or starve them to death if no one was looking (...)* (B11)
- He criticised the "departure lounge" mentality *that exists in some residential care homes which help create "grey ghettos" with rows of elderly people: isolated, unoccupied, just waiting to die.* (D2)

A third category of implicit meaning is vagueness. Once again, reverting to vagueness is useful "when it is essential to conceal responsibility for negative actions" (van Dijk 1991: 184). Passive voice constructions are an important way of creating vagueness. In the following passages, senior citizens are the object of reproachable actions of various sorts (abuse, discrimination, neglect), but the subjects responsible for such actions are not revealed, which indicates that agency is shrewdly concealed:

- Concerns by senior consultants about patient welfare *were routinely ignored.* (A1)
- An elderly heart patient *was kicked off* a bus in the rain for carrying a tin of paint. (C8)
- At any time it is estimated that half a million older people in Britain could *be being abused.* (C10)
- Pensioners *are being fed* on a paltry £15 a week in care homes hived off by Tory-led Essex council. (D8)
- Charity's director-general, Gordon Lishman: "Older people tell us they *are being treated* as second-class citizens in hospitals because they are not getting the food they need, or the help to eat it when necessary." (D9)

Another way to conceal agency is to resort to nominalizations, which also turn those responsible for the actions into vaguer and more difficult targets to identify (on nominalizations and passives, see also Fairclough 2001: 92-3):

- After an RTE exposé about the *mistreatment* of residents at the home forced its closure in August last year (...) (A1)
- [At Leas Cross] the *monitoring* of deaths was haphazard. (A1)

Overcompleteness, or irrelevance, is a fourth category of implicit meaning that conveys biased perspective (van Dijk 1991: 185). Providing

additional details, extra information and side comments may be a way of surreptitiously passing judgements. For instance, when a reporter states that “Lishman has worked for Age Concern since 1974, and took over *his £112,000-a-year post* in 2000” (A9), the copulative clause adds an apparently irrelevant point which is, nevertheless, quite significant, as is its underlying criticism: the Age Concern leader may side with the old and poor, but he himself is rather rich. The following cases illustrate similar manipulations:

- [On the Age Law] This most bad-tempered and forgetful sector of our population will now be herded into the service industries, *where they will fail to hear the phones ringing or the desperate entreaties of shoppers standing 2ft in from of them.* (A8)
- (...) elders may have a rather more important job to do than *simply avoiding being a drain on the public purse.* (A10)
- One elderly member of the audience *had already fallen asleep* when the captain came to the rescue. (B4)
- Age Concern said 60 per cent of older patients – *who occupy two-thirds of general hospital beds* – were at risk of becoming malnourished or seeing their health get worse. (C4)

The texts under focus are laden with semantic strategies that help convey negative representations of the elderly as opposed to positive portrayals of the young: mitigation, hyperbole, ridicule, reversal, comparison and division (van Dijk 1991: 190-7) are a few such strategies, with which the remainder of this section will be concerned. Mitigation and excuse are very common strategies to use when faced with direct and indisputable blame:

- [On medical staff's use of insulting terms for the elderly] Mr Clayton (...) said that *he understood that health workers needed to create a certain detachment from their patients because of the stresses of the job.* (A5)
- Charlotte and I would travel up every other weekend armed with her [our elderly grandmother's] favourite food, like Battenberg cake. “It would take an hour for us to persuade her to eat it, and *I can see why short-staffed hospitals simply wouldn't be able to take that much time on each patient.*” And *as she wasn't their grandmother, I can also sort of see why she wouldn't be their priority.* (D9)

Exaggerating is also a cunning subterfuge to aggravate the negative characteristics of a certain target. The following example of hyperbole is quite telling: “One unkind respondent (...) suggested that old farts like him *should be locked up in a nursing home where they could*

quietly stink each other into euthanasia" (B8). But even more derogatory for the envisaged victims is the use of ridicule. Next is a sample of how journalists, from quality to popular papers, from right to left-wing, often cast a mocking light on the elderly. Indeed, to a greater or lesser extent, whether or not combined with a patronising note, all four newspapers in the corpus engage in ageist derision:

- Soon our big businesses will be spoilt for choice as to which tranche of the population they can mercilessly exploit: sullen and ignorant young Britons covered in acne, (...) or, now, *people who watched the Queen's coronation on the shop TV in the high street*. One way or another we will find ourselves required to *shout even louder* in shops, or on the phone to the call centre. Meanwhile, our shops and businesses *will be awash with weak tea and urine, and the pervasive whiff of Werther's Originals*. (A7)
- The rescue operation *caused great excitement* among the elderly passengers on the Saga Rose. They jostled for position with their cameras to take pictures... *They are likely to be disappointed by their photos*, for the helicopter was only partially visible from the deck. (B3)
- The former friends' feud – *which echoes the 1993 film Grumpy Old Men* – has seen insults traded, property wrecked and even retired builder Gordon, 69, beating 80-year-old ex miner Keith unconscious with a pickaxe handle. (C3)
- An 80-year-old man died after riding on a supermarket trolley *like a schoolboy and yelling "Whee-ee-ee!"* as he shot past startled shoppers. (...) Shoppers who earlier heard *his whoops of joy* said ex-railman Dennis, who had no children, was conscious after the accident *and asked for his hat*. (C7)
- *Grannies lust after Sawyer*. (...) Lost hunk Josh Holloway is being bombarded with *sexy photos from OAPs*. (C9)
- *Good news for ageing hippies: smoking pot may stave off Alzheimer's disease*. (D4)

The press also resorts to the move of 'blaming the victim', i.e., of reversing perspective as a way to attribute the guilt to the innocent parties and thus clear one's name. The following passage highlights a negative fact for which the elderly are supposedly to blame. Of course, it should be noted that this is done tentatively, with hedges – like *sometimes* and *seem* – that suggest the speaker's uncertainty and hesitation, possibly due to lack of evidence:

- They [older people] care a lot about the fate of future generations, and worry greatly about educational standards, global warming and other things that will never affect them personally. But they *sometimes seem to feel rather less compassion towards their contemporaries*. (B3)

Comparisons which establish a divide between young and old are yet another significant strategy, of military tactic resonance, as in *A spokesman for the Department for Work and Pensions said*: “...A pensioner is now less likely to be on a low income than people of working age” (A3). The passages that follow also draw an inter-generational division, and they show that, as van Dijk remarks (1991: 197, see also 1998: 267), there is an “implicit contrast between (good) ‘us’ and (bad) ‘them’”, even if the general tone of the articles is pro-elderly:

- So I spend the time canvassing the youth for their views on the elderly (...) Faye is the only one with strong views: “I can’t stand it when old people are in my way, *they’re* so slow.” (B4)
- New Labour is so devious. (...) The Government says: *We* will pass a law so people can work for as long as they like. Translation: Let *them* work till they drop, then *we* don’t need to pay a pension. (C6)
- Thousands of old folk are being abused by the very people who should be caring for them. The Sun believes this shameful mistreatment needs to be highlighted because *they* deserve the best and most considerate attention. (C10)

My necessarily brief description of the corpus should not end without mentioning the rhetorical devices that the articles display. From a metonymy in the title of the first article of *The Guardian*, reading “An *old* joke – and a really bad one” (B1), through a metaphor denouncing ageism, *George Hook (...) and Eamon Dunphy have had remarkable success in swimming against the tide of ageism* (A2), to several similes, of a somewhat dubious literary taste, listed next, the use of figures of speech also helps to convey a negative portrayal of the elderly and of ageing:

- The elderly are already treated like crap. (B1)
- On retirement, one sort of locks the bikes in the garage and throws away the key. (B9)
- [Baby boomers] didn’t know that, aided by new medicines, (...) you’d have to hang around like a Struldbrugg for years. (B10)

7. Textual analysis: Explanation

Having described the linguistic and pragmatic mechanisms involved in age reporting, it is necessary to articulate this local (micro) semantic analysis with a broader (macro) societal background. As Fairclough (2001: 135) argues, the stage of explanation “is a matter of seeing a

discourse as part of processes of social struggle, within a matrix of relations of power". It is also a matter of revealing the duality phenomenon at stake in discourse reproduction: namely, the press discourse on the elderly is both *determined* by existing power structures and *determinative* in either sustaining or changing those structures (on a 'moderate' view of the effects of texts on social change, see Fairclough 2003: 8). This explanation stage should also highlight that the process of ideological reproduction in the media reveals conflicting agendas and results in contradiction-laden discourses (Fairclough 1996: 296).

The texts analysed in the previous section bear witness to contradictory portrayals of the elderly. On the one hand, albeit less frequently, mature adults are rendered as a powerful voting group, capable of crucially influencing the future of politics in the coming years; as "guardians of freedom" and dominant cultural players, with "a great store of knowledge and skill"; as committed citizens, "investing most time and money in society", capable of staging rallies and confronting the Government; as "reliable" persons, with strong personalities and wisdom. On the other hand, however, the elderly are portrayed negatively – and this unfavourable portrayal is so persistent that it obviously takes the upper hand in terms of the overall message of the press, left and right-wing alike. In this pervasive view, the elderly are vulnerable and frail, ill and needy, abused at care-homes and neglected in hospitals, surviving on meagre pensions and relying on dwindling benefits, dismissed and ignored at every turn, lonely, hopeless, and doomed. What is striking is that these negative representations, whose frequency gives them the appearance of normality, are staged in a discourse that is officially pro-elderly and ageism-free.

For us to understand these global contradictions we need to address the framework of ideological norms and values (van Dijk 1991: 199–203) underlying the British press discourse on ageing. Thus, in the UK there is an official norm of non-discrimination and tolerance, race-wise, gender-wise and also age-wise, notwithstanding the existence of informal racism, sexism and ageism in society. What is more, recent legislation against age discrimination is in force as of October 1 2006. But journalists with an ageist slant can safely avoid disobeying established norms by turning to alternative values, such as the truth: as van Dijk (1991: 199) points out, "the fundamental value of defending the 'truth' can be powerfully applied as a strategic defence move". For example, it is against the norm (and against the law) to insult older adults in a newspaper or to use demeaning terminology to refer to them, but it is acceptable, qua truthful, to report that other people do

so. Also, it is against the norm for a reporter to refer to older adults as 'bed blockers', but s/he can safely write that two thirds of all hospital beds are occupied by them. Likewise, it is against the norm to state that all elderly people are vulnerable, powerless and sick, but it is tolerable to repeatedly report on cases of elderly people who are indeed vulnerable, powerless and sick.

Therefore, by recurrently pointing out forms of prejudice and detrimental views on the elderly, the press is reifying such prejudice and reinforcing such detrimental views. As Fowler (1991: 124) argues, a newspaper may "express sympathy for the underdog" and "be ostensibly critical of the system", all the while promoting "the power, the ideological entrenchment, of the status quo". Besides, by constantly saying what *we* should 'not' do *to* the elderly, which observes 'politically correct' discourse, journalists paradoxically turn the elderly into out-groups, thus marginalising *them* and building in-group strength. Even when reporters and columnists portray seniors as powerful, there can be a perverse effect: as the power of the elderly is often connoted with selfishness and greed, representing them in this way may be counterproductive. According to Hooladay & Coombs (2004: 386), "the greedy geezer frame involves portraying seniors as powerful, affluent and motivated by self-interest to pursue age-based entitlements". This is typically the case when influent Age Concern director-general Gordon Lishman is ambiguously described as earning £112,000 a year (A8), which is certainly much more than many of 'us', valuable young workers, earn. On the other hand, portraying seniors as powerful, albeit in Hobbes' *potential* terms rather than in Russell's *actual* terms (cf. nowhere in the corpus are the elderly said to actually produce intended effects, but just to have the means of doing so) may entail a devious rhetorical strategy of courting the grey vote.

Either way, these subtle discursive snares help to strengthen an inter-generational divide that disenfranchises the elderly and unites the young (i.e. non-old). As happens in the discourse of racism, a minority group (the elderly) is set against a dominant (young) majority – and since it is the latter that controls the media, as well as other means of so-called symbolic reproduction, like education, it is the 'young agenda' which subtly rules. In van Dijk's (1991: 33) definition, reproduction is the "dialectical interaction of general principles and actual practices that underlie the historical continuity of a system". The present case discloses a dialectical interaction between anti-ageist principles, which impose a norm of so-called political correctness, and generalised ageist practices, which surface, as it were, 'between the

lines'. Because the young elites control not only the social, political and economic spheres, but also the sphere of ideological age representation, the corresponding practices serve their 'young' interests and provide continuity to the existing system. In a nutshell, the definition of 'truth' and the reproduction of public opinion and morals are in the hands of the young, who accordingly provide positive group self-(re)presentations as opposed to unfavourable, limitative and demeaning views on those who are regarded as non-productive competitors for public funds.

This conflict of political and economic agendas of two broad age groups explains why the grey cause and its processes of social struggle, like fighting for positive discrimination in health care and other social benefits, are stifled within a matrix of 'young' power. Fairclough's conception of discourse as being both 'determined' and 'determinative' obtains if we look at the discourse on ageing and aged subjects as being both shaped by existing social practices and able to reproduce those practices (instead of creatively producing new ones). But there is another discursive dimension, requiring future research, which deserves mention. Besides the critique of power domination just sketched, which accounts for the subtle and 'hidden' forms of prejudice and signs of ageism that are interspersed in otherwise officially anti-discriminatory discourse, a critique of identification (Fairclough 1996: 296) is necessary. The important ways in which elderly subjects (who constitute a large newspaper readership) negotiate their identity and difference in face of ageist press discourse are, however, beyond the scope of this article.

Conclusion

At the beginning of this article, I set out to investigate how the British press portrays senior adults and renders their political agenda, so as to assess the power of this particular age cohort. I also set out to trace any signs of prejudice and ageism that might have escaped the straitjacket of political correctness and official anti-discrimination norms. The analysis of the newspaper articles has evinced a few major conclusions which require highlighting.

First, the press discourse on ageing and aged subjects in the UK reveals a number of contradictions, conforming to a conflict of generational agendas. It provides, sometimes in the same text, both positive and negative portrayals of senior citizens, although the latter largely

outnumber the former. Besides, it discloses a divergence between established norms against age discrimination (cf. Oct. Age Law) and pervasive, albeit subtle, signs of ageism. More significantly, it endorses an apparent pro-elderly stance by means of politically correct calls for help and affirmative action, at the same time as it assumes a biased perspective and reproduces negative views on the elderly, thus favouring anti-elderly feelings. Perhaps the best evidence for the contradictory nature of this discourse lies, as it were, in its performative character: by stating what *we* should not do to *them*, we are somewhat doing it, i.e., by denouncing certain practices, journalists paradoxically reify them.

Secondly, contrary to previous studies of ideological discrimination in the British press (e.g. of racism, cf. van Dijk 1991), the analysis in the present article has exposed that both right and left-wing newspapers engage in forms of age prejudice: as many examples above corroborate, conservative *Times* and liberal *Guardian* are equally to blame for ageist input. Similarly, both quality papers and tabloids fail to avoid such forms and signs, of which *The Sun* and *The Daily Mirror* also provide abundant evidence. It should be emphasised that these signs vary in subtlety, and sometimes the commonsensical nature of the remarks makes one doubt their prejudice-laden intention: it is as if, as Fowler (1991: 110) ventures, some journalists were doing it unconsciously. However, since this bears on the very definition of ideology, which Fairclough (2001: 27) defines as the “practices which people draw upon without thinking” and which “legitimise unequal power relations” (cf. above), my point is confirmed.

Lastly, the question of whether or not there are signs of ‘grey power’ in the UK media, as compared with the US, i.e. whether or not the British press sanctions and legitimises this power, has proved to have paradoxical implications. Also against van Dijk’s findings re. racism, the dichotomy ‘(good) powerful *us* / (bad) powerless *them*’ is not clear but blurred, involving ‘grey’ areas of ideological dilemma. But even when the elderly are indeed said to be powerful, e.g. when the grey vote is said to be crucial in deciding the next elections, this is not ideologically straightforward, and points to perverse effects. Indeed, assigning power to a dominated (minority) social group so as to, say, boost its image and status may be counterproductive, insofar as it may arouse recoil and backlash. This is due to the fact that the ideological and material structures of ‘young’ power are so strong and pervasive that any alternative discourse risks being caught in a quandary: if the elderly are portrayed as *powerful*, they will be attacked as greedy and selfish; if they are portrayed as *powerless*, they will be dismissed as

worthless. Either way, a generalised patronising tone seems to be inescapable. A naïve reader might think that a way to overcome the impasse is to wait for the elderly to become a majority, which demographers claim not to be too far ahead, but history has shown that not even sheer numbers are enough to invert the workings of established power.

Annex: Corpus of analysis

A. *The Times*:

1. "Betrayal of our elderly", 2006, Nov 12
2. "Radio waves": Gerry McCarthy – The grey power", 2006, Nov 5
3. "Elderly urge MPs to do 'decent thing' over pensions", by Elsa McLaren, 2006, Oct 25
4. "Don't be rude to old patients, doctors told", by David Rose, 2006, Oct 24
5. "Elderly airbrushed out of society, says Cameron", by Devika Bhat, 2006, Oct 23
6. "Cameron: elderly can boost economy", by Isabel Oakeshott and Robert Winnett, 2006, Oct 22
7. "Age law is working a wheeze on all you coffin dodgers", by Rob Liddle, 2006, Oct 1
8. "Ageism lobby's elder statesman", 2006, Oct 1
9. "Older staff sacked in race to beat age discrimination law", by John Elliot and John Kirk, 2006, Sep 10
10. "To the barricades, old codgers: you're the last bastions of threatened liberty", by Raymond Tallis, 2006, July 31

B. *The Guardian*:

1. "An old joke – and a really bad one" by Michele Hanson, 2006, Nov 15
2. "High bills puts pensioners in dread of the winter", by Miles Brignall, 2006, Nov 11
3. "Older people care passionately about many things – but they don't seem too worried about each other", by Alexander Chancellor, 2006, Nov 3
4. "My senior moment", by Zoe Williams, 2006, Oct 28
5. "State pension protest descends on parliament", by Press Association, 2006, Oct 25
6. "Cameron to baby boomers: Blair wants to put you out to pasture", by Gaby Hinsliff, 2006, Oct 22.
7. "Baby boomers go bust", by Michele Hanson", 2006, Sep 21
8. "Geriatric 1927 – a review of his work", by John Sutherland, 2006, Aug 30
9. "Aged 80 with a body to die for", 2006, June 07
10. "Lights, camera, action on elderly care", by Amanda Waring, 2006, April 25

C. *The Sun*:

1. "Beeb ban oldies from phone-ins", by James Pyatt, 2006, Nov 15
2. "Cop killer takes elderly to shops", by Mike Sullivan, 2006, Oct 05
3. "Thumpy old men's 6 year feud", by John Scott, 2006, Sep 26
4. "Elderly patients not fed", by Sun Online Reporter, 2006, Aug 29
5. "Ward bug kills two OAPs", by Emma Morton, 2006, July 28
6. "Work till 70 is a ploy to cover up pension crisis", by Sun online reporter, 2006, July 7
7. "OAP dies on store trolley", by John Coles, 2006, June 10
8. "Bus ban over tin of paint", by Neil Syson, 2006, April 18
9. "Grannies lust after Sawyer", by Beci Wood, 2006, April 7
10. "Stop abuse of the elderly", by Grant Rollings, 2006, April 3

D. *The Daily Mirror*:

1. "Stop pocketing fuel tax profits and help the elderly cashpoint", by John Husband, 2006, Oct 27
2. "Cameron promotes 'grey Britannia'", by London Reuters, 2006, Oct 23
3. "Deadly pension delays", by Paul Routledge, 2006, Oct 20
4. "Marijuana may stave off Alzheimer's – U.S. study", by Andy Sullivan, 2006, Oct 5
5. "Meals out of reach for many older patients – study", by Lisa Lambert, 2006, Sep 27
6. "NHS reform 'bad for seriously ill and vulnerable'", by Tim Castle, 2006, Sep 22
7. "Baby-boomers face care bill timebomb", by London Reuters, 2006, Sep 20
8. "A miserable profit", by Kevin Maguire, 2006, Sep 20
9. "Exclusive: Starved in hospital", by Antonia Hoyle, 2006, Sep 19
10. "Ageism endemic in NHS", by Daily Mirror Online Reporter, 2006, Sep 8

Works cited:

- ASHBURN, G. & GORDON, A. (1981), "Features of a simplified register in speech to elderly conversationalists". *International Journal of Sociolinguistics*, 8, 7-31.
- BEASLEY, D. S. & DAVIS, G. A. (eds.) (1981), *Aging, Communication Processes and Disorders*. Orlando, FL: Grune and Stratton.
- BUTLER, R. N. (1969), "Age-ism: another form of bigotry". *Gerontologist*, 9, 243-6.
- CARPORAEL, L. & CULBERTSON, G. H. (1986), "Verbal response modes of baby talk and other speech at institutions for the aged". *Language and Communication*, 6 (1/2), 99-112.
- CLARK, Phillip G. (1989), "The Philosophical Foundation of Empowerment". *Journal of Aging and Health*, Vol. 1, no 3: 267-285.
- COULMAS, Florian (2005), *Sociolinguistics: The Study of Speakers' Choices* (esp. Section 4 "Communication across generations: age as a factor of linguistic choice"). Cambridge: C.U.P.

- COUPLAND, Nikolas, Justine Coupland & Howard Giles (1991), *Language, Society and the Elderly*. Oxford: Blackwell.
- DAHL, Robert A. (1968), "Power". Reprinted as "Power as the Control of Behaviour" in LUKES, Stephen (ed.) (1986), 37-58.
- GRAINGER, Karen (2004), "Communication and the Institutionalized Elderly". In: Nussbaum & Coupland (eds.) (2004), 479-497.
- FAIRCLOUGH, Norman (1995), *Media Discourse*. London: Edward Arnold.
- _____, (1996), "Critical Discourse Analysis in the 1990's: Challenges and Responses". In: *Discourse Analysis*, ed. Emília Ribeiro Pedro. Lisbon: Colibri, 289-302.
- _____, (2001), *Language and Power*. 2nd ed. (1st ed. 1989). London: Longman.
- _____, (2003), *Analysing Discourse: Textual analysis for social research*. London-NY: Routledge.
- FOUCAULT, Michel (1976), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Extract reprinted as "Disciplinary Power and Subjection" in LUKES, Stephen (ed.) (1986), 229-242.
- FOWLER, Roger (1991), *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. London-NY: Routledge.
- HAMILTON, Heidi E. (2001), "Discourse and Aging". In: D. Schiffrin, D. Tannen & H. E. Hamilton (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell, 568-589.
- HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan*. London, New York: Everyman, 1973.
- HOLLADAY, Sherry J. & COOMBS, Timothy W. (2004), "The Political Power of Seniors". In Nussbaum & Coupland (eds.) (2004), 383-406.
- KAID, Lynda Lee & GARNER, Jane (2004), "The Portrayal of Older Adults in Political Advertising". In Nussbaum & Coupland (eds.) (2004), 407-422.
- KEENAN, Edward L. (1972), "Two Kinds of Presuppositions in Natural Language". In: Kasher, Asa (ed.) 1998. *Pragmatics. Critical Concepts*. London and New York: Routledge. Vol. IV, 8-15.
- KEMPER, Susan (1994), "Elderspeak: speech accommodations to older adults". *Aging and Cognition* 1: 17-28.
- KINETTE, D. & KEMPER, S. (1986), "Aging and the loss of grammatical forms: a cross-sectional study of language performance". *Language and Communication* 6: 65-72.
- KIPARSKY, Paul & Carol (1971), "Fact". In: Steinberg & Jakobovitz (eds.), *Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics, and Psychology*. Cambridge: C.U.P., 345-69.
- KOROLJIA, Natascha (2000), "Coherence-inducing strategies in conversations amongst the aged". *Journal of Pragmatics* 32, 425-462.

- LEVIN, J. & LEVIN, W. C. (1980), *Ageism: Prejudice and Discrimination against the Elderly*. Belmont: Wadsworth.
- LISS, J. M., G. Weismer & J. C. Rosenbeck (1990), "Selected acoustic characteristics of speech production by very old males". *Journal of Gerontology*, 45, 2, 35-45.
- LUKES, Stephen (1979), "Power and Authority". Reprinted as Chapter 6 of *Moral Conflict and Politics* (1991). Oxford: O.U.P.
- _____, (Ed.) (1986), *Power*. Oxford: Blackwell.
- MARES, M, & CANTOR, J. (1992), "Elderly viewers' responses to televised portrayals of old age: Empathy and mood management versus social comparison". *Communication Research*, 19, 459-478.
- NUSSBAUM, Jon F. & COUPLAND, Justine (Eds.) (2004), *Handbook of Communication and Aging Research*. 2nd ed., London: Lawrence Erlbaum.
- OBLER, L. K. & ALBERT, M. L. (1980), *Language and Communication in the Elderly: Clinical, Therapeutic and Experimental Issues*. Massachusetts: Lexington Books.
- PALMORE, E. (1971), "Attitudes towards aging as shown by humour". *The Gerontologist*, 11, 181-6.
- PECCEI, Jean Stilwell (1999), "Language and Age". In THOMAS, Linda & WAREING, Shân (Eds.), (1999), *Language, Society and Power – An Introduction*. London and New York: Routledge, 99-115.
- ROBINSON, James D., Tom Skill & Jeanine W. Turner (2004), "Media Usage Patterns and Portrayals of Seniors". In Nussbaum & Coupland (eds.) (2004), 423-450.
- RUSSELL, Bertrand (1938), *Power: A New Social Analysis*. Extract reprinted as "The Forms of Power" in LUKES, Stephen (ed.) (1986), 19-27.
- RYAN, Ellen Bouchard, Mary Lee Hummert & Linda H. Boich (1995), "Communication predicaments of aging: patronizing behaviour toward older adults". *Journal of Language and Social Psychology*, 14, 144-66.
- SELLARS, W. (1954), "Presupposing". *Philosophical Review* 63, 197-215.
- THORNBORROW, Joanna (2002), *Power Talk: Language and Interaction in Institutional Discourse*. London: Longman.
- VAN DIJK, Teun A. (1991), *Racism and the Press*. London & New York: Routledge.
- _____, (1998), *Ideology*. London: Sage.
- _____, (2001), "Critical Discourse Analysis". In: D. Schiffrin, D. Tannen & H. E. Hamilton (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell, 352-371.
- WEBER, Max (1978), *Economy and Society*. Extract reprinted as "Domination by Economic Power and by Authority" in LUKES, Stephen (Ed.) (1986), 28-36.

Narrativa e discurso político: Estratégias argumentativas

MARIA ALDINA MARQUES
ILCH/CEHUM
Universidade do Minho

Il y a irréductiblement de l'énonciatif et de
l'interactionnel dans l'argumentation.
Plantin, 1996: 53

0. Introdução

Falar é exercer influência sobre o Outro. Logo, todo o exercício de interação verbal é exercício de poder. Falar é um lugar de poder, um poder que todos usamos de forma mais ou menos indiscriminada, mais ou menos consciente. Mas há lugares sociais onde usar da palavra é, de forma prototípica, exercer poder. O Parlamento é um desses lugares institucionais. A narrativa, sendo aí narrativa do poder (político) é, em si, narrativa de poder (ao serviço de estratégias de argumentação).

Tomando como quadro de investigação a afirmação em epígrafe, feita por Plantin, pretendemos mostrar que a narrativa está ao serviço da argumentação pela participação que tem no enunciativo e no interaccional.

1. A argumentação na língua e no discurso

Os trabalhos de Ducrot sobre a argumentação na língua mostram que, sendo a comunicação uma actividade intencional, comunicar é necessariamente usar a linguagem para argumentar. É uma perspectiva teórica nova que dá à argumentação uma dimensão semântica até então nunca considerada.

Contrasta com o uso que a tradição clássica dá ao termo «argumentar», no que parece ser uma extensão imoderada do conceito, o que lhe poderia retirar alguma pertinência ou pelo menos dar-lhe um estatuto de «mera» categoria descritiva.

Na realidade, estamos perante duas vertentes ou perspectivas linguísticas da argumentação: como *dimensão argumentativa* inerente ao uso da linguagem, no primeiro caso, e argumentação como *objectivo da interacção*, característica apenas de algumas actividades discursivas (Amossy, 2000). É a argumentação em geral e a argumentação como um modo de organização do discurso (Charaudeau, 2005 e Plantin, 1996: 74), isto é, como unidade composicional¹.

A pragmática linguística e a análise do discurso proporcionam novas vias teóricas para a análise linguística da argumentação².

1.1. Da argumentação ao discurso argumentativo

Esta orientação de investigação é definida pelos pressupostos teóricos da análise linguística do discurso. Desde logo, não argumentamos no vazio, porque não falamos no vazio. Assumem centralidade teórica-metodológica, na análise da actividade de argumentação, enquanto modo de organização do discurso, o conceito de discurso (unidade heterogénea, processo de construção da interacção, constituída por dimensões linguísticas, textuais e situacionais), o conceito de género (que marca a dimensão institucional dos discursos e que sobre-determina a sua construção: fins, quadros de enunciação, distribuição prévia de papéis, etc.) e o de situação ou quadro comunicativo, na definição proposta por Kerbrat-Orecchioni (1990)³.

¹ Segundo a tipologia proposta por Adam (2005) este é um tipo de organização centrado na unidade sequencial que é, no caso vertente uma sequência argumentativa (sendo dominante, caracteriza o texto/discurso como argumentativo). O autor privilegia o estudo das modalidades de textualização/discursivização (*mise en texte*), isto é, a descrição das estruturas discursivas como uma das dimensões da organização global dos discursos.

² Embora já previstos em Aristóteles, retomados ao longo de séculos e reavivados no século XX, com Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958) entre outros.

³ O quadro comunicativo é constituído por três componentes inter-relacionadas que «déterminent les opérations de production des énoncés aussi bien que leur interprétation» (1990: 76).

Em suma, numa perspectiva discursiva, argumentar é interagir. É prever o Outro. Argumentar é complementarmente dar-se a conhecer e conhecer o interlocutor (ethos e pathos).

Argumentar é, também, usar os meios que a linguagem nos oferece (escolhas lexicais que têm orientação argumentativa, os quadros formais da enunciação, os encadeamentos de enunciação, as pressuposições e subentendidos...) para a construção dos discursos.

1.1.1. *A situação de comunicação: credibilidade do locutor – uma teoria do ethos*

A argumentação existe, pois, no **espaço de interação**, logo argumentar pressupõe/exige, como qualquer outro tipo de interação verbal, o alocutário. Tradicionalmente designado como «auditório» de Aristóteles a Perelman, assume na interação um estatuto mais complexo, devido à pluralidade dos intervenientes.

Ganha particular importância nesta relação dialógica (e dialogal), a imagem que o locutor dá de si (ethos⁴), mas, também, a imagem que traz/é trazida para a interação verbal pelo conhecimento que dele tem o alocutário, isto é, o conhecimento relativo ao ethos pré-discursivo do locutor. Nos discursos institucionais, a imagem do locutor é ainda constituída – e condicionada – pela imagem que a classe social a que pertence, e que ele aí representa, dá de si própria. Com efeito, o papel social assumido pelo locutor na interação é, de forma decisiva, determinado por esse ethos colectivo, ou imaginário social, constituído pelas opiniões, representações, que a comunidade tem de uma determinada classe social, aqui os políticos. No discurso cruzam-se as imagens particulares com a imagem institucional (cf. Marques, 2005).

Na imagem que o locutor tem do seu interlocutor, assenta também o processo argumentativo e a construção discursiva, desde logo nos pontos de acordo que, apesar da divergência de opiniões, sustentam a interação e condicionam a construção do discurso.

Charaudeau⁵ (1996, p.26) define três condições para se ter direito a usar da palavra, fundamentais em qualquer interação (fazem parte do contrato de comunicação⁶), mas deliberadamente amplificadas

⁴ O *ethos* tem também uma estrutura emocional (Plantin, 1996: 95).

⁵ Sobre esta questão ver também Plantin (1996).

⁶ Charaudeau, 1999, p. 6 define o contrato de comunicação como quadro de reconhecimento no qual se inscrevem os interlocutores para que se estabeleça troca e intercompreensão. O contrato comunicativo é indissociável dos conceitos de: contexto social, saberes partilhados, conhecimentos linguísticos, conhecimentos textuais.

numa interacção polémica. São elas: reconhecimento do saber, do poder e do saber fazer⁷. Muitas vezes o confronto faz-se para pôr em causa uma ou mais destas dimensões.

O saber fazer passa por assegurar/conquistar a credibilidade, isto é, para além do reconhecimento do saber e do poder, é preciso mostrar que se está apto para o desempenho. É uma questão de confirmar as expectativas do(s) interlocutor(es).

Charaudeau (2005) mostra que este «condicionamento» não é determinista. Ou seja: as identidades sociais, a posição em estruturas macro-sociais não garantem *ipso facto* o reconhecimento da pertinência e legitimidade de um determinado discurso, como se se tratasse de uma relação especular e directa de um plano macro a um micro-social. Ou seja, é preciso que os alocutários reconheçam esse saber para que ele se torne «efectivo». Efectivamente, a construção conjunta de um discurso é feita de auto e hetero-avaliações e de negociações⁸. É um modelo dinâmico. É um jogo simultaneamente linguístico e interaccional, em que mais do que emissor e receptor existem co-enunciadores e, no discurso argumentativo, co-argumentadores.

O indivíduo tem alguma liberdade dentro do contrato de comunicação, para organizar o discurso, enquanto estratégia para influenciar adequadamente os seus interlocutores⁹.

A intencionalidade que preside à elaboração do discurso é socialmente condicionada pelo género discursivo e é, ainda, intersubjectiva: é dirigida a um OUTRO e por ele condicionada. O locutor tem, por isso, que moldar a sua actuação à imagem desse outro¹⁰. Argumen-

⁷ É possível estabelecer estes parâmetros gerais, mas cada situação concreta faz uma actualização específica.

⁸ Charaudeau(1999: 6), acentuando a perspectiva pragmática em que se insere, realça o facto de esta interacção social romper com uma concepção de construção do sentido assente na relação língua/mundo. O sentido é produzido numa relação triangular que subordina a referência ao mundo (proposicional) à intersubjectividade dos interlocutores (dimensão relacional).

⁹ É a necessária articulação entre «texto e contexto», entre o indivíduo e as instituições em que as práticas sociais têm lugar. Nem completamente submissos ao sistema nem plenamente conscientes e livres de qualquer adesão/integração num grupo/identidade. São os objectivos e estratégias de sujeitos socialmente integrados. Daí a importância dos papéis sociais, das relações sociais do locutor.

¹⁰ Na interacção verbal dialogada, as intervenções do alocutário, agora locutor são um poderoso feed-back para reorganizar as estratégias.

tador e co-argumentador são papéis comunicativos que envolvem relações interpessoais e sociais. Trata-se de argumentar para alguém, por alguma razão, num determinado tempo e espaço que além de físicos são sociais.

2. Argumentação e Discurso político

Estas vertentes da organização discursiva conduzem-nos à questão do género, como referido. De forma breve, usaremos o conceito de género discursivo como configuração de escolhas que se cristalizam progressivamente (mas de forma temporária, pois é um evolutivo, historicamente datado) num grupo social/linguístico (Marques, 2003: 194). Por isso, o género não é exterior ao processo de construção discursiva (Fillietaz e Grobet, 1999: 231-232).

O discurso político parlamentar, na forma de «debate da interpeção ao governo» que aqui nos interessa¹¹, é muito regulado pelo género a que pertence. Ritualizado, prevê os participantes, a relação interaccional, o tempo e espaço da interacção, o tema e, particularmente, os objectivos da interacção (Marques, 2000).

Segundo os objectivos que lhe subjazem, o debate parlamentar cria dois circuitos de comunicação. Visa, por um lado, a persuasão de um auditório, identificado com o povo português (levá-lo a alterar as suas representações sobre um determinado tópico, tornando-as diferentes ou mais fortes), de forma mediata, com expressão popular nas eleições, e imediata na comunicação social. Esta é, aliás, um suporte fundamental para atingir o fim último do voto favorável (Marques, 2000). Por outro lado, cria um circuito de comunicação, primeiro até, entre os participantes presentes no espaço da interacção; o objectivo é fornecer argumentos para uma tese de que resulta necessariamente a amplificação/confirmação do dissenso. O adversário, isto é, as suas ideias, opiniões e actos, constituem o pano de fundo em que o locutor assenta as suas estratégias de persuasão. Criam-se, assim, dois circuitos de argumentação.

¹¹ O *corpus* que considerámos é pequeno, mas ilustrativo de uma dimensão características do DPP. Seleccionámos excertos de algumas intervenções (tomadas de palavra) realizadas em debates da interpeção ao Governo durante a VI legislatura (1991-1995).

3. A Narrativa no discurso político parlamentar

3.1. *Características da narrativa: do mundo da narrativa ao mundo da interacção*

O discurso argumentativo e o discurso narrativo estão, tradicionalmente, disjuntos. Este último tem sido considerado, sobretudo, se não exclusivamente, um subgénero do discurso literário e, por consequência, o papel da narrativa na argumentação tem sido desvalorizado.

A pragmática linguística reanalisa a *narrativa* como interacção: tal como com as teorias argumentativas, também as teorias da narrativa, numa perspectiva pragmática, assentam na relação interaccional com o outro. Tal teorização abre caminho à narrativa não literária, do quotidiano e, por essa via, à questão da heterogeneidade composicional. Assumimos, por isso, como ponto de partida teórico, a proposta de tipologização sequencial de Adam (2005a)¹² fundamental para a integração da narrativa no discurso político¹³. Do mesmo modo, se acentua a não homogeneidade da narrativa (orientação argumentativa, por ex. inerente à narrativa), na relação necessária com o género em que ocorre. No Discurso Político Parlamentar, a dimensão argumentativa é dominante, mas a narrativa não está ausente. Acrescentamos que a narrativa deve ser considerada na intersecção de uma dimensão textual sequencial e uma orientação pragmática.

Ao tradicional protótipo de sequência narrativa, constituído por cinco macro-sequências, Adam (2005a: 66) acrescenta mais duas¹⁴, que denomina **Pn₀** e **Pn_Ω**, relativas, respectivamente, a

a) Procedimentos de abertura. O encaixe da narrativa noutra sequência, ou seja, a passagem discursiva explícita para o plano da narrativa, é feito pela «abertura», constituída pela entrada-prefácio e entrada-resumo.

¹² Sequência narrativa é a organização de um evento causalmente ordenado. Caracteriza-se por uma transformação temporal que por ser causalmente ordenada gera um efeito de culminação.

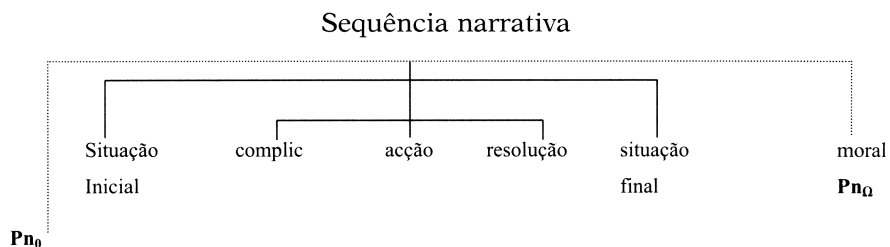
A situação inicial (orientação) estabelece os elementos constitutivos do mundo da história contada. Avaliação final: moral.

¹³ Esta teoria permite explicar um certo número de factos da textualidade. Categorias prototípicas na base da composição textual (Adam, 2005: 15); formas elementares de sequencialização (idem: *ibidem*).

¹⁴ Bakhtine (1984: 297) já assinala estas marcas da passagem da conversação à narrativa. Às cinco macroproposições é necessário acrescentar mais duas.

Uma macroproposição pode ser actualizada na superfície por uma ou mais proposições.

b) Procedimentos de fechamento¹⁵. Englobam a avaliação final e, simultaneamente, marcam o regresso à interacção.



Entrada-prefácio

(Adam, p. 66)

Centraremos a análise nestas duas macroproposições.

3.2. Argumentar no discurso político parlamentar: funções da narrativa

Em termos de estruturação, são narrativas pouco elaboradas. Normalmente não cumprem a estrutura sequencial narrativa prototípica, são elípticas, o que está relacionado com o objectivo global da interacção, isto é, a narrativa ocorre ao serviço de uma estratégia discursiva.

Nesta função, tradicionalmente, a narrativa é apontada como uma das possibilidades de construir o *exemplum*, vindo daí o seu valor argumentativo. A narrativa ilustra e contribui para validar argumentos. Mas é uma conclusão vaga, ou pelo menos geral.

É *Exemplum* para quê e como? A análise do discurso dá novas respostas, porque tem novas perguntas e novos enquadramentos de análise.

Restringimos a análise a três dimensões: a) Integração da narrativa; b) Dimensão avaliativa; c) relação do locutor com os eventos narrados.

a) Integração da narrativa

Considerando a organização sequencial de um discurso de dominante argumentativa, Adam (2005a) representa a integração de uma sequência narrativa numa sequência argumentativa no seguinte esquema:

¹⁵ Na conversação pode ser constituída ainda pela queda (coda): «E pronto!»

[sequência argumentativa [sequência narrativa] sequência argumentativa]

Este encaixe põe em evidência as duas macroproposições, **Pn₀** e **Pn_Q**, sem que tal signifique adoptarmos uma posição de obrigatoriedade da sua ocorrência.

Pn₀ faz a transição para o mundo da narrativa através de dispositivos linguísticos que, formalmente, têm a função da expressão «Era uma vez», com a particularidade de que este mundo narrado não é forçosamente fictício.

- (1) **Pn₀** Ouvimos aqui fazer um grande elogio às chamadas brigadas móveis da polícia, mas a verdade é que, por exemplo, *posso referir um caso* a que assisti em que estas eram ineficientes.
- (2) **Pn₀** *É o célebre fado do dinheiro dos contribuintes em cuja interpretação o Sr. Ministro se especializou...*

No primeiro exemplo, **Pn₀** é constituída por uma entrada-prefácio e um resumo. O locutor assume a particularidade do evento do quotidiano a narrar ao mesmo tempo que o resume.

Em (2) temos um caso diverso. A narrativa introduzida é ficcional (recorrer à ficção é uma estratégia discursiva relativamente comum no *debate da interpelação ao governo*). As escolhas lexicais – «é o célebre fado» – servem à função de entrada-prefácio.

No entanto, e como referido, **Pn₀** não é obrigatória. A sua ausência não impede ao interlocutor, e destinatários em geral, a identificação e interpretação da sequência como narrativa.

Os tempos verbais e/ou as expressões de tempo e/ou espaço podem marcar essa passagem, de forma explícita, para **Pn₁**, dado que marcam um tempo diferente do tempo da enunciação:

- (3) No Alentejo e Ribatejo *vivem-se* situações de colapso físico, económico e social. (...) Como avejão sinistro a banca lança o seu manto gélido, sorve os recursos financeiros de quem trabalha (...). **Pn₁**: *Ontem*, com um tiro de caçadeira na cabeça, *matou-se* um rendeiro...
- (4) ... este Governo, esta maioria e, em especial, este Primeiro-Ministro não têm desculpa!
Pn₁: *Em Outubro discutimos...*
- (5) **Pn₁**:... *há meia dúzia de dias*, numa *cerimónia pública*...

Quanto a **Pn_Q**, é a macroproposição que encerra a sequência narrativa, tem, portanto, como **Pn₀**, uma função delimitadora da sequência

cia, mas, além disso, explicita a moral «da história». Constitui um momento de avaliação final que reconduz o interlocutor ao espaço da interacção¹⁶:

- (6) **Pn_Ω**: ...o que acabei de dizer não tipifica esta nem outras intervenções. (...) apenas deve ser perspectivado como *reflexo político do profundo descontentamento que o desnorte deste Ministério está a provocar por todo o país*.
- (7) **Pn_Ω**: Ora, *provou-se que as Brigadas móveis da polícia eram um erro*. Da mesma maneira (...) a questão das superesquadras pode não resolver cabalmente o problema da vigilância no terreno...
- (8) **Pn_Ω**: *Desta vez, o sr. Deputado (...) poupou-me a agressão!*

b) *Dimensão avaliativa*

A dimensão avaliativa marca a atenção ao Outro, quer se identifique com o povo português, quer, e neste caso com muita incidência, com o adversário. Tem, por isso, na maior parte dos casos, um valor semântico negativo. Na relação com o alocutário, as histórias contadas são mecanismos de descredibilização do alocutário, do partido que representa. É a sua imagem positiva que é questionada. Desse confronto, o locutor tira partido para marcar uma relação de superioridade que contesta o saber e saber-fazer do adversário. A natureza de **Pn_Ω** faz com que este momento de avaliação final seja também aproveitado pelo locutor para, por meio da modalidade avaliativa, marcar essa distância relativamente ao adversário (cf. (6)), no uso que faz de certas unidades lexicais:

- (9) *Forçoso é reconhecer que o Sr. Ministro e a sua equipa se esmeraram com este novo modelo em criar um cenário pedagógico quase credível através do qual pudessem acobertar a sua já famosa luta contra o desperdício e contra o despesismo.*
- (10) *Nem o facto de esta iniciativa ter tido o inquestionável mérito de anunciar consequências e resultados que o mínimo de bom-senso e a ausência de teimosia facilmente permitiam antecipar foi suficiente para justificar qualquer flexibilidade do Governo.*

¹⁶ Estas duas funções podem não coincidir, nomeadamente porque a avaliação pode preceder e não seguir a narrativa: **Pn_Ω**: Como avejão sinistro a banca lança o seu manto gélido, sorve os recursos financeiros de quem trabalha. Ontem ...

c) *Relação do locutor com os eventos narrados*

O locutor assume a função de narrador. É o narrador de uma história frequentemente na primeira pessoa:

(11) ...*estando eu* em Campo de Ourique, em frente da igreja do Condestável...

(12) Em Outubro *discutimos* na Assembleia da República,...

(13) ... numa cerimónia pública a que *presidi*...

O facto de ser uma narrativa de primeira pessoa, coloca de imediato a questão da evidencialidade. É uma questão importante em termos do *ethos* do locutor, porque mostra o seu saber e saber-fazer.

A evidencialidade, especificando o modo de acesso à informação, contribui para a imagem do locutor, ao tornar saliente o conhecimento sensorial directo dos eventos agora narrados:

(14) posso referir um caso a que *assisti* (...) *pude ver* uma pequena camioneta...

(15) [o] Presidente da União dos Sindicatos de Lisboa que (...) me *interpelou*...

O reforço da imagem positiva do locutor, do seu *ethos* em termos gerais, tem na narrativa um recurso discursivo eficaz. Como deputado/membro do governo, o locutor tem deveres muito particulares com o povo português a quem representa – é o seu papel social. Ora, é o exercício das funções de deputado/membro do Governo que lhe fornece o material narrativo que usa como *exempla*.

A narrativa, no discurso político parlamentar, está ao serviço da auto-representação positiva em oposição à apresentação negativa do adversário. Realiza estratégias globais que servem à criação de identidades grupais que se excluem, mas, concomitantemente, servem à promoção individual. A construção desse *ethos* colectivo é indissociável do *ethos* individual que simultaneamente se constrói no discurso.

É a dimensão de construção da imagem em interacção que justifica o recurso à narrativa. O prestígio/desprestígio dos interlocutores, a tensão interpessoal vão, por seu turno, constituir estratégias de argumentação.

5. Conclusão

O *corpus* que considerámos para análise é, como afirmámos, de pequena dimensão, limitador, de algum modo, das conclusões a tirar. Quero acentuar, por isso, que as características e funções da narrativa no Discurso Político Parlamentar, aqui apresentadas, merecem, obviamente, a continuação da investigação, não só para confirmar ou infirmar os resultados, mas sobretudo para levar mais longe a análise e considerar outros aspectos do funcionamento da narrativa no discurso político.

Salientem-se, contudo, algumas dimensões fundamentais. É consensual que uma teoria linguística da argumentação põe em relevo uma heterogeneidade de mecanismos e de processos discursivos. Na construção da argumentação, considerámos a narrativa enquanto sequência, parte da organização composicional do discurso, mas também a inter-relação que estabelece com as dimensões enunciativa e interaccional. Daí releva a possibilidade de se construir uma imagem (de si e do adversário) e desenvolver uma relação interpessoal que suporta os objectivos discursivos.

As «histórias» contadas modelam a imagem própria e alheia, o *ethos do locutor*, a par da imagem colectiva em que o seu papel social o integra. Reforçam, assim, a relação polémica, são relevantes no processo de argumentação, porque ‘autorizam’ a construção de um dissenso.

Ao trazermos, para a investigação, narrativas «do quotidiano», propomos, em primeiro lugar, uma outra abordagem que não a tradicional, quase inteiramente votada ao texto literário; antes privilegiámos usos em textos/discursos que são, por dominância, argumentativos. Todavia, esta secundarização da narrativa não a torna um processo menor na construção da configuracionalidade discursiva.

Bibliografia

- ADAM, Jean-Michel, 1999. *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*. Paris: Nathan Université.
- ADAM, J.-M. 2005a [1992]. *Les Textes: Types et Prototypes* Paris: Armand Colin.
- AMOSSY, Ruth, 2000. *L'argumentation dans le Discours – discours politique, littérature d'idées, fiction*. Paris: Nathan

- ADAM, J.-M., 2005b. «Variétés des usages de *si* dans l'argumentation publicitaire», in BURGER, M. / MARTEL, G. (dir): *Argumentation et Communication dans les Médias* (Coll. Langue et pratiques discursives): 81-109, Québec: Editions Nota Bene.
- BAKHTINE, M., 1984. *Esthétique de la création verbale*. (trad. francesa). Paris: Galimard.
- CHARAUDEAU, Patrick, 2005. «Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique», in BURGER, M. / MARTEL, G. (dir): *Argumentation et Communication dans les Médias* (Coll. Langue et pratiques discursives): 29-50, Québec: Editions Nota Bene.
- CHARAUDEAU, Patrick, 1996. «Para uma nova análise do discurso», in Carneiro, Agostinho Dias (org.). *O discurso da Midia*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, *linguistique française*, n.º 17, pp. 141-174.
- FILLIETAZ, Laurent e Grobet, 1999. «L'hétérogénéité compositionnelle du discours: quelques remarques préliminaires». *Cahiers de Linguistique Française* 21. Université de Genève, pp. 213-260.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, 1990. *Les Interactions verbales*. Tome I. Paris: A. Colin.
- MARQUES, Maria Aldina, 2000. *Funcionamento do Discurso Político Parlamentar – organização enunciativa no Debate da Interpelação ao Governo* (Braga: CEHUM/Universidade do Minho).
- MARQUES, Maria Aldina, 2003. «Renovação dos discursos – novas formas de interacção e legitimação dos interlocutores. *Diacrítica* – Série Ciências da Linguagem. CEHUM/Universidade do Minho, pp. 189-219.
- MARQUES, Maria Aldina, 2005. «Os apartes no discurso político parlamentar: vozes 'off'», em MARQUES, M. A. / KOLLER, E. / TEIXEIRA, J. / SAMPAIO, A. (org). *Ciências da Linguagem: 30 anos de investigação e ensino*: 193-216 (Universidade do Minho: ILCH/CEHUM).
- PERELMAN, Ch. e OLBRECHTS-TYTECA, L., 1958. *Traité de L'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, 5.^a ed. (trad. esp.: 1989. Madrid: Ed. Gredos).
- PLANTIN, Christian, 1996. *L'argumentation*. Paris: Le Seuil.

Corpus

1. «O Sr. José calçada (PCP): (...) Assumindo a desresponsabilização do Estado na criação de condições propícias ao desenvolvimento do processo de ensino-aprendizagem (...) há apenas um objectivo, esse sim, que este normativo pretende atingir e à luz do qual foi radicalmente elaborado – a poupança. É o célebre fado do dinheiro dos contribuintes em cuja interpretação o Sr. Ministro se especializou.

Forçoso é reconhecer que o Sr. Ministro e a sua equipa se esmeraram com este novo modelo em criar um cenário pedagógico quase credível através do qual pudessem acobertar a sua já famosa luta contra o desperdício e contra o despesismo. E fizeram contas auxiliados, sem dúvida pelo Sr. Braga de Macedo... (...) ...e, provavelmente, mas disso não estamos certos, pelo Sr. Miguel Beleza.

«Temos de atirar para fora do subsistema do ensino básico com esses 230 000 repetentes que nos andam a atravancar e a gastar o nosso querido dinheiro», terá dito o Sr. Ministro da educação. E continuou: «É que equivalem a 230 escolas secundárias de 1000 alunos, com edifícios, com equipamento, com manutenção, com pessoal docente.» Os Srs. Secretários de Estado ouviam-no, embevecidos, possuídos daquele estupor de quem presente que pode tomar uma boleia para a entrada na História com H (maiúsculo). O Sr. Ministro Couto dos Santos, esse, já havia transposto a soleira da primeira perna do H. E foi já meio-dentro-meio-fora quem no trânsito do transe, exclamou: «Já sei. Passamo-los todos». (...) «Todos transitam. Nem mais um chumbo nas escolas. Quero um normativo progressista. Ao fim de nove anos quero todos na rua. Só os milhões que eu vou poupar com isto!... O Braga vai ficar verde de inveja. E as estatísticas para a Comunidade, já pensaram no impacto que vai ter? Quanto às condições, bem, isso logo se vê. Não pertença àqueles que não têm fé na criatividade dos professores, na capacidade nacional do desenrascanço (...). E sumiu-se, entrando definitivamente por baixo do traço horizontal do H da História.

Sr. Ministro Couto dos Santos, permita-se-me fazer um parêntesis: o que acabei de dizer não tipifica esta nem outras intervenções. Pretendo deixar claro que não implicou nenhuma intenção ofensiva para o Sr. Ministro nem para a pessoa que o Sr. Ministro também é e apenas deve ser perspectivado como reflexo político do profundo descontentamento que o desnorde deste Ministério está a provocar por todo o país.»

(DAR, p. 1675, 12 de Março de 1993)

2. «O Sr. Narana Coissoró (CDS-PP): (...) é opinião dos comandos superiores da polícia, que visitei durante esta semana – ouvi-as em conversa –, que as superesquadras podem não ser a melhor solução para a vigilância e para o ataque à toxicod dependência.

Ouvimos aqui fazer um grande elogio às chamadas brigadas móveis da polícia, mas a verdade é que, por exemplo, posso referir um caso a que assisti em que estas eram ineficientes: estando eu em Campo de Ourique, em frente da igreja do Condestável, pude ver (evidencialidade) uma pequena camioneta, dentro da qual se encontravam quatro polícias, que ali estavam dias inteiros sem fazer nada, pois, ao lado, os carros eram roubados! A verdade é que eram quatro os polícias que lá estavam dentro, enquanto que, atrás do carro se roubava! Não olhavam para o espelho retrovisor!

Por exemplo, eu perdi alguns presentes de Natal porque os polícias estavam a olhar para a frente e não olhavam pelo espelho retrovisor, enquanto que os toxicod dependentes do Casal Ventoso roubavam atrás do carro.

Ora, provou-se que as Brigadas móveis da polícia eram um erro. Da mesma maneira (...) a questão das superesquadras pode não resolver cabalmente o problema da vigilância no terreno...»

(DAR; p. 2207, 27 de Abril de 1995)

3. «O Sr. Mário Tomé (Indep.); – (...) No Alentejo e Ribatejo vivem-se situações de colapso físico, económico e social. (...) Como avejão sinistro a banca lança o seu manto gélido, sorve os recursos financeiros de quem trabalha (...). Ontem, com um tiro de caçadeira na cabeça, matou-se um rendeiro em Vale de Lamas, quando a GNR o ia prender por não ter cobertura para cheques pré-datados no valor de 11 mil contos.»

(DAR, 10 de Abril de 1992, debate da interpeção n.º 4/VI, p. 1571)

4. O Sr. Manuel dos Santos (PS): (...) este Governo, esta maioria e, em especial, este Primeiro-Ministro não têm desculpa!

Em Outubro discutimos na Assembleia da República, por iniciativa do Partido Socialista, a situação da economia portuguesa e a sua previsível evolução, a curto prazo, caso não fossem assumidas significativas mudanças nas políticas do Governo. (...). Nem o facto de esta iniciativa ter tido o inquestionável mérito de anunciar consequências e resultados que o mínimo de bom-senso e a ausência de teimosia facilmente permitiam antecipar foi suficiente para justificar qualquer flexibilidade do Governo.

Durante o debate da proposta de lei do Orçamento (...) o PS foi mais longe e antecipou (...) um conjunto de previsões (...) que resultariam, inevitavelmente, da teimosa manutenção de algumas das políticas que vinham sendo definidas.

Tratou-se, então, de intervenções sérias (...) que o Governo ignorou com arrogância (...).

As projecções do Partido Socialista (...) constituem hoje um testemunho, que não pode ser ignorado (...)

Informa agora o Ministro das Finanças que Portugal deve ter, afinal, já este ano, um crescimento nulo – como aliás o PS previa – (...)

DAR, de 27 de Maio de 1993, p. 2411, interpeção n.º 9/VI

5. O Sr. Ministro do Emprego e da segurança Social: – o Sr. Deputado Lino de Carvalho retomou aqui a atitude do Presidente da União dos Sindicatos de Lisboa que, há meia dúzia de dias, numa cerimónia pública a que presidi, me interpelou, querendo entregar-me um papel do meu Ministério. Naquela altura, entendi não dever receber esse papel, até por ser do meu Ministério, e a verdade é que o Sr. Presidente da União dos Sindicatos de Lisboa quase me agrediu. Desta vez, o sr. Deputado (...) poupou-me a agressão!

DAR, pp. 2592-2593, interpeção n.º 24/VI, de 26 de Maio de 1995

III

Symposium Hannah Arendt

O Legado de Hannah Arendt

LÍDIA FIGUEIREDO *
Universidade do Minho

1. Hannah Arendt: as palavras fortes

Hannah Arendt nasceu há cem anos. Veio ao mundo em 14 de Outubro de 1906 em Hannover, no seio de uma família judeo-alemã, e faleceu em Nova Iorque em 4 de Dezembro de 1975, com notoriedade universal. O centenário do nascimento de Arendt é uma ocasião privilegiada para reflectir sobre o legado desta pensadora notável¹.

Numa série de lições sobre a história da teoria política, ministradas na Universidade da Califórnia, Berkeley, na Primavera de 1955, ao comentar a bibliografia do curso, Hannah Arendt chama a atenção para a diferença entre autores e comentadores:

Os autores são *auctores*, isto é, aumentam o mundo. Movemo-nos num mundo que aumentou com os autores. Não podemos passar sem eles; pertencem [ao mundo] de um modo totalmente diferente do dos comentadores. O mundo em que o comentador se move é o mundo dos livros; o mundo em que o autor se move é o mundo em que nos movemos, o mundo real. (...) Lançando uma ideia, em si mesma algo de permanente, no mundo, [os autores] aumentam o mundo na medida em que este é permanente. (...) Por exemplo: Maquiavel descobriu a palavra «estado». Foi o primeiro a usar esta palavra, assim como Platão foi o primeiro a usar a palavra «ideia»².

* Investigadora do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia - U.C.P., Lisboa.

¹ Esta conferência é uma versão abreviada do artigo da minha autoria, com o mesmo título, publicado em *Diacrítica* 20/2, pp. 125-147.

² Cf. «Courses – University of California, Berkeley, Calif. – ‘History of Political Theory’, Lectures - Introduction - 1955», Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., documentos 023943-4. A tradução deste assim como dos outros textos citados é minha.

E sobre a orientação que pretende imprimir às aulas diz também:

Quero mostrar-lhes alguns elementos da Idade Moderna. (...). O meu critério é o de que cada uma das dez personalidades de que tratamos lançou uma palavra no nosso mundo, aumentou-o com esta única palavra, porque respondeu bem e judiciosamente a novas experiências decisivas do seu tempo³.

Surge a inevitável interrogação: é Hannah Arendt também ela *auctor*? E a pergunta conexas: que palavra deixou ao mundo, se deixou? Uma das mais prestigiadas estudiosas da obra de Arendt, tendo em mente o conceito arendtiano de *auctor* no curso em referência, afirma que esta aumentou o mundo com a palavra «pluralidade» (Canovan, 1995: 280-281)⁴. São várias as palavras *fortes* do discurso de Hannah Arendt: política e pensamento; mundo e acção; totalitarismo, mal, liberdade e revolução; espaço público, pluralidade e poder; natalidade e novidade... Todas elas, tomadas da tradição da linguagem, foram cuidadosamente trabalhadas e polidas pela autora, distinguidas e relacionadas entre si. A meu ver, faltam ainda o tempo e a ponderação suficientes para que alguma destas palavras se saliente das demais de modo inequívoco.

A propósito do que nos lega Arendt, deve ser mencionado que, do ponto de vista da evolução pessoal da filósofa, a experiência do totalitarismo se tornou numa zona álgica que urgia ser compreendida ou, pelo menos, explicada e constituiu o ponto de partida para o seu pensamento político. Nos Estados Unidos, ultrapassadas as dificuldades dos primeiros tempos associadas sobrevivência económica e à aprendizagem da língua inglesa, Hannah Arendt assumiu decididamente a tarefa de reflectir com profundidade sobre o fenómeno totalitário. *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1979a) resulta de uma vasta investigação histórica, social e política, sobre as causas e as características essenciais do totalitarismo, tal como este se concretizou não só no regime nazi mas também no sistema estalinista. Pretende responder a um pergunta: como entender tal perversão política? Da longa resposta a essa interrogação, simultaneamente intuitiva e muito trabalhada, destacaria um núcleo de ideias que Arendt tratará expressa-

³ Cf. *idem*, documento 023942. As dez personalidades referidas são: Maquiavel, Hobbes, Espinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel e Marx.

⁴ Devo a M. Canovan a referência aos apontamentos do curso de Arendt referido *supra*, que me levou a consultá-los.

mente em *The Human Condition* (Arendt, 1998a) e não deixará de desenvolver ao longo da vida: a natalidade é o princípio da novidade e da liberdade de cada homem e mulher; a humanidade concreta é plural; e a relação livre, pela palavra e pela acção, entre os seres humanos plurais em ordem ao governo da comunidade que integram constitui a vida política ou, pelo menos, a sua forma mais elevada.

Na terceira e última parte da obra, a autora defende que a massificação operada pelo terror no sistema totalitário, isto é, a abolição da distinção e da interacção entre os cidadãos, assim como a imposição ideológica da rotura das relações, laços e princípios estabelecidos, em nome da lógica da natureza ou da história, representa a aniquilação do ser humano e da vida política, assim como da própria relação com a realidade; e potencia, conseqüentemente, o triunfo da propaganda, da manipulação e da opressão. A autora sintetiza-o agudamente no último capítulo do livro, de que é extraída a seguinte passagem:

Assim como o terror, mesmo na sua forma pré-totalitária, meramente tirânica, arruina todas as relações entre os homens, também a auto-compulsão do pensamento ideológico arruina toda a relação com a realidade. O esquema resultou quando as pessoas perderam contacto com os seus semelhantes assim como com a realidade à sua volta; porque, juntamente com esse contacto, os homens perderam a capacidade, tanto para a experiência como para o pensamento (Arendt, 1979a: 474).

Nos totalitarismos o ser humano é tornado supérfluo em face do movimento imparável de um poder que se propõe o domínio absoluto da realidade, invocando leis e imperativos supremos. Posteriormente, o pensamento político de Hannah Arendt enfrentar-se-á com essa superfluidade contrapondo-lhe a liberdade, entendida como a prerrogativa e o privilégio que têm os homens e as mulheres de interromper, pela acção, as sequências causais necessárias, tanto no âmbito pessoal e como na esfera política.

Perante o panorama sombrio que a obra sobre o totalitarismo nos desvela, *On Revolution* (Arendt, 1990a) aparece como um texto solar, positivo. Trata da liberdade política como possibilidade do início absoluto na vida da comunidade, de que as revoluções são o evento por antonomásia. A erudição e a reflexão sobre a vida política grega e romana, os textos da modernidade política e os teóricos das revoluções francesa, americana e marxista pontuam a argumentação de Arendt. Elemento fundamental das revoluções é a experiência da fundação da

liberdade, mais importante do que a outra face do fenómeno revolucionário, a saber, a libertação das estruturas antigas⁵.

Das palavras ou temas *fortes* do discurso de Arendt, inicialmente referidos, gostaria de destacar, para além de «totalitarismo», que surge como a realidade política e a experiência pessoal que desencadeou o pensamento político da autora, uma questão central no pensamento desta: o binómio filosofia/política.

2. Filosofia e política

Em 1 de Julho de 1956, diz Arendt numa carta a Jaspers: «Estou a meio da minha 'Vita activa' e tive que esquecer em grande medida a relação entre filosofia e política que realmente levo mais no coração»⁶. Compreender foi a paixão de Hannah Arendt. Compreender o fenómeno político tornou-se-lhe imperioso a partir dos eventos de 1933 na Alemanha. Mas entendeu ser necessário reformular a filosofia política: autonomizá-la relativamente ao *bios theoretikos* – que, desde Platão, de um modo ou outro se fixou como critério de avaliação do *bios politikos* –, para pensá-la a partir da representação da pluralidade e da liberdade de opinião que caracterizam o espaço público, palco da política. Devido a essa discordância com a filosofia política prevalecente chegou a recusar ser considerada filósofa e a reivindicar para si o estatuto de cientista política (Arendt, 1994c: 44-45).

Ao longo da sua obra, Hannah Arendt sustenta que depois da morte de Sócrates, isto é, da condenação da filosofia pela política, os filósofos procuraram defender-se do poder político pela subordinação da actividade política à filosófica. E se, no *Simpósio* e no *Fedro*, a ideia suprema se identifica com a ideia de belo-verdadeiro, na *República* é

⁵ Arendt sustenta que a experiência revolucionária maior da modernidade é, sem dúvida, a Revolução Americana, por três razões: por ter sido precedida e preparada pelo exercício da liberdade nas Colónias; por se ter enquadrado no bem-estar social dos colonos, anterior à Revolução, fruto da abundância natural sob um governo favorável e «temperado» («mild government»); e por ter criado, sem o desvio da tirania, as instituições destinadas a garantir a perpetuação da liberdade (*apud* Arendt, 1990a, particularmente o capítulo VI).

⁶ Afirma Arendt no original alemão: «Ich bin mitten in meiner 'Vita activa', und das Verhältnis von Philosophie und Politik, das mir eigentlich noch mehr am Herzen liegt, habe ich gerade gründlich vergessen müssen» (Arendt, 1993f: 326). A «Vita activa», de que fala Arendt, é *The Human Condition*, cuja edição em língua alemã virá, aliás, a ter esse título.

já apresentada como a ideia de belo-bom – e Arendt observa que o conceito grego de bom é o de bom-para, ou seja, se insere na relação meios-fins. Com este matiz, a ideia suprema é assumida como padrão, medida ou norma da acção política, e a vida política (*bios politikos*) regulada pela vida contemplativa (*bios theoretikos*)⁷. Ora Arendt rejeita a tradição da filosofia ocidental que pensa a política a partir de uma área não só não-política, mas também não-activa, privilegiando nomeadamente a visão sobre a palavra e a acção. A autora de «What is Authority?» entende que esta tradição nunca chegou a abandonar a alegoria platónica da caverna:

Todo o âmbito dos afazeres humanos é visto da perspectiva de uma filosofia que assume que mesmo aqueles que habitam na caverna dos afazeres humanos são humanos apenas na medida em que também querem ver, embora sejam iludidos por sombras e imagens. E o governo do rei-filósofo, isto é, o domínio dos afazeres humanos por algo exterior ao seu âmbito próprio, é justificado não só pela absoluta prioridade do ver sobre o agir, da contemplação sobre o falar e o actuar, mas também pela assunção de que o que torna o homem humano é a necessidade de ver. Daí que coincidam o interesse do filósofo e do homem enquanto homem; ambos requerem que os afazeres humanos, resultado da fala e da acção, não devam adquirir uma dignidade própria, mas ser submetidos ao domínio de algo exterior ao seu âmbito (Arendt, 1993b: 114-115)⁸.

Arendt crê que Hegel e Heidegger continuam a pretender compreender o fenómeno político a partir de domínios não políticos, respectivamente a metafísica da história e a ontologia da historicidade, apesar da valorização dos processos históricos e dos eventos da vida quotidiana de que são credores. E lembra que os existencialistas franceses, pelo contrário, procuram a resposta às perplexidades da filosofia na acção política, a que atribuem um carácter salvífico. Mas, não obstante, segundo Arendt, o pensamento existencialista francês não trata com profundidade a questão política: por um lado, Sartre e Merleau-Ponty atêm-se a um modelo explicativo devedor da metafísica hegeliana; e, por outro, quer estes, quer Malraux e Camus, partem da irracionalidade do mundo e do absurdo da relação do homem com aquele; e, afirma a autora, «seria uma contradição nos seus termos que

⁷ Ver «What is Authority?» (Arendt, 1993b): 112-115; também a carta de Arendt a Heidegger, de 8 de Maio de 1954, documento n.º 86 (Arendt, 1999: 146); e ainda «Socrates» (Arendt, 2005a): 8-11.

⁸ Sobre a alegoria da caverna, ver também «Socrates» (Arendt, 2005a): 29-31.

esta salvação política numa situação nihilista ou esta salvação do pensamento através da acção, dessem origem a uma filosofia política»⁹.

A estranheza dos filósofos em relação à política tem poucas excepções, entre elas Kant, diz Hannah Arendt¹⁰. Observa ainda que a filosofia moral de Kant é também filosofia política porque nela cada homem é concebido, não como devendo obedecer a leis morais emanadas por uma autoridade exterior, mas sim como sendo ele mesmo legislador e juiz, tendo como princípio moral a ideia de humanidade. Karl Jaspers, discípulo de Kant, propôs-se realizar no âmbito da filosofia o que o filósofo de Königsberg indicava dever ser o cometido filosófico dos historiadores vindouros, ou seja, a abertura à perspectiva cosmopolita. Viu, além disso, com grande nitidez a importância da essencial comunicabilidade da verdade e, por essa razão, do carácter prático, embora não pragmático, do pensamento¹¹. A filosofia é para Jaspers, *ancilla vitae*; mas o pensamento deste mestre e amigo de Arendt apresenta, segundo esta, uma limitação: seguindo a tradição da filosofia, trata o ser humano no singular, não atendendo à essência do fenómeno político que é a pluralidade humana¹².

Em 1954, Arendt declara ter a convicção de que a filosofia política, como qualquer outro ramo de filosofia, só pode partir do *thau-madzein*, a admiração por aquilo que é, mas, neste caso, por aquilo que são a actividade e os feitos humanos (*apud* Arendt, 1994d). A filosofia política deve começar por formular perguntas como: «O que é a política?», «O que é o homem enquanto ser político?» e «O que é a liberdade?» (*apud* Arendt, 1994d: 433).

⁹ A citação diz, no original: «It would be a contradiction in terms if this political salvation in a nihilistic situation, or this salvation of thought through action, developed a political philosophy». – «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought» (Arendt, 1994d): 438.

¹⁰ Diz Arendt: «Und so gibt es eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen, ganz wenige ausgenommen. Kant ist ausgenommen». – «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» (Arendt, 1994c): 45.

¹¹ São palavras de Arendt: «Communication is not an 'expression' of thoughts or feelings, which then could be only secondary to them; truth itself is communicative and disappears outside of communication. Thinking, insofar as it necessarily end in communication if it is to attain to truth at all, becomes practical, though not pragmatic. It is a practice carried out between men rather than the performance of one individual in his self-chosen solitude». – «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought» (Arendt, 1994d): 441.

¹² Sobre a incidência política dos pensamentos de Kant e Jaspers, cf. *idem*, 441-443.

A observação e a inquirição das actividades dos seres humanos revelam que estes são seres plurais. É este um dos grandes princípios da antropologia arendtiana e, por conseguinte, da sua doutrina política – o outro princípio capital é o anteriormente indicado de que o homem é *initium*, na expressão agostiniana, isto é, um começo, capaz de romper a cadeia de causalidade da natureza pela liberdade. No primeiro caderno de apontamentos dos vinte e nove publicados postumamente com o título *Denktagebuch*, lê-se um texto introduzido pela pergunta: *Was ist Politik?* (O que é a política?), datado de Agosto de 1950. Nele Arendt começa precisamente por dizer que a política se baseia na pluralidade humana. A ciência – como, aliás o têm feito a teologia e a filosofia – ocupa-se do homem como espécie humana, tal como a zoologia se ocupa do leão. Ora a política trata da coexistência e associação de seres humanos diferentes e estabelece-se precisamente na relação entre esses seres humanos diversos e livres: a liberdade política pertence a essa peculiar zona intermédia (*apud* Arendt, 2003: 15-18)¹³. O sentido da política é a liberdade, afirma Arendt num texto do final da década de cinquenta. As experiências aniquiladoras do terror totalitário e da deflagração da bomba atómica reforçam essa convicção. Só pelo milagre da liberdade, concretizada na acção, é possível refutar a possível fatalidade da manipulação e da destruição do homem pelo homem (*apud* Arendt, 2005b: 108-114). A liberdade política conduz à constituição do poder pela acção concertada (*in concert*) dos membros da cidade¹⁴.

De que forma é possível alcançar esse concerto entre as acções dos seres humanos plurais e livres? Como se edifica o poder a partir da liberdade? A solução proposta por Hannah Arendt inspira-se na *Crítica do Juízo* de Kant¹⁵. Se, como vimos acima, a filósofa atribui à filosofia moral de Kant uma dimensão política por esta ver em cada ser humano o seu próprio legislador, é na terceira Crítica que de algum

¹³ Nestas linhas, Caderno I, Agosto de 1950, diz concretamente Arendt: «Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen* (...)» (Arendt, 2003: 17 – o sublinhado é da Autora); e afirma ainda: «Freiheit gibt es nur in dem eigentümlichen *Zwischen-Bereich der Politik*» (*idem*, 18). O texto, traduzido para inglês, foi também publicado como parte integrante de «Introduction into Politics» (Arendt, 2005b).

¹⁴ «Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert». – «On Violence» (Arendt, 1972: 143). Cf. também *The Human Condition* (Arendt, 1998a: 199-207 e 244).

¹⁵ Cf. «The Crisis in Culture» (Arendt, 1993d: 218-226); ver também «Judging: Excerpts from Lectures on Kant's Political Philosophy» (Apêndice a Arendt, 1981), tomo II: 255-272; e ainda *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Arendt, 1989).

modo fundamenta o que denomina a faculdade política do juízo e a capacidade de pensar criticamente, isto é, com a amplidão mental própria do cidadão do mundo, em que estejam presentes, mediante a imaginação, os pontos de vista de todos os outros participantes da cidade. Arendt valoriza no juízo estético, reflexivo, a capacidade de julgar o particular como tal, na sua novidade, sem o recurso a uma regra universal conhecida. De modo análogo, a liberdade dos sujeitos plurais no espaço público requer o que Arendt designa por «pensamento representativo», que procura figurar a pluralidade de perspectivas, ao modo da mentalidade alargada de Kant.

O acordo entre sujeitos plurais na actuação política não deve ser resultado nem da violência nem da «coerção da verdade», mas da persuasão. Por esse motivo, é instrumento por excelência da interacção política a retórica e não a dialéctica (*apud* Arendt, 1993f: 239-249). A verdade como expressão do absoluto não tem lugar no âmbito das coisas humanas, diz Arendt: não poderia deixar de ser coerciva. A interacção no espaço público apoia-se na opinião, *doxa* em grego, ou seja, o que me parece ou aparece, *dokei moi*. Pela representação imaginativa da pluralidade de perspectivas e pela argumentação persuasiva é formada a opinião. Afirma que a opinião como juízo político não é uma mera impressão ou convicção superficial. A opinião é potencialmente «objectiva», porque corresponde à «objectividade» do mundo, no sentido em que, por um lado, o mundo se abre ou revela diferentemente para cada homem mas, por outro lado, a interacção realizada entre a pluralidade dos homens e das suas perspectivas e, conseqüentemente, das suas opiniões (*doxai*), cria uma comunidade, uma «objectividade». A opinião pode apresentar, deste modo, uma certa forma de imparcialidade (*apud* Arendt, 2005a: 13-14).

Quando a autora de «On Violence» faz corresponder o poder à capacidade humana de actuar em concerto, rejeita, além do anteriormente referido, também a concepção de poder como a *mobilização* de uma vontade comum *no interesse* de objectivos colectivos. Como nota Jürgen Habermas, «Arendt dissocia o poder do modelo teleológico de acção: o poder é formado dentro da acção comunicativa; é um efeito de grupo da linguagem, em que a concordância é um fim em si mesmo para todas as partes» (*apud* Habermas, 1983: 173). Não é que o poder não se proponha objectivos, mas o seu sentido humano-político não é o de simples meio para tais objectivos. A noção de poder de Arendt deriva do seu conceito de acção, diferente do de produção. A acção e o poder constituem o seu próprio fim: regem-se por princípios,

mas não se subordinam a finalidades que lhes sejam externas e superiores¹⁶.

A terceira parte de *The Life of the Mind*, sobre a faculdade de julgar, ficou por escrever. Por essa razão, não é de estranhar que o leitor de Arendt tenha alguma dificuldade em encontrar um fio condutor absolutamente nítido nas considerações tecidas pela autora nas diferentes aulas e escritos que dedicou ao juízo¹⁷. De qualquer modo, creio ser pertinente afirmar que, segundo Hannah Arendt, a acção e as actividades exercida pelas faculdades espirituais, nomeadamente o pensamento e o juízo políticos, têm um peso relativo e uma configuração diferentes nos sujeitos claramente imersos na intervenção política e naqueles cuja vocação é essencialmente compreender. É este, aliás, o caso de Arendt que, ao ser questionada, numa entrevista televisiva difundida pela estação alemã ZDF, sobre se pretendia exercer uma ampla influência com o seu trabalho, retorquiu: «Exercer influência? Não, quero compreender»¹⁸.

Como anota Arendt no *Denktagebuch*, são três as dimensões da pluralidade: o espaço do público, o espaço do privado e o espaço da solidão¹⁹. O pensamento é uma actividade exercida na solidão mas em que deve estar presente a pluralidade humana. Só um pensamento em que se repercute o espaço público e a pluralidade pode compreender adequadamente o fenómeno político. No espaço público, o filósofo – ou o cientista político – é o espectador, não o actor, aquele que, por não estar directamente implicado nas acções que observa, está maximamente apto para pensar sobre elas e julgá-las²⁰. Mas, além disso, a filósofa defende firmemente que o pensamento é uma actividade fundamental, não só para aqueles que se dedicam sobretudo a com-

¹⁶ Arendt sustenta que a espontaneidade da acção é compatível com a orientação desta por princípios decantados da experiência e da história pela livre actividade da mente, particularmente pelo pensamento e pelo juízo: – Cf. «What is Freedom?» (Arendt, 1993c): 151-153; e *The Life of the Mind* (Arendt, 1981): tomo I, 13 e 213-216.

¹⁷ Ronald Beiner chama a atenção para a evolução no pensamento de Arendt nesta matéria. – R. Beiner, «Hannah Arendt on Judging» (in Arendt, 1986): 138-144.

¹⁸ «Ich selber wirken? Nein, Ich will verstehen». Cf. «Fernsehgespräch mit Günter Gaus», 28 de Outubro de 1964 (Arendt, 1994c): 46; nesta entrevista, Arendt diz ainda: «Wissen Sie, wesentlich ist für mich: Ich muß verstehen. Zu diesem Verstehen gehört bei mir auch das Schreiben. Das Schreiben ist, nicht war, Teil in dem Verstehensprozeß (Ibid.).»

¹⁹ «Die drei Dimensionen der Pluralität: der Raum des Öffentlichen, der Raum des Privaten, der Raum der Einsamkeit». – *Denktagebuch 1950-1973* (Arendt, 2003): 454.

²⁰ A propósito da concepção do filósofo como espectador, que Arendt remete para Cícero, cf. «The Crisis in Culture» (Arendt, 1993d): 218-219.

prender, neste caso, os filósofos e cientistas políticos, mas também para cada um dos seres humanos; e que pensar talvez seja o melhor modo de evitar o mal resultante da superficialidade e *banalidade* aviltantes de todos os Eichmann, cuja lógica se constrói à margem do que importa²¹.

3. Hannah Arendt: o que fica?

Jürgen Habermas, numa breve alocução proferida na então *New School for Social Research*, em 4 de Junho de 1980, presta homenagem ao que chama a herança germano-judaica acolhida pela *New School* nos docentes que por ela passaram. Desses professores destaca sobretudo Hannah Arendt. Sublinha, nomeadamente, o significado da reconstrução do conceito aristotélico de *praxis* para a teoria política, presente em *The Human Condition*, que considera a obra filosófica mais importante de Arendt. E observa que a noção arendtiana de *praxis* ou acção, claramente distinta do conceito de *poiesis*, se insere numa filosofia do fenómeno político caracterizada por três notas principais: a pluralidade; a intersubjectividade – que, pela linguagem, permite actuar «em concerto»; e a natalidade, ou seja, a consciência de se ter nascido e, por essa razão, de se constituir um novo começo, nomeadamente pela liberdade e pela acção (como contrapartida da mortalidade, ou seja, a consciência de ter que morrer). Acrescenta que só as instituições que têm origem no poder da acção concertada assumem a forma de uma «constituição da liberdade». Foi precisamente a partir destes conceitos arendtianos que Habermas declara ter chegado à teoria da acção comunicativa. Além disso, em sua opinião, a análise de Arendt da *Crítica do Juízo* de Kant, que não chegou a completar, conduz a uma ética da comunicação que une a razão prática à ideia de um discurso universal e que de algum modo se orienta no sentido da interpretação da *Crítica da Razão Prática* levada a cabo por George Herbert Mead (*apud* Habermas, 1980)²². Esta homenagem que Habermas quer prestar a Arendt não elude as divergências entre os pontos de vista de ambos os autores, mas diz-nos algo sobre o que a pensadora terá legado ao mundo.

²¹ Cf. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Arendt, 1994a). Cf. também a este respeito, a introdução a «Thinking» (Arendt, 1981): tomo I, 3-6.

²² Além de Hannah Arendt, o autor refere também, nesta alocução, a obra do sociólogo Alfred Schütz.

É inegável a inspiração fenomenológica do pensamento de Hannah Arendt, mas, para além deste traço, torna-se difícil classificá-lo em correntes ou escolas. Arendt não se considera cartesiana, hegeliana, marxista ou positivista; neo-aristotélica ou existencialista; socialista ou liberal; seguidora da teoria crítica ou do nihilismo pós-moderno. É leitora dos autores da antiguidade grega e romana, assim como de St.º Agostinho e Kierkegaard; Maquiavel, Hobbes, Montesquieu, Marx e Tocqueville; Lessing e Kant; Nietzsche, Heidegger e Jaspers. Mas é ciosa da sua independência intelectual: «não pertença a nenhum grupo», afirma²³. Defende, além disso, que o pensamento parte dos eventos e que «a curva que a actividade do pensamento descreve deve permanecer ligada ao incidente como o círculo está ligado ao centro»²⁴. E se parece claro que o entendimento do totalitarismo, da revolução e do próprio fenómeno político não é o mesmo antes e depois de Arendt, talvez isso se deva ao envolvimento directo na catástrofe nazi de alguém, extraordinariamente bem dotado do ponto de vista intelectual, que queria sobretudo *compreender*.

A obra de Arendt suscita perplexidades e críticas, também naquelas que mais valorizam o seu pensamento: Richard Bernstein fala de tensões, dificuldades e contradições no seu discurso e chama a atenção, entre outros aspectos, para a aparente insensibilidade da autora de *A Condição Humana* à miséria e aos pobres, no âmbito da distinção que estabelece entre o social e o político (*apud* Bernstein, 1986: 245). Por outro lado, Claude Lefort, entre várias considerações que tece sobre a teoria política arendtiana, declara ser perturbador o desinteresse teórico de Arendt pela moderna democracia representativa (*apud* Lefort, 1986: 69-72). Foi observado também que a leitura que Arendt faz da filosofia prática de Kant não escapa à ortodoxia kantiana, o que a levará a dedicar especial atenção ao juízo estético, reflexivo, da *Crítica do Juízo*, sem ter em conta a re-interpretação da *Crítica da Razão Prática* desenvolvida a partir dos anos sessenta (*apud* De Zan, 2005). Poderia acrescentar outras questões exemplificativas da ampla crítica e do debate suscitados pela obra de Hannah Arendt e discutir, inclusivamente, algumas delas, o que não pretendo fazer aqui. Gostaria, no entanto, de recordar que, para Arendt, o pensador genuíno é, como

²³ «I don't belong to any group. (...) I never was a socialist. I never was a communist (...). I never was a liberal». – Cf. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», transcrição de um colóquio sobre a obra de Arendt realizado em Toronto em Novembro de 1972 (Arendt, 1979b): 333-334.

²⁴ Cf. «Action and the 'Pursuit of Happiness'» (Arendt, 1962): 2.

Sócrates, «um amante de perplexidades» (*apud* Arendt, 1981: tomo I, 180). A filósofa olha para a riqueza da tradição e intenta pensar as coisas de novo, não fugindo às possíveis aporias de um discurso com estas características.

Que permanece de Hannah Arendt, cem anos depois do seu nascimento e trinta e um anos depois da sua morte? Uma obra admiravelmente bem escrita, ainda que alguns dos seus textos tenham sido redigidos em língua inglesa, o que lhe exigiu uma aplicação acrescida; um pensamento independente, corajoso, muito atento à tradição e tratando-a com surpreendente novidade; e uma visão dos acontecimentos plena de sensatez e ao mesmo tempo nimbada de utopia. Mas do pensamento original e rigoroso de Arendt, centrado nos pólos da vida política e da vida do espírito, fica, sobretudo, a perspectiva ética – note-se que a autora sublinha que tanto a ética como a política tratam do particular e não do universal²⁵. A sua obra pretende responder às perguntas: o que é o mal? como poderá o mal ser evitado e superado? E também às interrogações: o que é a liberdade? como constituir a comunidade de modo a garantir e a fomentar a liberdade política? como pensar livremente? A resposta de Arendt a estas perguntas é orientada por uma concepção do ser e da acção humanas devedora essencialmente de St.^o Agostinho e de Kant. E se louva Heidegger por ter «pensado até ao fim» a metafísica²⁶, segundo a filósofa uma barreira erguida durante séculos à liberdade do pensamento, critica-o duramente por ter alinhado com o nihilismo nietzschiano e com todos aqueles que «deixaram cair, de uma maneira ou outra, a noção kantiana fundamental de liberdade e dignidade humanas [...], assim como a concepção de humanidade como princípio regulador do agir político» (*apud* Arendt, 1990b: 20)²⁷.

No quadro de um conjunto de correntes de pensamento contemporâneo em cujas designações abundam os prefixos neo- ou «pós-»,

²⁵ «Action deals with particulars, and only particular statements can be valid in the field of ethics or politics». – *The Life of the Mind* (Arendt, 1981): tomo I, 200.

²⁶ «Ich bin schon seit viele Jahren der Meinung (...) daß Du mit dem Zu-Ende-Denken der Metaphysik und der Philosophie nun wirklich Raum gemacht hast für das Denken – ohne Geländer, vermutlich auch ohne Spekulation, aber in Freiheit». – Da carta de Hannah Arendt a Martin Heidegger, escrita em Nova Iorque, em 12 de Março de 1970 (Arendt/Heidegger, 1999a: 198). Note-se que embora, nestas palavras, Arendt assimile a filosofia à metafísica, são muitas as ocasiões em que as distingue.

²⁷ Estas palavras não se referem explicitamente a Heidegger mas adequam-se ao que diz Arendt do pensamento de Heidegger neste texto (*apud* Arendt, 1990b: 28-38).

assume alguma evidência a necessidade de reforçar o olhar renovado para o mundo, o pensá-lo *desde o princípio*. A aceleração crescente da alteração das condições globais da vida individual e comunitária requerem uma continuada revitalização da filosofia prática, especialmente no âmbito do pensamento ético e político, para a qual a obra de Hannah Arendt – independente e tenazmente confiante nas virtualidades do pensamento e da acção livres – constitui um valioso estímulo.

Bibliografia

- ARENDR, Hannah (1962), «Action and the 'Pursuit of Happiness'», in *Politische Ordnung und Menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, ed. A. Dempf / H. Arendt / F. Engel-Janosi, Munique: C. H. Beck.
- _____, (1972), «On Violence», in *Crisis of the Republic*. San Diego: Harcourt Brace.
- _____, (1979a), *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, San Diego: Harcourt, Brace & Company [1951].
- _____, (1979b), «Hannah Arendt on Hannah Arendt», Em *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill, Nova Iorque: St. Martins's Press.
- _____, (1981), *The Life of the Mind*, t. I: *Thinking* – t. II: *Willing*, ed. Mary McCarthy, San Diego: Harcourt Brace, reimp. num volume.
- _____, (1989), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edição e um ensaio interpretativo de Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____, (1990a), *On Revolution*, London: Penguin Books [1963; 2.ª ed. revista: 1965].
- _____, (1990b), *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt am Main: Hain.
- _____, (1993a), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 2.ª imp. [1977].
- _____, (1993b), «What is Authority?», in Arendt, 1993a.
- _____, (1993c), «What is Freedom?», in Arendt, 1993a.
- _____, (1993d), «The Crisis in Culture», in Arendt, 1993a.
- _____, (1993e), «Truth and Politics», in Arendt, 1993a.
- _____, (1993f), *Briefwechsel 1926-1969. Hannah Arendt / Karl Jaspers*. Ed. Lotte Köhler / Heinrich Saner. Piper: Munique, 3.ª ed.
- _____, (1994a), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books: Londres [1963 - 2.ª ed. ampliada, 1965].

- ARENDR, Hannah (1994b), *Essays in Understanding: 1930-1954*. Ed. e introdução de Jerome Kohn. Nova Iorque: Harcourt Brace.
- _____. (1994c), «Fernsehgespräch mit Günter Gaus», in Arendt, 1994b.
- _____. (1994d), «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», in Arendt, 1994b.
- _____. (1998a), *The Human Condition*, introd. Margaret Canovan, Chicago: University of Chicago Press [1958].
- _____. (1998b), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werke. Mit einer vollständiger Bibliographie*, ed. Ursula Ludz, München: Piper, 3.^a ed.
- _____. /Martin Heidegger (1999), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2003), *Denktagebuch 1950-1973*, 2 vols. Ed. Ursula Ludz / Ingeborg Nordmann, em colaboração com o Hannah-Arendt Institut Dresden, München: Piper, 2.^a ed.
- _____. (2005a), «Socrates», in *The Promise of Politics*, ed. e introdução de Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken Books.
- _____. (2005b), «Introduction into Politics», in *The Promise of Politics*, ed. e introdução de Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken Books.
- BERNSTEIN, Richard (1986), *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CANOVAN, Margaret (1995), *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DE ZAN, Julio (2005), «Amplitud de pensamiento y capacidad de juzgar: La lectura de H. Arendt de la *Crítica del juicio*», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 3-4, pp. 863-882.
- HABERMAS, Jürgen (1980), «On the German-Jewish Heritage», *Telos*, 44, pp. 127-131.
- _____. (1983), «Hannah Arendt: On the Concept of Power», in *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- LEFORT, Claude (1986), *Essais sur le politique (XIX^e et XX^e siècles)*, Paris: Éditions du Seuil.

A banalidade do mal e o seu superlativo

BERNHARD SYLLA
Universidade do Minho

Resumo:

In diesem Text wird *Hannah Arendts* Begriff der Banalität des Bösen (*banalidade do mal*), den sie in Zusammenhang mit den Erfahrungen zum Eichmann-Prozess (*julgamento de Eichmann*) geschaffen hatte, mit früheren Äusserungen von *Günther Anders* in ein ko-textuelles Verhältnis (*co-textualidade*) gesetzt. Motiviert ist diese Bezugsetzung nicht durch die Frage nach den tatsächlichen Rezeptionsverhältnissen, sondern durch den Blick auf die sachliche Problemstellung, dass die von Arendt konstatierte Banalität des Bösen von Anders schon Jahre vor Arendt eingeführt und mit dem Horror der atomaren Bedrohung (*ameaça nuclear*) des Menschen in ein Komparationsverhältnis gebracht wurde.

1. Introdução

Neste texto é tematizado um exemplo interessante de co-textualidade, ou seja de dialogismo intertextual latente: toda a bagagem semântica do famoso conceito da banalidade do mal de Hannah Arendt, foi já, anos antes da sua criação, empregue por Günther Anders num contexto comparativo, o qual ultrapassando a concepção da banalidade do mal de Arendt, procura indagar uma maldade absolutamente extrema e ainda mais banal. Do ponto de vista linguístico a bomba atômica será tanto o comparativo como o superlativo da banalidade do mal. Interessa-me aqui não esclarecer a questão de ter ou não havido uma recepção de Anders por parte de Arendt, mas sim procurar detectar um dialogismo intertextual quase anacrónico, que os próprios textos revelam de uma forma ainda mais clara, quando lidos numa cronologia inversa relativamente à data da sua publicação.

Arendt (1906-1975) e Anders (1902-1992) casaram em 1929, Anders, como Arendt também judeu, fugiu da Alemanha em 1933, refugiando-se em Paris. Ainda no mesmo ano, apenas alguns meses mais tarde,

Arendt seguiu-o. Embora tenham vivido juntos em Paris, acabaram por se divorciar quatro anos mais tarde. Ainda que os dois tenham encontrado o seu segundo exílio em Nova Iorque, Anders a partir de 1936, Arendt em 1941, ambos seguiram caminhos separados, contudo podemos ter como certo que tinham conhecimento das publicações um do outro, apesar de nos textos em que se baseia o nosso estudo não se encontrar nenhuma referência directa aos textos do outro. Isto dever-se-á, em parte, à vontade de querer seguir autonomamente não só a sua vida, como também o seu pensamento, sendo que o diálogo que se percebe entre eles se baseia não num diálogo 'real', mas antes representa um trabalho de re-construção que a co-textualidade dos textos exige. É isto que me proponho fazer neste artigo.

2. O conceito da banalidade do mal em Arendt

Os acontecimentos¹ que levaram à criação do conceito da *banalidade do mal* são mais que conhecidos. Adolf Otto Eichmann (1906-1962), um oficial de alto ranking na Alemanha Nazi e um membro da S.S. (*Schutzstaffel*), foi largamente responsável pela logística do extermínio de milhões de pessoas durante o holocausto, em particular judeus, o que foi chamado de *solução final* (*Endlösung*). Ele organizou, inicialmente, a emigração, e mais tarde a deportação em massa de judeus para os diferentes campos de concentração, sendo por isso conhecido frequentemente como o 'Executor Chefe' do Terceiro Reich. Em 11 de Maio de 1960, Adolf Eichmann foi raptado por uma equipa de agentes secretos israelitas e levado para Israel, onde foi julgado num processo que começou a 11 de Abril de 1961. Foi acusado de 15 ofensas criminosas, incluindo a acusação de crimes contra a Humanidade, crimes contra o povo judeu, e de pertencer a uma organização criminosa. Foi condenado em todas as acusações e recebeu a sentença de morte a 2 de Dezembro de 1961. Eichmann foi enforcado poucos minutos depois da meia-noite de 1 de Junho de 1962.

Hannah Arendt esteve em Jerusalém de 9 de Abril a 7 de Maio de 1961 e durante esse tempo escreveu cinco relatos do processo para o jornal *New Yorker*, que contudo só foram publicados em Fevereiro e Março de 1962. Ainda no mesmo ano escreveu *Eichmann in Jerusalem*, que foi publicado em inglês e no qual o conceito da banalidade do mal

¹ Para uma documentação mais pormenorizada cf. Araújo/Brito, 2003.

foi utilizado pela primeira vez. Hannah Arendt foi fortemente atacada, principalmente devido à acusação de que os *Judenräte* (comitês de judeus), constituídos na Alemanha nazi, tinham colaborado com os nazis no assassinato de milhões de judeus. Arendt perdeu muitas das suas amizades, tendo sido vítima de campanhas de difamação.

O conceito *banalidade do mal* não foi na verdade criado por Arendt, mas antes pelo seu segundo marido Heinrich Blücher (cf. Diner, 1997: 117), contudo parece que Arendt o achou suficientemente adequado para suceder ao conceito até então empregue do *mal radical*, proveniente da tradição filosófica. Em que reside então a característica específica do banal, como é que esta se relaciona com a pessoa de Eichmann e de que modo o mal banal radicalizará o mal radical?

Sem dúvida são as vivências durante o processo de Eichmann, que fazem com que Arendt se sinta confrontada com uma nova, até então desconhecida, forma do mal. O especificamente banal mostra-se-lhe na pessoa de Eichmann como sintoma, ou seja um estado de latência, que exige uma interpretação, tal como o sintoma de uma doença exige um diagnóstico.

Aquilo que à primeira vista era verdadeiramente assustador em Eichmann era a sua *normalidade*, no sentido de uma *mediocridade*. Quem esperava avidamente que a aparência física e o comportamento de Eichmann correspondessem ao clichê do assassino em massa sádico-perverso, demoníaco e degenerado, ficava completamente desiludido. Nada disso estava presente em Eichmann. Exames minuciosos de mais de meia dúzia de psiquiatras chegaram ao resultado unânime de que Eichmann era inteiramente ‘normal’, nem cínico nem mentalmente débil, nem muito inteligente nem estúpido, na sua vida privada um pai carinhoso e um marido exemplar (cf. Seyer, 1998: 131s.). Arendt chega mesmo à conclusão de que em Eichmann nem sequer se tratava de um ódio aos judeus (Arendt, 2003: 80), o que, porém, hoje é contestável (cf. Augstein, 2006: 184). Na citação um quanto extensa que se segue, Arendt faz a ligação entre a normalidade assustadora de Eichmann com o conceito do banal, acrescentando ainda duas características, sendo uma delas a sequência da outra:

«[...] quando falo da banalidade do mal faço-o apenas ao nível estritamente factual, no intuito de chamar a atenção para um fenómeno que se impunha de forma inescapável a quem quer que assistisse ao julgamento. Eichmann não era um Iago nem um Macbeth, e a última coisa que lhe passaria pela cabeça seria, como Ricardo III, «mostrar-se um vilão». Excepção feita ao extraordinário empenho posto na sua ascensão pessoal, Eichmann carecia de motivos. E tal empenho não é, em si

mesmo, um acto criminoso. Ele teria sido absolutamente incapaz de assassinar o seu superior para ficar com o lugar dele. *Eichmann pura e simplesmente nunca teve consciência do que estava a fazer*, para usar uma linguagem corrente. Foi precisamente esta falta de imaginação que lhe permitiu, durante meses a fio, estar sentado diante do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia e abrir o seu coração àquele homem, explicando-lhe vezes sem conta as razões pelas quais nunca conseguira ser mais do que tenente-coronel das S.S. e que não tinha sido culpa sua o facto de não ter sido promovido. [...] Eichmann não era estúpido. O que fez dele um dos maiores criminosos da sua época foi a total ausência de pensamento [...] Que um tal afastamento da realidade e uma tal ausência de pensamento possam causar danos ainda maiores do que todos os maus instintos que são talvez inerentes à natureza humana – eis a verdadeira lição a tirar do julgamento de Jerusalém. Mas foi apenas uma lição, não a explicação do fenómeno nem uma teoria sobre o mesmo» (Arendt, 2003: 366s.).

Notável neste comportamento de resto tão «normal» é o «extraordinário empenho posto na sua ascensão pessoal», que se revela no cinismo inconsciente do seu comportamento face ao polícia judeu encarregado do seu interrogatório. A lealdade ideológica, a enorme ambição para funcionar na ‘profissão’ torna Eichmann de tal modo cego, que o impede de ver, de imaginar a posição, o pensamento e os sentimentos do outro. Estes momentos elementares compreendidos como sintomas no processo de Eichmann irão mais tarde na obra de Arendt ser trabalhados com o intuito de fornecer uma explicação que, como Arendt afirma na citação, ainda está por elaborar.

A ligação com o funcionar sem atritos, o ordenar-se e subordinar-se incondicionalmente na vida profissional e pública faz de Eichmann o representante protótipo do assassino em massa administrativo, do assassino burocrata (Seyer, 1998: 129ss.), ou como se diz em alemão, do *Schreibtischtäter* (do criminoso de escrivãzinha), que, tal como Eichmann, nunca suja as próprias mãos. Houve um outro acontecimento no decorrer do processo contra Eichmann que, em estreita ligação à mencionada tendência para funcionar, iria chamar a, «atenção filosófica» de Arendt: a estranha mutação do imperativo categórico de Kant apresentada por Eichmann. Durante o processo o juiz Raveh referiu uma afirmação de Eichmann feita durante o inquérito policial, onde este explicou ter vivido toda a sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant. Arendt continua a descrição deste acontecimento do seguinte modo:

«Ante a surpresa geral, Eichmann saiu-se com uma definição mais ou menos correcta do imperativo categórico: «Quis dizer, com o meu

comentário sobre Kant, que o princípio da minha vontade deve sempre ser tal que possa tornar-se o princípio das leis gerais» [...] Interrogado mais extensamente, Eichmann acrescentou que tinha lido a *Crítica da Razão Prática* de Kant. [...] O que Eichmann não explicou ao tribunal foi que, naquele «período de crimes legalizados pelo Estado», como agora lhe chamava, ele não tinha simplesmente rejeitado a fórmula kantiana, tinha-a distorcido de maneira a dar-lhe o seguinte significado: «Age sempre como se o princípio dos teus actos fosse o mesmo que o do legislador ou o das leis do país.» [...] Nesta versão caseira, tudo o que resta do espírito de Kant é a ideia de que o homem deve fazer mais do que obedecer à lei, deve ir mais longe do que os meros imperativos da obediência e identificar a sua própria vontade com o princípio que está subjacente à lei – e que é a fonte de onde emanou a própria lei. Na filosofia de Kant, essa fonte era a razão prática; na versão caseira de Eichmann, era a vontade do Führer» (Arendt, 2003: 200s.).

Pode ser que esta vivência concreta tenha sido o motivo pelo qual Arendt nos seus escritos posteriores tenha dado repetidamente a entender, que todo o conjunto da filosofia moral tradicional, em última análise, não pode contribuir decisivamente para solucionar o problema da banalidade do mal (cf. Arendt, 2006: 25-28; veja ainda Arendt, 1978: 3: «No meu relatório desse julgamento [de Eichmann; B.S.], falei de ‘banalidade do mal’. Subjacente a essa expressão, não sustentei qualquer tese ou doutrina, embora estivesse no fundo consciente do facto de ela ir contra a nossa tradição de pensamento – literária, teológica ou filosófica – sobre o fenómeno do mal. O mal, assim aprendemos, é algo demoníaco [...]). Na minha opinião, porém, ela não consegue ser convincente. Decisivo para Arendt foi com certeza, que a funcionalidade exacerbada, a burocratização e a formalização do ser humano na sociedade moderna de massas acabam por dispensá-lo de um juízo próprio, o que em Eichmann é ainda reforçado de uma forma extrema por uma espécie de desejo emocional-obsessivo de uma completa inserção no sistema, incluindo portanto também a parte afectiva das faculdades humanas. Embora Arendt estabeleça a ligação apenas implicitamente, podemos partir do princípio que, para ela, o funcionar num determinado sistema tem obrigatoriamente como consequência que a capacidade subjectiva de julgar como capacidade para a *krisis* – ou, como sugere a palavra alemã *Ur-teil* (juízo), para uma divisão originária – seja enfraquecida ou até mesmo impossibilitada. O imperativo categórico de Kant transforma-se, assim, numa receita para um funcionar sem atritos, louvável e obediente, onde os princípios da moral e do legal são invertidos. Nas suas obras mais tardias Arendt quer separar a responsabilidade moral de *todo e qualquer* cumpri-

mento de leis ou máximas. O problema central é muito mais o facto ameaçador de que o ser humano perde a faculdade básica de *pensar* e do juízo moral, cujo pressuposto é, para Arendt, a possibilidade e a faculdade originárias de *poder confrontar-se* enquanto capacidade de compreender e ter em consideração a posição do outro, e enquanto capacidade para um auto-diálogo, para a confrontação da própria posição perante o fórum do próprio eu. Numa prelecção dada em 1965 e publicada apenas recentemente, Arendt religa esta capacidade ao diálogo interno de Sócrates com o seu *dáimon* (Arendt, 2006: 59ss.). No que concerne às razões fundamentais para o surgimento da banalidade do mal, Arendt menciona umas vezes a *incapacidade* de auto-dialogar e de dialogar com o outro (Arendt, 2003: 81, 104, 105; Arendt, 2006: 77), outras vezes simplesmente a incapacidade de *pensar* (Arendt, 2003: 366s.; Arendt, 1987: 10), outras vezes a incapacidade *ou a falta de vontade* «de se relacionar com o outro através do juízo» (Arendt, 2006: 150). O *mal radical*, que evoca para Arendt conotações demasiado fortes com uma instância metafísica sobre ou extra-humana, acaba por ser 'transferido' para o interior humano, contudo não como uma instância² considerada positiva, mas sim como um défice grave, como uma falta, que sob o manto do normal e banal nem sequer é notado. Arendt exprime isto de modo muito claro numa carta de 24 de Julho de 1963 a Gershom Scholem:

«Tenho hoje, com efeito, a opinião de que o mal nunca é «radical», que ele é apenas extremo e de que não possui nem profundidade, nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e assolar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo. Ele «desafia o pensamento», como disse, porque o pensamento tenta alcançar a profundidade, ir à raiz das coisas, e no momento em que se ocupa do mal sai frustrado porque nada encontra. Nisto consiste a 'banalidade'» (cit. seg. Araújo / Brito, 2003: 25).

Importante para nós é o facto de Arendt deslocar esta falta de forma inconsciente ou implícita da dimensão moral para a dimensão histórica sustentando a partir daí a lógica da sua argumentação. Já a

² Cf. acerca deste aspecto a discussão traçada por Trawny, 2005: 29ss., segundo o qual a razão para o mal radical em Kant é fixado no amor próprio do ser humano, portanto, contrariamente a Arendt, *não* de forma negativa. Por outro lado, e aqui de modo semelhante a Arendt, é assim que Kant parte do princípio de que a maldade específica do mal radical consiste em que o *fundamento de todas as máximas* e com isso a possibilidade do agir segundo máximas é atacado.

imagem do *fungo a espalhar-se* faz referência ao aspecto espaço-temporal da processualidade e do desenvolvimento deste. Relativamente às repetidas indicações que Arendt nos dá, poder-se-á reconstruir a sua argumentação do seguinte modo: (i) Já durante o regime nazi a maior parte das pessoas, confrontadas com este, se comportava, do ponto de vista moral, de maneira semelhante a Eichmann, provavelmente apenas uma minoria muito diminuta manteve uma consciência moral intacta³; (ii) isto ainda *hoje é assim*⁴; (iii) a razão disto é a tendência ubiqüitária de que os seres humanos em sistemas de sociedades, (iiia) com uma organização burocrática-administrativa cada vez mais complexa⁵, (iiib) tendem a funcionar sem atritos e proporcionalmente a isso, cada vez menos estão dispostos a arcar com responsabilidades morais⁶; (iv) daí existir o perigo de tornar a haver assassinatos em massa no futuro. Relativamente ao último argumento Arendt teme que tais assassinatos em massa possam vir a acontecer, por um lado, devido a motivos arbitrários, dependentes da conjuntura social de determinado momento (e.g. o assassinato de todas as pessoas com um QI baixo)⁷, por outro lado, devido à ameaça nuclear, a qual, como veremos mais adiante, está no centro da filosofia de Günther Anders:

«As razões particulares que podem levar à repetição dos crimes cometidos pelos nazis são mais plausíveis ainda. Há uma coincidência assustadora entre a actual explosão demográfica e a descoberta de meios técnicos que, graças à automatização, não só tornarão «supérflua», a nível de trabalho, uma grande parte da população, como também, por causa da energia nuclear, permitirão resolver esta dupla ameaça

³ Cf. Arendt, 2003: 165, 355.

⁴ «O problema, no caso de Eichmann, era que havia muitos como ele, e que estes muitos não eram nem perversos nem sádicos, pois eram, e ainda são, terrivelmente normais, assustadoramente normais» (Arendt, 2003: 355; [ital. meus [B.S.]]).

⁵ «Hoje em dia, devíamos acrescentar às formas fundamentais de domínio a forma mais recente, e talvez a mais terrível, a burocracia, ou o domínio exercido através de um complicado sistema de repartições, nas quais já não é possível responsabilizar ninguém, nem o um nem os poucos, nem os melhores nem os muitos, sendo daí a melhor designação da burocracia o domínio do ninguém. No sentido tradicional, [...] o domínio do ninguém é a forma estatal mais tirânica, já não havendo de facto ninguém que possa ser responsabilizado» (Arendt, 1987: 39s.).

⁶ «A grande importância da jurisdição reside, sem dúvida, no facto de ela ter que dirigir a sua atenção para a pessoa individual, e isto mesmo na era da sociedade em massa, onde cada um é tentado a considerar-se apenas como uma pequena roldana da maquinaria [...]. O arrear *quase automático* de qualquer responsabilidade, como é *usual* nas sociedades modernas [...]» (Arendt, 2006: 21).

⁷ Cf. Arendt, 2003: 368.

mediante a utilização de engenhos ao lado dos quais as câmaras de gás de Hitler parecerão toscos brinquedos de crianças. Isto, só por si, deveria ser suficiente para nos fazer tremer» (Arendt, 2003: 352).

As citações aqui apresentadas reconstróem um contexto de argumentação, que Arendt, contudo, nunca desenvolveu sob a forma de uma teoria sistemática. Do mesmo modo, de um ponto de vista sistemático, também ficou por definir porque é que determinadas pessoas, durante o regime nazi e também nas sociedades em massa de hoje, perderam a sua consciência moral, enquanto que outros a mantiveram intacta. Para além disso, a recorrência à faculdade de dialogar e auto-dialogar não vai (também de modo sistemático) além de Kant⁸. Na minha opinião isto não se aplica a Günther Anders, o qual, aliás, sublinhou sempre o carácter asistemático do seu filosofar.

3. Günther Anders: o superlativo do mal banal

Para Anders o lançamento das bombas atómicas sobre Hiroshima em 6 de Agosto de 1945, e três dias mais tarde sobre Nagasaki significou a última e mais importante cisão na história recente da humanidade. Anders escreveu em 1956, no seu opus magnum *Die Antiquiertheit des Menschen* (Anders, 1988a), ao qual se seguiu em 1979 um segundo volume (Anders, 1988b), que a bomba atómica, tal como as instalações de liquidação do regime nazi, ainda não tinham sido descobertas nem pela Filosofia nem pela Ética enquanto disciplinas académicas⁹.

⁸ Isto foi também claramente exposto por Araújo/Brito, que chegam às seguintes conclusões: «Se, como afirma Arendt, a faculdade de distinguir entre o bem e o mal tiver algo que ver com a capacidade de pensar, «então deveremos ser capazes de exigir o seu exercício por parte de qualquer pessoa sã, independentemente de quanto erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida, ela possa ser» [Arendt, 1978: 13]. É precisamente neste ponto que se pode afirmar que a posição de Arendt é semelhante à de Kant». (Araújo / Brito, 2003: 33); «[H. Arendt] Não conseguiu demonstrar a existência de uma conexão íntima entre a capacidade ou incapacidade para pensar e o problema do mal e muito menos a existência de um efeito libertador do pensar sobre a faculdade de julgar, sobre a capacidade de distinguir entre o bem e o mal. Em última análise, Arendt não conseguiu, na sua obra posterior a *Eichmann em Jerusalém*, explicar porque motivo alguns, inseridos numa sociedade totalitária, perdem a sua capacidade de pensar e julgar aquilo que é mau de acordo com as suas consciências, enquanto outros mantêm essa mesma capacidade» (ibid., 27).

⁹ Excepto uma curta docência académica na *New School for Social Research* em Nova Iorque, Anders recusou exercer qualquer outra actividade de docência académica.

Anders não estabelece nenhuma relação de equivalência entre as duas formas de terror mencionadas, antes as compara da seguinte maneira: a «respeitável» (Anders, 1988a: 243) frase antiga *Todos os homens são mortais* perdeu, depois de Auschwitz, definitivamente o seu sentido. Se estivesse escrita sobre o portão da entrada de um campo de concentração teria provocado uma risada cínica nos nazis (ibid.). Ela foi substituída irreversivelmente pela nova frase *Todos os homens são assassináveis*. A cisão, ou seja, a intensificação seguinte ocorreu apenas poucas semanas após o final da II Guerra Mundial, quando após o lançamento das primeiras bombas atómicas na história da humanidade esta se tornou extinguível; a partir daí conclui-se que a nova era está sob o título *A humanidade no seu todo é assassínável* (ibid.). Embora para muitos a comparação entre a bomba atómica e o horror do regime nazi constitua uma espécie de tabu ou blasfémia, Anders mantém-se firme na sua afirmação de que houve aqui um hiato qualitativo na escala do terror, uma vez que o horror da bomba atómica (mesmo que esta fosse eliminada, não seria possível destruir o *know-how* da sua produção) é um problema ubiqüitário e absoluto, permanente e presente em todo o futuro, mesmo quando ainda não é ‘agudo’. A simples existência da bomba e o seu potencial destrutivo fá-la aos olhos de Anders *automaticamente* «ultimativa» (ibid., 256s.), o que aliás se pode confirmar se pensarmos no medo do mundo ocidental face à ameaça de armamento nuclear do Irão. Para Anders mesmo o argumento da limitação territorial dos seus efeitos não conta como contra-argumento, pois ela por um lado é potencialmente omnides-truidora, por outro lado os seus efeitos radioactivos não são controláveis, sendo daí qualquer argumento da limitação do seu efeito absurdo (ibid., 259).

Assim como em Arendt, lidamos aqui com um problema moral. Ao contrário de Arendt, Anders fornece uma explanação bastante convincente, que nós, devido à nossa condição antropológica sob as circunstâncias sociais da actualidade, mal somos capazes de entender o problema moral existente. Anders compreende esta condição antropológica no fenómeno designado de *declive prometeico*:

«Que queremos dizer com esta expressão? O facto de que as nossas diferentes faculdades (como fazer, pensar, imaginar, sentir, ser responsável) se distinguem umas das outras nos seguintes aspectos. [...] *Cada uma destas faculdades tem uma relação própria com a quantidade e a medida. As suas «volumina», as suas «forças de acepção», as suas «capacidades de trabalho» e o seu «alcance» diferem. Por exemplo: podemos hoje planear sem dificuldades a aniquilação de uma grande cidade e exe-*

cutá-la com a ajuda dos meios de destruição produzidos por nós. Contudo, imaginar este efeito, percebê-lo, só o conseguimos de uma maneira muito insuficiente. [...] Não obstante esse pouco, que somos capazes de imaginar: a imagem difusa do fumo, do sangue e dos escombros, é ainda muito mais, comparado com o quantum mínimo que somos capazes de sentir ou de nos responsabilizar ao pensar nessa cidade aniquilada» (ibid., 267).

Cada faculdade tem então, segundo Anders, um limite de trabalho, para além do qual «já não funciona» (ibid.), ou seja «falha» (ibid., 268). Anders concentra-se nos outros exemplos acerca do declive prometeico nas faculdades dos sentimentos, da percepção e da imaginação. Especialmente no âmbito dos sentimentos encontramos ainda num estado arcaico, a nossa capacidade emocional é absolutamente incapaz de acompanhar tudo aquilo que somos capazes de fazer e de produzir, daí a motivação da alusão a Prometeu com o termo declive prometeico (ibid., 270). Anders presume mesmo que o hiato deste declive aumente cada vez mais, na medida em que o aumento vertiginoso da produção industrial em massa e dos media origina uma diminuição proporcional das nossas capacidades de sentir (ibid., 271). Aludindo à troca de correspondência com o piloto do avião que largou a bomba atômica, Claude Eatherly, Anders refere a resposta deste à pergunta sobre o que tinha pensado durante o seu vôo, como exemplo da separação macabra e grotesca dos sentimentos da acção:

«Eu não conseguia, de maneira nenhuma, tirar da cabeça os 175\$ que ainda me faltavam pagar da prestação do frigorífico» (ibid., 268).

Em última consequência, Anders parte do princípio que o homem hodierno se encontra num estado ontológico de fragmentação, ou esquizofrenia:

«[...] o assustador no estado actual consiste precisamente em que já não se pode falar de uma luta [entre as faculdades humanas; B.S.], que antes tudo parece estar calmo e em ordem, e que um smiling colectivo encobre a situação. Como as faculdades se afastaram umas das outras, elas já não se vêem; como já não se vêem umas às outras, já não entram em conflito; como já não entram em conflito, já não se magoam. Resumindo: o ser humano como tal já não existe, mas apenas o agente ou produtor aqui, o que sente acolá; o ser humano *enquanto* produtor ou *enquanto* ser que sente; e apenas estes fragmentos humanos especializados são reais» (ibid., 272).

E Anders continua, meia dezena de anos *antes* da captura de Eichmann e *antes* dos relatos de Arendt:

«Aquilo que há dez anos atrás nos encheu de um tal horror: que o mesmo homem pudesse ser simultaneamente funcionário de um campo de concentração e bom pai de família, que os dois fragmentos não se estorvavam reciprocamente, pois já não se conheciam um ao outro, esta *inofensividade assustadora do assustador* não se manteve um caso único. Todos nós somos os herdeiros destes seres *esquizofrênicos* no seu sentido mais puro» (ibid.).

Ressalta claramente que tanto Anders, como Arendt, não vêem Eichmann como um monstro demoníaco, que ele antecipa, se bem que com diferenças estilísticas, o conceito da banalidade do mal, quando fala da *inofensividade do assustador*, vendo porém as razões para o falhanço moral de Eichmann no declive prometeico, e não na ausência de um pensamento capaz de dialogar. Pessoalmente, parece-me que a argumentação de Anders, em comparação com a de Arendt, se apresenta de uma forma mais concisa e mais convincente. Quase como um acordo implícito, ou, pelo menos, como uma referência encoberta a Anders, a frase de Arendt abaixo citada e ainda por cima destacada em itálico, parece seguir a ideia, também presente em Anders, de uma proporcionalidade inversa e de uma responsabilidade crescente juntamente com uma separação cada vez maior dos sentimentos da acção criminosa:

«[...] o grau de responsabilidade aumenta geralmente à medida que nos vamos afastando do homem que maneja o instrumento fatal» (Arendt, 2003: 323).

Chegamos às conclusões que Anders tira do seu diagnóstico do declive prometeico. Poderemos dividi-las em conclusões teóricas e práticas. Do ponto de vista teórico, Anders exige o seguinte: (i) primeiro ter-se-ia que compreender que existe uma diferença entre imaginar, compreender, saber e um *compreender* num sentido pleno: no *compreender* participam *todas* as faculdades do ser humano, enquanto que o *saber* é o resultado de um processo de pensamento puramente intelectual-abstracto, no qual as percepções e os sentimentos estão ou insuficientemente envolvidos, ou, em caso extremo, completamente separados (ibid., 269s.). (ii) Toda e qualquer decisão moral depende de modo decisivo de se compreendemos os objectos, assuntos, participantes da 'situação moral' (ibid., 285). Compreender, porém, só podemos – num sentido pleno – aquilo que nos diz «respeito», ou seja que nos «toca», e isto significa, na maior parte das vezes, aquilo que acontece no círculo directo do nosso mundo de vivências e actuações, e

onde temos a possibilidade de exercer alguma influência através do nosso actuar. Uma justificação e um desenvolvimento detalhados deste postulado é tarefa de uma «*teoria de conhecimento moral*» ainda a desenvolver (ibid., 284).

Antes de falarmos das exigências práticas de Anders, debruçamo-nos ainda um pouco sobre as teóricas. Como consequência, similar a Arendt, o não compreender manifesta-se em Anders como um «*co-laborar*» (ibid., 287), um espaço de acção, que é caracterizado como que por um vácuo moral. Isto aplica-se tanto aos esquemas de acção típicos dos sistemas totalitários, como também aos nossos dias. Seguindo este ponto de vista, Anders refere ainda mais duas vezes o tempo do regime nazi, uma das vezes relativamente aos oportunistas,

«Daí por exemplo, a questão, de que se milhares não saberiam da liquidação, ser inadequada; que eles sabiam será provavelmente o mais certo; mas entender [no sentido de *compreender*; B. S.], isso não o conseguiram, porque desde o início era claro que fazer algo contra isso estava fora de questão. Portanto, continuaram a viver, como se não soubessem de nada. Exactamente aquilo que nós fazemos, embora tenhamos «conhecimento» da bomba» (ibid., 285 s.).

uma outra vez referindo-se aos criminosos:

«Nesses processos, onde eram julgados «crimes contra a humanidade» podia-se ver repetidamente que os acusados ficavam magoados, consternados, ou por vezes até indignados pelo facto de serem abordados como «pessoas», ou seja responsabilizados pelos abusos daqueles de quem abusaram, e pelo assassinato daqueles que assassinaram. Compreender estes réus apenas como exemplares casuais desumanos ou obstinados seria absolutamente falso. Se eram incapazes de ter remorsos, vergonha, ou de mostrar uma qualquer reacção moral, não porque embora tenham colaborado, mas sim na grande maioria, precisamente porque *apenas* colaboraram, por vezes precisamente *porque* tinham colaborado» (ibid., 287).

Mais uma vez temos a impressão de que Hannah Arendt está aqui a falar anos antes dos seus relatos do processo. As analogias – como foi dito, excepto em relação ao processo de justificação – encontram a sua continuação também no ponto de que os dois estão convencidos, que uma grande parte da humanidade se encontra hoje numa situação semelhante, em que a capacidade do juízo moral devido ao facto do co-laborar, ou funcionar, definha ou até mesmo desaparece. Segundo Anders «à excepção de alguns poucos sectores [...] o nosso «fazer» de

hoje desenrola-se num âmbito de estabelecimentos organizados, pouco ou nada transparentes, mas compelativos para nós, e desemboca num *co-laborar conformista*» (ibid., 286 s.). Aquilo a que Anders chama a *compelatividade dos estabelecimentos* leva ao diagnóstico de uma moralidade esquizofrénica omnipresente no mundo de hoje. Segundo Anders somos hoje mais ou menos claramente «treinados» (ibid. 291) para colaborar no nosso mundo de trabalho, em caso extremo sem termos em conta o quanto aquilo que fazemos ou produzimos é moral ou imoral. Porém, na sua vida privada cada um deve seguir os mandamentos morais tradicionais. É nisso que para Anders se revela a monstruosidade de o ser humano viver uma vida esquizofrénica:

«A esquizofrenia como postulado seria pois algo tão monstruoso, que em comparação com este postulado todas as exigências morais colocadas ao homem até hoje, mesmo as de uma exigência imensurada, não seriam outra coisa senão meros conselhos carinhosos» (ibid., 292).

Chegamos agora às exigências práticas de Anders. (i) Por um lado ele vê como uma «*necessidade moral*» (ibid., 273) primordial do nosso tempo que a «*fantasia moral*» seja desenvolvida, e isto significa o aumento da sua capacidade através de «exercícios de alongamento moral» e do «esticamento da fantasia usual e da prestação sentimental» (ibid., 273s.). Embora Anders seja cauteloso no que concerne propostas concretas, aconselha, contudo, a vivência de experiências no âmbito das Artes, da Literatura (ibid., 315) e da Música (Anders refere aqui por exemplo o efeito benéfico da experiência estética das sinfonias de Bruckner (ibid., 313s.)), assim como a elaboração filosófica de uma «crítica do sentimento puro» (ibid., 269), que exerceriam o efeito de uma 'ginástica emocional'. Segundo Anders seria também útil, servindo como que uma espécie de instrução para a razão prática, a substituição da máxima do imperativo categórico de Kant por uma nova fórmula:

«*Tem só aquelas coisas, cujas máximas de acção possam tornar-se máximas da tua própria acção*» (ibid., 298).

A nova máxima orienta-se para os produtos, partindo do princípio de que as coisas, hoje, se comportam como pessoas, colocando exigências ao homem. Para além disso, as coisas produzidas encontram-se precisamente no local sistemático do conjunto das nossas faculdades, onde o declive prometeico actua. Mais tarde, no segundo volume da sua obra principal, Anders acrescenta ao primeiro declive

prometeico – que consiste na separação dos sentimentos da produção, dos seus produtos, do saber e do pensar –, uma outra forma do mesmo, que consiste na disparidade entre aquilo que somos capazes de produzir e aquilo que devido à nossa capacidade de precisar, *somos capazes* de necessitar (Anders, 1988b: 19). Neste sentido, acaba por ser o produto que cria determinadas estruturas de necessitar, ou seja, é o produto que *quer* ser utilizado, emitindo de uma maneira irresistível apelos morais criados pelo sistema, é o produto que nos enfrenta, tal como um ser humano, revestido de máximas morais. Desta forma, a máxima da bomba atómica, a mais esquizofrénica de todas as máximas, seria e é, segundo Anders, a seguinte:

«Tudo é indiferente. Mesmo se o mundo existe ou não, é também indiferente. Que diferença faz se ele simplesmente não existir?» (Anders, 1988a: 301).

Relativamente à bomba atómica Anders chega a propor quatro mandamentos quase bíblicos:

«nunca, nem mesmo sob pressão, tão pouco sob pressão física como sob pressão da opinião pública se deverá colaborar em algo, que tenha a ver, mesmo que seja muito indirectamente, com a produção, experimentação e utilização da coisa;
falar da coisa como de uma maldição;
ensinar aqueles que se conformam com a coisa encolhendo os ombros;
e afastar-se demonstrativamente daqueles que defendem a coisa» (ibid., 308).

4. Conclusões

Não quero terminar, sem retomar a questão da co-textualidade, do diálogo entre os textos de Arendt e de Anders, referida na introdução. Ambos estabelecem uma ligação entre os acontecimentos durante o regime nazi e a actualidade, ambos se assemelham no seu diagnóstico, embora difiram no que concerne às razões que originaram a situação moral actual. Visto da nossa perspectiva actual, parece que Anders e Arendt teriam levado avante, contra o curso do tempo, uma conversa sobre aquilo que os assustava, e que segundo a sua opinião também deveria assustar e preocupar hoje a humanidade. Os dois autores tiveram a coragem de lançar postulados que não são impermeáveis contra possíveis objecções por parte de especialistas

(filosóficos) e que provocam facilmente um «mas...». No entanto, eles deviam ser tomados em consideração, e se seguirmos Anders, deviam fazer-nos pensar e sentir, exigindo mesmo uma confrontação intelectual e emocional.

(Tradução feita por Cristina Sylla)

Bibliografia

- ANDERS, Günther, 1988a, *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 7., unver. Aufl., München: Beck.
- ANDERS, Günther, 1988b, *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 4., unver. Aufl., München: Beck.
- ARAÚJO, António de / Brito, Miguel Nogueira de, 2003, «Arendt em Jerusalém». In Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Coimbra: Edições Tenacitas (pp. 7-48).
- ARENDT, Hannah, 1978, *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- ARENDT, Hannah, 1987, *Macht und Gewalt*. 6. Aufl., München: Piper.
- ARENDT, Hannah, 2003, *Eichmann em Jerusalém*. Coimbra: Edições Tenacitas.
- ARENDT, Hannah, 2006, *Über das Böse*. München: Piper.
- AUGSTEIN, Franziska, 2006, «Taten und Täter». In Arendt, Hannah. 2006. *Über das Böse*. München: Piper (pp. 177-195).
- DINER, Dan, 1997, «Hannah Arendt – jüdisches Selbstverständnis im Schatten der Eichmann-Kontroverse». In Alte Synagoge (ed.). *«Treue als Zeichen der Wahrheit»: Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext-Verl. (pp. 109-120).
- SEYER, Seifried, 1998, *Die versunkene Welt: Hannah Arendts Theorie des öffentlichen Handelns*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang.
- TRAWNY, Peter, 2005, *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hannah Arendt e a política radical: para além das democracias realmente existentes

ANDRÉ DUARTE

Professor do Departamento de Filosofia da UFPR
e pesquisador do CNPq

Hannah Arendt nos deu, na realidade,
a imagem mais clara do princípio
constituente em sua radicalidade e em
sua potência.

Antonio Negri

«El trabajo de un grupo es un trabajo
de liberación. Un grupo de trabajo es
una alianza de amigos.»

Espai en Blanc

Não apenas no Brasil, mas, de maneira geral, o pensamento arendtiano é frequentemente invocado em discussões de natureza jurídica (Lafer 1988; 1993). De fato, são várias as passagens de suas obras nas quais ela discute problemas jurídicos, quase sempre em conexão com as perplexidades instauradas pelo fenômeno totalitário. São conhecidas, por exemplo, as suas discussões a respeito da crise dos direitos humanos, em face da legião de refugiados e apátridas que duas guerras mundiais, potencializadas pelo advento de uma forma de dominação sem precedentes históricos, o totalitarismo, trouxeram para o cotidiano da cena política contemporânea. São igualmente importantes as suas reflexões a respeito do crime de genocídio, o crime contra a humanidade, suscitadas em seu relato do julgamento de Adolf Eichmann, o responsável pela organização burocrática da deportação de milhões de seres humanos para as fábricas da morte (Arendt 1965).

A despeito da incontestável relevância das contribuições arendtianas para estes debates jurídico-políticos, cumpre ressaltar que suas reflexões estão marcadas pela *crítica* a respeito dos *limites* do direito e da democracia representativa como antídotos para a crise política de nosso tempo. Nada mais distante do pensamento arendtiano do que conceber o direito, os direitos humanos, ou a própria democracia liberal – as democracias realmente existentes do mundo pós-totalitário – como *a* instância política privilegiada, exclusiva, para o exercício ativo da cidadania e para a compreensão da política em suas (im)possibilidades contemporâneas. Nada mais contrário ao pensamento político arendtiano do que considerar a política como fundada no direito, fazendo do direito, dos direitos humanos e da representação parlamentar uma política. E, no entanto, na literatura secundária é frequente encontrarmos menção a Arendt como uma pensadora do direito e da democracia (sem maiores qualificações), entendidos como a solução para a ruptura totalitária. Tal interpretação do pensamento de Arendt, alinhavada por questões e categorias jurídicas e pela concepção liberal da democracia, parece-me própria de um tempo despolitizado em que predomina a subsunção do político ao jurídico sob a inspiração de autores seminais como Jürgen Habermas e John Rawls, por exemplo (Sauhí 2002; Habermas 1996 e 2003; Rawls 2000).

Nas considerações que se seguem, gostaria de argumentar que Hannah Arendt posiciona-se à *margem* da recorrente subordinação da política ao direito e da concepção liberal da democracia. Por outro lado, penso que ela nos oferece uma ‘outra’ concepção da ação democrática, qualificada em termos da democracia radical, entendida como um fenômeno político marginal em relação às democracias realmente existentes. Não devemos esquecer a advertência arendtiana de que, uma vez consumada a ruptura totalitária, o pensamento político não pode mais pretender escapar ao horror da realidade política tal como experimentada no presente. Isto significa que é preciso recusar como impossíveis as alternativas teóricas que recomendariam um retorno nostálgico ao passado, ou o esquecimento cínico da fratura totalitária por meio da antecipação de um mundo melhor, o mundo pós-totalitário das democracias realmente existentes, como se aí se encontrasse o verdadeiro antídoto contra o mal absoluto do genocídio industrializado e burocratizado. Tais reflexões se encontram sintetizadas no prefácio de *As Origens do totalitarismo* e antecipam o quadro de referência teórico de todo seu pensamento posterior. Uma vez consumada a ruptura totalitária, pensa Arendt, já não podemos mais nos

dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo como um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos (Arendt 2000, p. 13).

Da perspectiva arendtiana, uma vez efetivada a ruptura totalitária é a própria estrutura da moralidade tradicional, bem como as idéias de justiça e de liberdade que a ela se relacionam, que têm de ser radicalmente repensadas, em vez de simplesmente restabelecidas. Para a autora, é preciso reconhecer a realidade da ruptura entre presente e passado e evitar a tendência reconfortante de «pensar que algum acidente aconteceu, após o qual nossa tarefa é a de restaurar a velha ordem, de apelar à velha sabedoria do certo e do errado» a fim de garantir a ordem e a segurança (Arendt 1994a, p. 329).

Para Arendt, o século vinte testemunhou o obscurecimento da experiência democrática radical, tanto em função do crescente emprego da violência por parte do Estado, elevado ao paroxismo no fenômeno totalitário, quanto pelo processo histórico de privatização da esfera pública, isto é, pela transformação estrutural da esfera pública no espaço social das trocas econômicas de uma sociedade constituída por trabalhadores-consumidores. Tal fenômeno acarretou a crescente perda de autonomia do político em relação ao âmbito das necessidades econômicas, pensadas como necessidades vitais da sociedade ou da espécie humana, definindo-se assim um contexto biopolítico (Duarte 2004). Não deveríamos nos espantar, portanto, com o fato de que a mesma autora que elaborou uma das críticas mais perspicazes e contundentes do fenômeno totalitário, tenha também se recusado a esposar a democracia liberal e o *american way of life* como paradigmas centrais do pensamento político pós-totalitário. Como se sabe, Arendt apresenta em *A Condição Humana* uma crítica vigorosa da modernidade e da sociedade de massas, afirmando que, em função de múltiplos fatores históricos e sociais modernos, as condições de possibilidade do exercício democrático radical da política estavam a ponto de se exaurir nas democracias liberais de massa e mercado, nas quais a política transformara-se em administração burocrática das necessidades vitais da sociedade. Nas páginas que se seguem, entretanto, pretendo extrair do pensamento de Arendt as linhas gerais de uma

política 'outra' em relação àquela praticada nas democracias realmente existentes do mundo pós-totalitário, uma política democrático-radical, em confronto com os processos contemporâneos de despoliticização tecnocrática e de gestão biopolítica dos interesses vitais da sociedade dos produtores-consumidores, isto é, do *animal laborans* (Duarte 2004).

Em face do diagnóstico arendtiano a respeito da crise da política no presente, trata-se de perguntar: qual política se deriva da sua reconstituição fenomenológica da ação e do espaço público? Tal como pensada por Arendt, a ação política democrático-radical é não-teleológica, ou seja, é um fim em si mesma, escapando, portanto, não apenas às exigências tradicionais da fundamentação racional-moral, bem como à exigência normativa da submissão da *práxis* ao *jus*. O pensamento político de Arendt não está comprometido com a defesa das *democracias realmente existentes*, mas com a abertura de novos espaços para o exercício ativo da cidadania. Não esqueçamos, pois, o elogio arendtiano de todas as instâncias revolucionárias ou de resistência da modernidade, nas quais os cidadãos foram «sugados para a política como que pela força de um vácuo», criado pela corrosão de toda «parafernalia oficialmente estabelecida» (Arendt 1979, p. 29). À primeira vista, tal política democrático-radical há-de nos parecer estranha e excêntrica, acostumados que estamos à repetição do mesmo, na certeza de que nada de novo surgirá sob o sol escaldante do deserto político do presente. Se, ao final do texto, pudermos indicar alguns exemplos contemporâneos dessa prática política descentrada, teremos então de voltar os olhos para as margens do nosso cenário político, isto é, para formas de auto-organização, ainda incipientes, porém manifestas na formação de coletivos de reflexão e atuação política subversiva em relação ao consenso inquestionável a respeito das democracias de nosso tempo. Se a política democrático-radical, tal como pensada por Arendt, ainda tem algum sentido, provavelmente ela deve se encontrar nas pequenas «ilhas escondidas de liberdade» em meio ao oceano do obscurecimento cotidiano do interesse pela política, na ausência de qualquer expectativa quanto a sua eficácia, isto é, no abandono da ansiedade pelo alcance de resultados previsíveis e calculáveis, isto é, «para além da vitória e da derrota»: como disse René Char, «A ação que possui sentido para os vivos somente tem valor para os mortos e só é completa nas mentes que a herdaram e questionam» (Arendt 1979, p. 31).

Qualificar a concepção arendtiana da ação política como democrático-radical não faz da autora uma pensadora alheia ou avessa ao

reconhecimento da importância do direito e da própria democracia representativa, mas implica *repensá-los* radicalmente. No que diz respeito à relação entre direito e política, por exemplo, o pensamento arendtiano escapa às alternativas tradicionais, pois não se enquadra sob o parâmetro da crítica absoluta do direito como instância formal do encobrimento e legitimação das desigualdades sociais, à maneira do velho marxismo; não *reduz* o direito à expressão de uma violência originária instituidora do poder soberano, à maneira do puro decisionismo; nem tampouco o compreende sob o parâmetro liberal, segundo o qual o direito visa domesticar normativamente a criatividade política dos atores coletivos e proteger o indivíduo isolado frente ao poder, à luz de uma concepção negativa do poder e da política. No que diz respeito à caracterização de seu pensamento político como democrático-radical, trata-se de enfatizar que o problema arendtiano é o de articular o poder constituinte e o poder constituído, pensando simultaneamente o problema da estabilização do campo político e o problema da criação de novos espaços políticos de liberdade participativa.

Para Arendt, a relação entre o direito e a política é necessariamente *tensa* e jamais solucionável de uma vez por todas, visto tratar-se, aí, de uma variação da tensão existente entre o poder constituinte e o poder constituído. Em outras palavras, para Arendt a ação política genuína sempre traz o novo e, dada sua imprevisibilidade, ela transcende e desafia os limites do ordenamento legal pré-estabelecido, transformando-o e superando-o necessariamente: «As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica» (Arendt 1995, p. 204). O reconhecimento desta tensão se manifesta na concepção arendtiana de que, se o direito é uma fonte de estabilização da criatividade potencial de toda ação coletiva livre, isto não deve levar-nos a entendê-lo como um entrave à constituição de novos espaços de liberdade. Nesse aspecto, discordo das críticas propostas por Negri, para quem Arendt teria reconhecido o potencial criativo e expansivo do poder constituinte, mas o teria rechaçado pelo recurso às artimanhas jurídico-liberais do poder constituído (Negri 1994). Contrariamente a Negri, penso que ninguém melhor do que Arendt pensou o problema crítico da política na modernidade, isto é, o fato de que as verdadeiras irrupções da política autêntica, impulsionadas pelo potencial criativo do poder constituinte, jamais passaram

de meras fulgurações instantâneas, seja porque foram reprimidas pelo poder constituído; seja porque se institucionalizaram burocraticamente e apagaram a chama da paixão política; seja porque o interesse político foi sobredeterminado pelo particularismo dos interesses econômicos. Se Arendt tenta encontrar uma delicada solução estratégica de continuidade entre poder constituinte e poder constituído, entre política e direito, entre democracia radical e democracia representativa, ao menos cabe ressaltar que ela não o faz em prejuízo da criatividade da ação política, mas a seu favor. Por este motivo, ela pensa a estabilização e a criação de novos espaços de liberdade como funções jurídico-políticas complementares, não intrinsecamente contraditórias. Deste modo, nas suas breves reflexões *positivas* a respeito da tensa relação entre política e direito, entre poder constituinte e poder constituído, é o seu entendimento da ação política democrática radical que determina seu entendimento da democracia representativa e da função estabilizadora-criadora do direito. O objetivo principal de Arendt é pensar uma relação mais originária entre política e direito, entre democracia radical e democracia representativa, a partir da consideração do potencial político da ação política genuína.

Arendt procurou desenvolver uma fenomenologia da ação política e do espaço público visando descobrir e trazer à luz suas determinações democráticas essenciais, recorrendo, para tanto, a uma análise dos fragmentos da constituição da experiência democrático-republicana originária, greco-romana, cujo núcleo se encontraria preservado, ainda que precariamente, na linguagem política do ocidente. Retornar a esse núcleo originário da experiência política ocidental não significava pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visar, no passado, aquilo que nele é ainda novo, não tematizado, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política. Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar aquilo que 'foi' a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) política 'deve' ser; antes, e por outro lado, a discussão daquilo que 'é' a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda *pode* ser, hoje e no futuro.

De acordo com Arendt, a liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega democrática, caracterizando-se pelo fato de que naquele espaço público inexisteriam governantes e governados, ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, já que os cidadãos desfrutavam da condição da igualdade. A noção de

isonomia não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que todos os cidadãos tinham «o mesmo direito à atividade política», podendo exercer livremente a atividade de «conversar uns com os outros», sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência (Arendt 1993, p. 40). Liberdade e igualdade coincidiam no âmbito da *polis* grega na medida em que a isonomia, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physei*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da *polis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação e da violência entre os cidadãos. A *polis*, mas também a *res publica* romana, eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação podiam ser exercidas coletivamente. Isto pressupunha assegurar a existência de um palco estável capaz de sobreviver à fugacidade dos atos e palavras humanos memoráveis, preservando-os e transmitindo-os após o seu desaparecimento no passado, função reservada ao direito e às leis. A *polis* veio à existência para propiciar um espaço onde os homens podiam relacionar-se permanentemente no modo da ação e do discurso, multiplicando as chances de cada um para distinguir-se dentre os demais e mostrar-se em sua própria singularidade, bem como para garantir aos homens que seus feitos e palavras não seriam esquecidos, pois poderiam alcançar fama imortal. A experiência antiga de liberdade era essencialmente espacial e relacional, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece *entre* os homens, desaparecendo, portanto, onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus companheiros.

Ao enfatizar que a *polis* organizava-se politicamente de modo a recusar as várias formas de governo definidas a partir da distinção entre governantes e governados, Arendt pretendeu demonstrar que o poder de governo, em relação ao qual ela admitia ser «particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e, assim, equacionar poder e violência», é, de fato, apenas «um dos casos especiais do poder» (Arendt 1994b, p. 38). Ou seja, ao desarmar a articulação tradicional entre poder, violência e governo, Arendt buscou recuperar um conceito enfático e positivo do poder. Para tanto, retrocedeu *aquém* das formas de governo já constituídas, a fim de encontrar

o espaço e o modo de ser originários de onde brotam a política e o poder, os quais são fenômenos fundamentalmente distintos das manifestações da violência. A política e o poder surgem originariamente do «espaço da aparência» que vem a «a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação» (Arendt 1995, pp. 211-212). Trata-se de um espaço que «precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo», e cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros. Nesse sentido, trata-se também de um espaço que existe apenas potencialmente, isto é, enquanto possibilidade, nunca necessariamente ou para sempre, como o indicam as palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*. Por isso, o poder que dele deriva também não é algo que se possa estocar ou preservar sob quaisquer condições, dependendo, em primeiro plano, da sua efetivação por meio dos atos e palavras de uma pluralidade de agentes políticos. Em síntese,

o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é a propriedade de um indivíduo; ele pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos de alguém que ele está 'no poder', na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que desaparece o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), 'seu poder' também se esvaece (Arendt 1994b, p. 36).

O poder é definido por Arendt como um «fim em si mesmo», de sorte que a própria política é compreendida como uma tarefa infundável, infinita. Entretanto, se o poder se contrapõe ao caráter instrumental da violência, isso não significa que Arendt não especifique as condições nas quais ele pode ser legitimamente gerado e efetivado. O poder só se origina de maneira legítima na ação em concerto e num «ser-com discursivo» (*Miteinander-Reden*) (Arendt 1993, p. 39) em que «a palavra e o ato não se divorciam», em que «as palavras não são vazias e os atos não são brutais», em suma, «quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e realidades» (Arendt 1981, p. 212). Só há poder se são preservadas condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público. Do mesmo modo, o que garante

a permanência do próprio espaço público é o poder, que tem de ser reatualizado constantemente através de atos e palavras não violentos. O poder advém na medida em que é atualizado por atos e palavras, mas se sustenta e dura enquanto possibilidade de sua contínua re-actualização por meio das promessas que visam garantir as condições para que os homens possam continuar a agir e discursar livremente no futuro, gerando-se assim mais poder. É por meio da ação e do discurso que se instauram o «acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções» (Arendt 1981, p. 213) e o comprometimento mútuo que garante a possibilidade da renovação e preservação contínuas do poder.

É à luz deste entendimento a respeito da política e do poder que a concepção arendtiana do direito deve ser compreendida. À maneira dos gregos, mas não exatamente como eles, e nem apenas sob sua exclusiva inspiração, Arendt pensa o ordenamento legal da comunidade política como um fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanos, e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas por uma pluralidade de agentes. As leis têm por função «erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens», proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente (Arendt 1978, p. 577). As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento, ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a possibilidade da novidade. A fim de argumentar por um entendimento da dimensão política do direito, em que as limitações legais não sejam contraditórias com a margem de liberdade que garante o advento de algo inteiramente novo no mundo, Arendt recorre também ao entendimento romano das leis. Tal entendimento da lei foi estabelecido pela linhagem republicana, que vai dos romanos, passando por Maquiavel, até Montesquieu, autor para o qual «'o espírito das leis' (...) é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir» (Arendt 1973, p. 83). Em outras palavras, Arendt pensa as leis e, em particular, a constituição, não apenas como elementos de estabilização da novidade continuamente trazida ao palco da esfera pública, à maneira grega, mas também como a fixação de *princípios* de inspiração da ação humana, os quais devem propiciar o estabelecimento de *novas relações* entre os homens, à maneira romana. As leis, portanto, não são eternas

e absolutas como os mandamentos divinos, nem possuem fundamentos transcendentais e inquestionáveis, capazes de superar a relatividade essencial do jogo político, mas constituem relações criadas por homens mortais para o trato de assuntos que são contingentes. Para a autora, é a partir da ênfase na questão da legitimidade do poder, efetivado em atos e palavras não violentos, que o fenômeno da obediência às leis e às instituições políticas de um país pode ser compreendido e diferenciado em relação àquela obediência que é extorquida sob a ameaça da violência. Para Arendt, enquanto a violência é imediatamente inquestionável, a obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere a sua legitimidade: em sentido próprio, só consente quem pode efetivamente discordar. E, de fato, a possibilidade de uma política aberta à novidade que se origina do livre agir coletivo depende em grande medida da capacidade de discordar, de dizer não e agir para interromper um determinado estado de coisas. Por considerar que as leis não têm apenas um papel estabilizador das relações humanas, mas que elas, se estiverem em consonância com a experiência da política democrática-radical, devem inspirar novas ações coletivas, Arendt enfatiza o caráter mais diretivo do que impositivo das leis, concebidas não tanto como instrumentos de coerção, mas, sobretudo, como «regras do jogo» às quais os cidadãos consentem a fim de poder participar da teia de relações inter-humanas que constitui o mundo público: «as sanções das leis (...) não são a sua essência e dirigem-se contra aqueles cidadãos que, sem embargar o seu apoio, desejam abrir uma exceção para si mesmos» (Arendt 1994a, p. 74).

À primeira vista, essa argumentação em torno do acordo mútuo e do consentimento poderia dar a pensar que Arendt recorre, de maneira estrita, à figura do contrato da tradição do direito natural, como afirmou Habermas. Para este autor, Arendt encontraria as fontes últimas de legitimação do poder constituído na autoridade da tradição e não na *práxis* comunicativa de cidadãos capazes de chegar a um consenso racionalmente fundado (Habermas 1977, pp. 23-24). De fato, Arendt confere grande importância à capacidade de prometer entendida como capacidade de pactuar, mas isso não implica que ela se agarre à ficção do contratualismo jusnaturalista moderno. Ademais, como veremos, Arendt também recusa a ficção da formação racional do consenso. De fato, o que interessa a Arendt em sua apropriação do contratualismo é a idéia da reciprocidade do vínculo de cada um dos contratantes com seus companheiros, considerado como a condição primeira de todo acordo capaz de preservar a pluralidade e o poder dos

contratantes, constituindo-se, desse modo, «uma *nova versão* da antiga *potestas in populo*» (Arendt 1973, pp. 77-78, minha ênfase). Segundo tal concepção, o consentimento que legitima o poder constituído não requer a abdicação de poder por parte daqueles que o constituíram, visto que tal consentimento está na própria base de *constituição* de um poder que se mantém na posse dos contratantes. É preciso ressaltar ainda que, distintamente dos teóricos do contratualismo tradicional, para Arendt o poder «não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas», pois surge espontaneamente «onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto» (Arendt 1994b, p. 41). Sendo o poder um fim em si mesmo, qualquer justificação acaba sendo redundante ou «perigosamente utópica», como se o objetivo do poder fosse o de garantir a felicidade do maior número ou o de promover a «sociedade sem classes, ou qualquer outro ideal não-político». A questão relevante não é a da justificação racional da gênese do poder por meio do apelo à ficção do contrato, já que o poder existe por si mesmo a partir do instante em que os homens convivem na modalidade da ação não violenta e do discurso persuasivo. Mais importante é a questão da sua legitimidade, derivada dos princípios que inspiraram o «estar junto inicial» que fundou a comunidade política, os quais devem ser capazes de renovar-se continuamente por meio da participação de uma pluralidade de homens. Para Arendt, o ato de fundação do corpo político não é uma hipótese racional ou uma conjectura a respeito de um evento fictício, irrepetível e perdido para sempre no passado, ao qual os homens do presente devem dar seu assentimento, à maneira do argumento contratualista tradicional. Ela entende o pacto ou promessa que vinculam uma pluralidade de homens na fundação e elaboração da constituição política como eventos concretos no mundo, os quais dependem de uma contínua reafirmação no tempo, como se depreende de sua análise dos fenômenos revolucionários modernos. Para que a própria legitimidade do poder constituído não se desgaste é preciso que o espírito ou o princípio que presidiu à fundação do corpo político possa ser renovado cotidianamente por meio da participação política ativa dos cidadãos. A legitimidade e a durabilidade das instituições políticas não depende da formação racional-discursiva da vontade coletiva submetida à força do melhor argumento para o caso, como em Habermas; nem da hipótese de uma situação contratual ideal, protegida pelo «véu da ignorância», em que as partes racionais dos cidadãos formariam um consenso racional em torno de princípios universais de «justiça equitativa», à maneira de Rawls. Para Arendt, tudo depende da disposição presente e contínua

dos cidadãos para continuar a apoiar o poder, as leis e as instituições políticas constituídas por um contrato efetivo que vincula os cidadãos *entre si*. Deste modo, o consentimento às leis não depende nem de uma submissão involuntária e cega ao passado tradicional, de onde emergiu o poder atual, nem de um reconhecimento teórico e racional da validade do ordenamento legal vigente, mas do «desejo de jogar», isto é, de participar ativamente da comunidade política. Nesse sentido, Arendt pensa o consentimento «não no velho sentido da simples aquiescência, que distingue entre o domínio sobre sujeitos submissos e o domínio sobre sujeitos insubmissos, mas no sentido do apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público» (Arendt 1973, p. 76, trad. mod.). Para participar desse «jogo do mundo» é preciso obedecer às regras acordadas ou, então, tentar modificá-las por meio da ação coletiva.

Decorre destas considerações o fato de que, para Arendt, a vida política é potencialmente conflituosa, competitiva, agonística, marcada por confrontos entre posições antagônicas. No interior do universo democrático, entretanto, tais posições antagônicas são capazes de pactuar e estabelecer acordos e consensos transitórios, visto que incapazes de eliminar a pluralidade e a diferença que eles pacificam apenas temporariamente, tal como o pensa Chantal Mouffe. Tal concepção agonística do político é absolutamente compatível com a concepção arendtiana da liberdade enquanto exercício performático da ação coletiva, entendida como um fim em si mesmo. Numa fórmula algo enigmática, Arendt afirmou que, «Para ser livre, a ação tem de ser livre de motivos, por um lado, e de seu objetivo intencionado enquanto um efeito previsível, por outro» (Arendt 1979, p. 198). Como compreender tal afirmação? Evidentemente, Arendt não pensa que a ação política autêntica seja desprovida de fins e de motivações prévias, o que seria absurdo. O que ela quer enfatizar é que a ação política genuína, em seu caráter de pura manifestação da liberdade humana, possui *sentido* apenas na medida em que excede a justificação de motivos, bem como na medida em que ultrapassa a consideração de sua eficácia ou efetividade, isto é, sua capacidade de alcançar os fins intentados. Não se nega que todo agir tenha motivos e objetivos, apenas se afirma, mas isto não é pouco, que o sentido da ação livre não se subordina a eles, pois os transcende, sendo mais produtivo que qualquer motivação ou objetivo previamente definidos, visto que a ação livre instaura novas e imprevisíveis relações entre os homens no espaço público. Ao transcender motivos e objetivos, a ação livre se origina da adesão dos agentes a princípios gerais que não pertencem à ordem da subjetivi-

dade, pois dizem respeito à qualidade mundana do espaço público no qual certos atos são possíveis. Tais princípios não são uma criação racional, abstrata e ideal, mas radicam na própria tradição política ocidental, isto é, estão enraizados na história da prática e da reflexão política do ocidente. No âmbito democrático-republicano, por exemplo, podem-se enumerar os princípios da solidariedade para com o outro, do amor à igualdade de direitos e à justiça, bem como o apreço pela felicidade pública, o prazer de discutir e atuar coletivamente, questionando, criticando e renovando o espaço político constituído. De todo modo, o aspecto importante é que tais princípios não se confundem com quaisquer motivações psicológicas dos atores, mas permanecem como fontes de inspiração que fazem com que as ações no espaço público sejam tais ou quais, constituindo-se como os «critérios de acordo com os quais toda a vida pública é conduzida e julgada» (Arendt 1994a, p. 332). Quem é capaz de agir sob a inspiração de um princípio geral não perde de vista seus fins e motivações particulares, mas tampouco transforma tais fins e tais motivações em justificações de sua ação. Em outras palavras, ao centrar sua atenção nos princípios políticos diretores do agir, os quais só se tornam manifestos na performance do ato, Arendt considera a ação e seu significado como independentes da prévia necessidade de justificação racional-moral de fins e motivos, libertando, deste modo, a ação de toda coerção instrumental. A ação já não é mais julgada por sua eficácia, nem pela justeza de suas motivações, mas apenas por sua grandeza intrínseca, isto é, por sua capacidade de instaurar novas relações entre os agentes, bastando-se a si mesma: «A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio desempenho, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz» (Arendt 1981, p. 218). Tudo isto equivale a afirmar que a fenomenologia política arendtiana desloca o centro de preocupação da reflexão política para o mundo das aparências e para a pluralidade interpretativa do espaço público, descentrando o caráter de revelação inerente à ação do âmbito das motivações internas do agente (Disch 1994, p. 80).

Para Arendt, as inegáveis dimensões comunicativa e deliberativa da ação política *não* entram em contradição com as suas dimensões conflituosa e individualizante, pois uma leitura cuidadosa de *A Condição Humana* mostra que a autora *não* opôs o heroísmo político às formas participativas e deliberativas de engajamento político, assim como não opôs o consenso deliberativo e dialógico ao agonismo heróico. Tais atitudes políticas não são auto-excludentes, desde que o consenso não seja concebido como racionalmente fundado, mas constitua apenas o

resultado de acordos transitórios efetuados entre partes em desacordo; e desde que os líderes políticos, considerados como máxima expressão da excelência individual, não sejam pensados como apartados dos demais cidadãos, mas apenas como *primus inter pares*, isto é, como os primeiros em meio aos seus iguais. Lisa Disch estava certa, portanto, ao afirmar que «uma performance heróica só pode dar início à ação quando ela mobiliza uma rede de atores» (Disch p. 81). De qualquer modo, trata-se de ressaltar que uma concepção da ação política inspirada num modelo constitutivamente agonístico e pluralista tende a exaltar o inconformismo e a busca da excelência contra a passividade monótona e repetitiva da política partidária do cotidiano, adequando-se perfeitamente aos parâmetros de uma política de resistência. Seguindo tal linha de argumentação, estou de acordo com a interpretação proposta por Bonnie Honig, para quem Arendt pretendeu «recuperar a possibilidade de uma ação política autêntica, capaz de resistir à ascensão do social e da administração do Estado na modernidade tardia ao estabelecer novas comunidades de sentido e novos locais de resistência» (Honig 1993, p. 531).

Por certo, Arendt não pretendeu recusar a democracia representativa parlamentar de maneira simplista, mas tampouco estava satisfeita em simplesmente reformá-la; seu verdadeiro objetivo foi o de encontrar alternativas para redefini-la radicalmente, isto é, em consonância com sua raiz originária, no sentido de preservar e estimular o surgimento de novos espaços de liberdade, de novos atores e novas preocupações políticas. Pensar a política para além do sistema representativo e partidário implica favorecer novas formas de associação, menos centralizadas e cristalizadas, mais autônomas e flexíveis, menos disciplinadas e, portanto, mais criativas e ousadas, capazes de fazer proliferar diferentes estratégias de atuação no confronto de novos e velhos dilemas políticos. A preocupação arendtiana era, portanto, dupla: por um lado, tratava-se de dessacralizar o sistema representativo atualmente existente, contestando a opinião hegemônica de que esta é a única alternativa política de que dispomos. Por outro lado, tratava-se de nomear e chamar a atenção para o sentido de um conjunto de experiências políticas que, discretamente, já vêm se repetindo no cenário político moderno e contemporâneo: a súbita irrupção do desejo de participação e intervenção política populares, nos mais variados modos. Para Arendt, se há uma instância capaz de atenuar o caráter privado da subjetividade burguesa moderna, enredada no ciclo acelerado do consumo-trabalho, confrontando, deste modo, a privatização do espaço público, trata-se ainda da experiência da ação política coletiva mediada

pela palavra significativa, capaz de estabelecer redes e teias de relações entre atores políticos descentrados, ou, se quisermos, excêntricos.

Arendt nos ensina a enxergar instâncias da reapropriação da política pelos próprios cidadãos em atos e palavras compartilhados não apenas em eventos suntuosos como as revoluções, mas também em movimentos pontuais de resistência à opressão, de desobediência civil e pelo reconhecimento dos mais variados direitos, tal como protagonizados pelos novos movimentos sociais (gays, ecologistas, mulheres, negros e demais minorias). Para concluir estas considerações, gostaria de sugerir que o pensamento radical de Arendt também nos ajuda a compreender os movimentos políticos marginais, promovidos por coletivos que atuam à margem dos partidos políticos. Tais coletivos estabelecem redes de relações virtuais com outros coletivos e constituem-se como locais móveis, capazes de deslocamento, em que ação e pensamento políticos não se dissociam. Na perspectiva desses coletivos, elaborar a crítica refletida do presente não significa assumir a posição do intelectual descomprometido com a práxis cotidiana; do mesmo modo, nestes coletivos o tradicional 'tarefismo' militante é desconstruído em nome da multiplicação de formas criativas de ação e de pensamento que visam denunciar, provocar e questionar a hegemonia consensual das democracias liberais de massa e mercado. Um exemplo notório dessa capacidade auto-gestionária para agir e pensar de maneira hiper-crítica é o coletivo catalão *espai en blanc*, «espaço em branco», autodenominado como um «programa de subversão»¹.

Este coletivo, assim como tantos outros, está associado à prática (ilegal) das *okupaciones*, da invasão de espaços públicos e privados abandonados, os quais são transformados em espaços livres de pensamento, discussão e organização de ações políticas coletivas. Nas ações promovidas por *espai en blanc* não se tem em mente apenas o problema da especulação imobiliária e a necessidade de ampliar espaços de moradia para os jovens e os desprovidos de meios para financiar uma vida independente e digna, problema que, evidentemente, não se ignora. Entretanto, acima de tudo pretende-se criar e ampliar espaços de encontro nos quais se entremecem novos laços de solidariedade, novas amizades, novas formas de questionamento e de luta, em suma, novas formas de vida, à margem do consenso capitalista em suas novas variações hegemônicas transnacionais. Por isso, o 'espaço' a que tal coletivo se refere não se afirma como «promessa de um futuro melhor»,

¹ Veja-se a página web <http://www.espaienblanc.net>

mas sim como «paixão pela conquista de lugares nos quais se possa viver de outra maneira»; tal espaço se encontra em 'branco', visto que os envolvidos sabem que suas reflexões e atuações não estão ancoradas em «referências pré-estabelecidas», uma vez que «a experiência não se acumula e o passado já não funciona hoje como força de transmissão e de transformação». Em outras palavras, os envolvidos e interessados neste coletivo reconhecem que os velhos sonhos revolucionários e iluministas de emancipação se evaporaram; no entanto, continuam dedicados ao esforço subversivo de liberar a vida, ali mesmo onde ela se encontra aprisionada. Para isso, sabem que necessitam superar a solidão e o isolamento do cotidiano a fim de que possam pensar e agir em termos de cooperação e de articulação de redes e de conhecimentos. Não pretendem repetir o velho assistencialismo paternalista, que vê o intelectual como o porta-voz e consciência das massas despossuídas. De maneira surpreendente, tomam o Estado como instância privilegiada à qual suas demandas políticas e sociais são dirigidas, mas não o fazem na expectativa de que elas serão consideradas e atendidas. Na realidade, eles sequer se afirmam como credores do Estado e, portanto, não se ocupam em primeiro lugar com a formulação de demandas sociais, pois o que realmente lhes interessa é pensar e agir, a fim de manifestar o que querem e o que precisam. Por este motivo, não recorrem aos velhos ideais da participação e do pertencimento. Não querem estimular a participação em seu sentido tradicional, pois reconhecem a impossibilidade de alcançar resultados palpáveis e concretos; ademais, sabem que tal apelo está freqüentemente assombrado pela representação antecipada do êxito ou do fracasso de cada ação, em relação direta com o número maior ou menor de pessoas que consigam reunir. Em outras palavras, este coletivo barcelonês não vincula a prática política e pensante à obtenção de quaisquer vitórias – trata-se, antes, de experimentar a política como um fim em si mesmo, de tal modo que mesmo a 'derrota' sobressaia como uma 'vitória': ao menos não se caiu no engodo, ao menos se denunciou a iniquidade, ao menos se tentou perfurar a lisura homogênea do real, sua violência e seus absurdos. Tal como eles próprios se definem, *espai en blanc* é um «catalisador de experiências: uma rede de cumplicidades, um dispositivo para uso dos próprios interessados».

O que se pretendeu ressaltar é que a concepção arendtiana da ação política democrático-radical, concebida como fim em si mesmo e, portanto, como desprovida de fundamentos últimos, sejam eles de ordem racional-moral ou jurídico-político, tende a exaltar o inconformismo e a busca da excelência contra a passividade monótona e repe-

titiva da política partidária do cotidiano das democracias realmente existentes. Tal concepção da ação convém perfeitamente aos parâmetros de uma política democrático-radical de resistência, que intenta multiplicar os espaços da diferença e da novidade em relação ao consenso e ao direito, confrontando as tentativas de domesticação e dominação do potencial político de iniciativa da democracia.

Bibliografia

- ARENDT, H., *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. SP: Cia. das Letras, 2001.
- _____, *A Condição Humana*. RJ: 7.^a ed., Forense Universitária, 1995.
- _____, *Crises da República*. Tradução de J. Vollkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Nova York: Viking Press, 1965.
- _____, *Entre o Passado e o Futuro*. SP: Perspectiva, 1979.
- _____, *Essays in Understanding 1930-1954*. Kohn, J. (ed.) Nova York: Harcourt Brace, 1994a.
- _____, *Sobre a Revolução*. Tradução de I. Morais. Lisboa: Moraes Ed., 1971.
- _____, *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994b.
- _____, *Was ist Politik? Aus dem Naclaß*. Editada por Ursula Ludz. Munique: Piper Verlag, 1993b.
- DISCH, L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994.
- DUARTE, A., «Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente». In Duarte, A.; de Magalhães, M. B.; Lopreatto, C. (orgs.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. RJ: Relume-Dumará, 2004.
- HABERMAS, J., «Hannah Arendt's Communications Concept of Power». In *Social Research*, 44 (1), Nova York, 1977.
- _____, *Three normative models of democracy*. In Benhabib, S., *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____, *Direito e Democracia*. RJ: Tempo Brasileiro, 2003.
- HONIG, B., «The politics of Agonism» in *Political Theory*, vol. 21, n.º 3, 1993.

LAFER, C., *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____, *Pensamento, Persuasão e Poder*. RJ: Paz e Terra, 2003.

NEGRI, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.

RAWLS, J., *Liberalismo Político*. SP: Ática, 2000.

SAUHÍ, A., *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Mexico, DF: Ediciones Coyoacán, 2002.

A violência, expressão da banalidade do mal, no controverso pensamento arendtiano: um olhar despreziosamente jurídico

MÁRIO FERREIRA MONTE

Universidade do Minho – Escola de Direito

I

1. Hannah Arendt, cujo centenário do nascimento se comemora, filósofa notável – apesar de lhe desagradar o epítáfio de filósofa –, como todos os grandes vultos da ciência e da cultura, em particular do pensamento, é tudo menos incontroversa. Não é fácil concordar com todas as suas ideias, mas é muito difícil ficar indiferente às mesmas, podendo mesmo dizer-se que nelas encontramos sempre uma fonte inesgotável de pensamento e de reflexão. Hannah Arendt não terminou o seu trabalho quando escreveu a sua última palavra. A sua obra perdura num recorrente brotar de reflexões por muitos e excelentes cultores da filosofia, da política, do direito e de muitas outras áreas do saber.

Não me situo, como é evidente, entre tais cultores, sobretudo com o adjectivo com que apropriadamente os acabo de qualificar. Mas, na qualidade de jurista, interessado na discussão dos fenómenos criminógenos, empenhado quanto me é permitido na compreensão de certas expressões de violência, e de para elas procurar a *ratio essendi*, obviamente que não podia declinar o convite que amavelmente me foi feito para expender aqui algumas notas, intervenção que se pretende num painel subordinado ao tema «A banalidade do mal – multiperspectivada». É isso que tentarei fazer: de modo assumidamente breve, sem grande fôlego de investigação, como quem pensa ao correr da pena, e por isso de forma despreziosa, alinhavar algumas ideias sobre a violência, lançando um olhar jurídico, tendo presente o pensa-

mento de Hannah Arendt, o que o mesmo é dizer – procurando aqui contextualizar a minha intervenção –, tendo em conta a sua construção sobre a banalidade do mal.

2. Começemos pela origem do mal, para podermos entendê-lo na sua forma banal, de modo a compreendermos a violência. Numa entrevista feita a Susan Neiman¹, autora do livro «O mal no pensamento moderno», o DW-World perguntava-lhe se demonizar o mal é estar no caminho errado, ao que Neiman respondeu afirmativamente, nos seguintes termos: «Exactamente. Em primeiro lugar: quando o mal é demonizado, ele ganha uma força de atracção, uma sensualidade, que são altamente perigosas. Em segundo lugar, há um aspecto que pode ser chamado de teológico, algo que pertence realmente às entranhas do mundo, que remete ao pecado original. Ambos dificultam muito a forma de lidar com o mal». Esta resposta de imediato levou o entrevistador a verberar nova pergunta em sentido materialmente convergente: «*Hannah Arendt diz, entretanto, que não há pecado original. E que o mal não é nem necessário, nem grave. Essa afirmação é uma esperança de que o mundo pode ser mudado?*». Ao que, uma vez mais, a autora reafirma: «Para mim, é importante mostrar que o mal não pode ser reduzido a uma criatura e que há diferentes tipos de mal. Há o mal banal, que Arendt descreveu de forma tão exacta – talvez o maior perigo que enfrentamos. Mas há também outras formas». A questão central da entrevista e que verdadeiramente interessa é a da origem do mal, naquela que nos parece ser a mais antiga e incontornável explicação oferecida pela Sagrada Escritura, assente na ideia de pecado original, relativamente à qual Hannah Arendt não está de acordo e que, na sua senda, Neiman entende também não servir para compreender o mal nas suas diversas formas.

É um bom ensejo para começar. E para começar dizendo que não concordo inteiramente com o posicionamento da questão, sobretudo quanto aos pressupostos, não tanto, como se verá, quanto ao seu resultado. É, desde logo, aqui que parece poder afirmar-se algo de controverso no pensamento arendtiano, justamente sobre um dos temas mais centrais da teologia, e que oferece uma resposta aparentemente, para mim, ou indiscutivelmente, para Arendt e também Neiman, diferente daquela que é por si perfilhada. É de facto um atrevimento dizer isto.

¹ Visitada em <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1763562,00.html>, a 15 de Novembro de 2006.

Como é um atrevimento escrever sobre o pensamento de Hannah Arendt sem ter a mais pequena formação filosófica para o fazer. Mas justamente se me é dada a possibilidade de a tal me atrever, então manda a honestidade intelectual que o faça como o entenda, o que o mesmo é dizer, começando por questionar a base sobre que assenta o seu pensamento – a banalidade do mal –, que para Neiman é de um tal jaez que facilitaria as coisas, por contraposição à visão teológica – assente na noção de pecado original – que dificultaria. Porém, uma premissa – a da diferente concepção quanto à origem do mal –, a meu ver, não tem de conduzir ao resultado que propõe – ao da maior dificuldade em um caso que em outro de lidar com o mal.

3. O pecado original, tal como é descrito no *Génesis*, pode ser interpretado de formal desnudadamente literal, sem que para tal seja necessário grande esforço, ou à luz de explicações teológicas, cristãs, judaicas ou islâmicas – não esqueçamos que falamos do Antigo Testamento –, o que necessariamente requer um outro modo de ver o problema que poderá conduzir a um sentido diverso daquele primário. Desde logo, grandes pensadores cristãos, apesar da descrição clara do pecado original no Livro Sagrado, não descansaram enquanto não entenderam a origem do mal. «Quaerebam unde malum et non erat exitus», dizia Santo Agostinho, nas suas *Confissões* (VII. 7) – autor que, como se sabe, foi profundamente estudado por Arendt, tendo sido mesmo objecto da sua tese de doutoramento, publicada em 1929, sob orientação de Karl Jaspers.

Pois aquela busca, sem êxito, para a origem do mal, que outra coisa podia significar senão que a mera leitura do *Génesis* não era suficiente?² Urge interpretá-la. Urge procurar o seu sentido que não é de ontem, não é da origem, mas será de hoje, da nossa essência. É preciso entender, tal como refere a autoridade eclesiástica³, que a «narrativa da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem metafórica». Se se trata de uma linguagem metafórica, ainda que afirmando um acontecimento primordial, torna-se imperioso saber a que se refere ela, a que realidade pretende ela reportar-se. É isso que verdadeiramente importa, muito mais que a simples narrativa bíblica. E a resposta vem-nos, nomeadamente, da *Gaudium et spes* (13,1): «O que a revelação divina nos dá a

² Tal ideia aparece bem explicada por Santo Agostinho (1990), *Confissões*, Livro VII, 7, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, p. 165.

³ Cfr. Igreja Católica (1993), *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, p. 98.

conhecer, concorda com os dados da experiência. Quando o homem olha dentro do seu próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal e imerso em muitos males que não podem provir do seu Criador, que é bom».

Pois, de acordo com a visão teológica (católica), a ideia de pecado original mais não traduz do que uma realidade simples de apreender: o homem «descobre-se inclinado também para o mal»⁴, o homem conhece o mal, o mal é qualquer coisa, é uma categoria, é um elemento, como quer que se chame, é algo que é inerente ao homem, assim como o bem. O homem conhece o bem e o mal, sabe distingui-los, e tem a liberdade para escolher entre um e outro. Sendo certo, no entanto, que para aqueles que optarem por obedecer ao Criador, ao Bem, este lhes dará a graça necessária para vencer na luta. E, portanto, apesar do mal surgir sob impulso de Satanás, e estar demonizado, a verdade é que isso não só não será fatal como, glosando o Catecismo da Igreja Católica, «o poder de Satanás não é infinito. Satanás é uma simples criatura, poderosa pelo facto de ser puro espírito, mas, de qualquer modo, criatura: impotente para impedir a edificação do Reino de Deus»⁵.

4. Em que sentido se pode dizer que tal visão dificulta muito a forma de lidar com o mal?

Para um crente esta visão não apresenta qualquer problema. Para um crente ela até ajuda a vencer o mal. Para um crente, em vez de ela dificultar muito a forma de lidar com o mal, tal como refere Neiman, ela é justamente a gazuva, a chave para vencer o mal.

Uma visão assim é, no entanto, incompreensível e até absurda para um não crente. Mas não me parece correcto extrair do pensamento de Hannah Arendt a ideia segundo a qual a noção de pecado original dificulta a forma de lidar com o mal – e se for possível fazê-lo, então o pensamento arendtiano não será isento de controvérsia –, pois que parece evidente que uma tal noção, nada dizendo aos não crentes, não poderá ter qualquer efeito nestes, nem positivo nem negativo, e tudo dizendo aos crentes, tal como é por estes compreendida, ela facilita a sua luta contra o mal. Neimann não tem pois razão, ao adaptar a tese de Arendt. Neiman não pode concluir aquilo que verdadeiramente não resulta do pensamento arendtiano. Uma coisa é não acre-

⁴ *Idem*, p. 100.

⁵ *Idem*, p. 99.

ditar na teoria do pecado original; outra coisa bem diferente é inferir daí que uma tal teoria dificulta o combate ao mal, porque é demoniacamente atraente, sedutora. O que parece verdade é uma outra realidade e que aqui deve ser sublinhada: é que Arendt não perfilhava, não concordava, não aceitava a ideia de pecado original e, por isso, procurava uma explicação para o mal diferente, por exemplo, daquela a que havia chegado Santo Agostinho.

5. A visão agostiniana vem a ser tudo menos fatalista. Diz o autor (*Confissões*, VII, 12): «Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse». E, continuando, o autor chega a esta conclusão: «Se, porém, fossem privadas de *todo* o bem, deixariam inteiramente de existir. Se existissem e já não pudessem ser alteradas, seriam melhores porque permaneciam incorruptíveis. Que maior monstruosidade do que afirmar, que as coisas se tornariam melhores com perder todo o bem? (...) Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem são boas. Portanto todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois que se fosse substância seria um bem».

6. Essa procura levou Hannah Arendt, como se sabe, à ideia de banalidade do mal, ou seja, o mal não seria uma coisa reservada apenas para alguns, não seria uma coisa com contornos transcendentais e excepcionais, mas seria uma coisa perfeitamente banal, à qual qualquer homem poderia estar sujeito e da qual poderia ser sujeito. Teoria que expôs a partir de Eichmann, criminoso nazi julgado em Jerusalém, que afinal não teria sido um monstro, sádico ou carrasco, mas um indivíduo banal, caracterizado por uma «terrificante banalidade», a tal ponto que o problema é que «havia muitos como ele, e que muitos não eram perversos nem sádicos, pois eram, e ainda são, terrivelmente normais, assustadoramente normais»⁶.

O que, arrancando de pressupostos e tendo fundamentos completamente diversos dos da visão cristã – há que reconhecê-lo –, chega a

⁶ Hannah Arendt (2003), *Eichmann em Jerusalém. Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, trad. de Ana Corrêa da Silva, Lisboa, Tenacitas, p. 355. Em comentário, veja-se João Petrini, «A banalidade do mal», in *Núcleo. Boletim do Núcleo Fé e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, n.º 4, Julho Agosto 2003, p. 2 e s. (disponível em <http://pucsp.br/fecultura/boo4petr.htm>).

um resultado que não é, no essencial, muito diferente daquele que esta visão nos apresenta, ou seja, o de que o mal pode estar em qualquer homem, como algo perfeitamente banal ou naturalmente humano, como algo que faz parte da própria condição humana, ainda que não se confunda com a sua substância, ou seja, algo contra o qual o homem pode lutar.

Sempre chegaremos a uma mesma conclusão, ou seja, que qualquer homem pode praticar o mal, sem que existam uns que estejam mais selectivamente predestinados que outros. O mal está em qualquer um, da forma mais banal que se possa imaginar. As circunstâncias podem pois propiciar a qualquer homem, se este não estiver preparado, a sua transformação em verdadeiro fazedor do mal, *rectius*, a sua manifestação malévola. É assim que vejo, no resultado, uma certa aproximação entre uma e outra visão, ainda que nos pressupostos e fundamentos, como já disse, se oponham. É, por isso, esse resultado que deve interessar se do que se trata é de lidar com o mal.

7. Transpondo tal teoria para o meu normal campo de investigação, diria que ela, *mutatis mutandis*, pode ser aplicada ao crime, ao fenómeno criminológico. É sabido que já se tentou uma explicação lombrosiana do crime assente na ideia de que existiriam homens com características psicobiológicas, fisiológicas mesmo, com evidentes traços anátomo-morfológicos, sobretudo ao nível da formação do crânio, que seriam como que uma espécie de criminosos natos. E, portanto, segundo tal corrente, emergente da escola positivista italiana, «o crime seria o produto necessário de um certo tipo humano, tendo pois uma etiologia vigorosa ou mesmo unicamente endógena»⁷.

Nada que não fosse já claramente rebatido⁸. Nada que não seja, destarte, completamente incompreensível para quem tem uma noção do mal como nos apresenta Arendt. Uma tal teoria impunha afinal que só alguns, já escolhidos geneticamente, estariam vocacionados para cometer o crime. O que podemos concluir da sugestão de Arendt é que, exactamente ao contrário, qualquer pessoa pode ser sujeita de um tal

⁷ São palavras de Eduardo Correia (1971), *Direito Criminal*, I, com a colaboração de Figueiredo Dias, Coimbra, Almedina, p. 4, em análise crítica à teoria de Cesare Lombroso (*L'uomo delinquens*, 1871), fundador da escola positivista italiana.

⁸ Como explica Eduardo Correia (1971: 4), já mesmo representantes da escola positivista italiana, como Ferri e Garógallo, negaram o exclusivismo antropológico lombrosiano, com considerações de sociologia criminal.

processo criminoso. E, por isso, o modo como deve ser olhado o autor do crime será diferente consoante a perspectiva adoptada. As soluções a seguir serão também radicalmente diferentes, consoante se entenda que qualquer pessoa, *in abstracto*, pode ser autora de um crime, pode realizar uma acção em si má, ou que apenas alguns podem fazê-lo por razões biológicas ou de outro jaez.

II

1. Creio que este enquadramento nos permitirá com relativa facilidade compreender a violência a partir do pensamento arendtiano. A sua concepção por Arendt segue afinal as notas que enformam o conceito de mal⁹. É certo que as duas realidades não se confundem no seu pensamento, mas é evidente que a violência, mesmo que seja, na concepção arendtiana, meramente instrumental¹⁰, não poderá dissociar-se do conceito de mal, porquanto tal realidade não deixará de ser, em si, má, ou pelo menos, ainda que as suas razões possam não ser de todo censuráveis, e até os seus efeitos imediatos, o fenómeno em si não pode ser encarado como manifestação de bem. E, por isso, tal como no mal, aqui também uma das marcas características da violência é a sua «desdemonização», *sc.*, sendo instrumental, ela não é mágica nem demoníaca, ela não é irracional nem bestial¹¹, nem mesmo quando se age, espontaneamente, de forma violenta¹². Ela comporta uma certa racionalidade. E comportando uma certa racionalidade,

⁹ Veja-se, sobretudo, Hannah Arendt (1994), *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro, Relume Dumará (1969).

¹⁰ Diz Hannah Arendt (1994: 41): «A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja: e aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada». Do mesmo modo, em outro passo, ao estabelecer uma distinção entre a violência e outras realidades próximas, diz Hannah Arendt (2004), *Crises da República*, São Paulo, Perspectiva, p. 124: «Violência, por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu carácter instrumental. Fenomenologicamente está próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projectados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la».

¹¹ Cfr. Hannah Arendt, 2004: 136.

¹² Siguindo Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, «O conceito de violência em Hannah Arendt e sua repercussão na educação», *in* http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id_article=809, accedido em 20 de Novembro de 2006, p. 6 e ss.

qualquer homem em princípio, desde que tenha capacidade de agir, pode ser violento. Dir-se-ia, pois, que é antes de tudo humana¹³.

Trata-se de uma explicação coerente com o seu raciocínio anteriormente exposto para a banalidade do mal, no sentido de que este não é obra demoníaca, que podendo ser contestada, como também já vimos, quanto aos pressupostos e fundamentos, não é depreciável quanto aos resultados¹⁴.

Mas mais importante ainda, e tudo tendo a ver com a explicação do crime – e dentro deste, os fenómenos de crime violento –, está uma outra característica que Hannah Arendt assesta ao conceito de violência, que é a sua «desnaturalização»¹⁵. Uma perspectiva que assenta que nem uma luva para quem pretende rebater as teorias naturalísticas, antropológicas, de base biológica, que, já vimos, fizeram – e se calhar ainda não terão completamente deixado de fazer – carreira no crime. Pois, segundo a autora, ao contrário das explicações naturalísticas anteriores, próprias afinal do pensamento organicista, a violência não é um fenómeno natural, explicável biologicamente, mas, ao invés, um fenómeno eminentemente político, próprio das relações humanas – diríamos, sociais –, em que apenas se torna necessário o agir humano para que tal possa suceder¹⁶.

E mais ainda: à violência, Arendt atribui a «despersonalização»¹⁷, no sentido de que ela é apenas instrumental, apesar de racional, pois que não é ela que «estimula causas, nem história nem revolução, nem progresso nem reacção; mas serve para dramatizar ressentimentos e trazê-los ao conhecimento público»¹⁸.

2. Todas estas características, sobretudo a última enunciada, se compreendem se tivermos em conta que o pensamento arendtiano assenta no conceito de liberdade, no âmbito em que a autora o tratou,

¹³ É muito interessante que Hannah Arendt (2004: 136) chega a entender que a violência e a ira não são os sinais mais claros da desumanização, mas sim as suas ausências. No mesmo sentido, citando Arendt no seu *Sobre a Violência*, veja-se Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ Também para a visão teológica, afinal, o mal é algo inerente ao homem, é algo perfeitamente humano, embora tenha na sua origem o pecado original.

¹⁵ Cfr. Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶ De facto, Hannah Arendt (2004: 133 e ss, em especial, 146) é muito crítica em relação à «tradição do pensamento orgânico, pelo qual o poder e a violência são interpretados em termos biológicos».

¹⁷ Cfr. Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸ Hannah Arendt, 2004: 149.

ou seja, no da filosofia política, pois que repetidamente enfatizou que, por um lado, o problema da liberdade é fundamental para as questões da política e, por outro, a violência contrapõe-se ao poder, justamente na medida em que, onde domina uma pessoa a outra tende a desaparecer, logo o poder de um sobre o outro implica a falta de liberdade correspectiva¹⁹. Para isso contribuirá, segundo Arendt, em grande parte, a burocratização da vida pública, uma vez que a burocracia é a «forma de governo na qual todo o mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é o não-domínio; e onde todos são igualmente impotentes tem-se uma tirania sem tirano»²⁰.

A violência para Arendt, no entanto, não surge como um fim em si mesmo, mas como um instrumento para obter um fim. Ela é pois reactiva, na medida em que a restrição de liberdade, promovendo a consequente falta de poder, pode levar à violência, mas esta não surge como princípio de acção. Por isso, a sua «despersonificação».

3. É muito importante a compreensão da violência como fenómeno que se explica por alusão ao conceito de liberdade, por um lado, e como algo que, por ser assim, pode ser levado a cabo por qualquer pessoa, por outro lado. E está indelevelmente ligado ao problema do *poder*, embora com ele não se confunda, por isso se explicando adentro da filosofia política²¹.

É que a falta de liberdade tanto pode ser entendida, na concepção arendtiana, quando a falta de poder pressupõe falta de capacidade de agir, como ao contrário, ou seja, o exercício do poder por uns, pode levar à falta de liberdade de outros. Ambos os fenómenos podem conduzir à violência, ou seja, esta pode surgir como meio, como instrumento, como ferramenta, para atingir um outro estado, de liberdade,

¹⁹ Nesse sentido, veja-se a síntese proposta por Luís Lourenço, na apresentação que faz ao livro de Hannah Arendt (2005), *Verdade e Política*, Lisboa, Lisboa Editora, p. 68, justamente ligando os limites incontornáveis da política e o valor precioso da liberdade que é a sua razão de ser à ideia segundo a qual a violência e a persuasão podem destruir a verdade mas não podem substituí-la.

²⁰ Hannah Arendt, 2004: 151.

²¹ Nesse sentido, veja-se Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, *op. cit.*, p. 3 e ss. Diga-se, de resto, que Hannah Arendt (2004: 123 e s.) manifesta uma preocupação clara em definir e distinguir certos termos que procuram definir situações de domínio, entre eles, o poder, a fortaleza, a força, a autoridade e a violência, o que, para a autora, embora sendo apresentados muitas vezes como sinónimos, compreendem realidades diferentes que ela procura definir.

pela ostentação do poder, ou pela fuga à subordinação opressiva que o poder comporta para os demais.

E não se pense que é apenas um problema do poder político. Ainda que grande parte da reflexão arendtiana assente nas relações de poder político, a verdade é que não deixa de convocar outras formas de violência, entre as quais a da família – a hoje tão falada violência doméstica –, da escola, etc. E a triangulação é sempre a mesma: liberdade, poder, violência²².

4. Mas afinal o que é que tudo isto pode ter de interessante para quem se ocupa do fenómeno da violência numa perspectiva jurídica, *rectius*, jurídico-penal, como aquela que normalmente me preocupa? A resposta, como já se deixou antever, é muito simples: tem todo o interesse, sobretudo para quem recuse uma explicação meramente etiológica, ou mesmo biológica do crime, e para quem busque reacções ao crime fora de um tal enquadramento puro ou reminiscentemente naturalístico.

É evidente que uma visão da violência naturalista, personificada e mágica pode levar-nos a ver o agente da violência como o *outro* apenas. Pode levar-nos a pensar que quem não possui tais características não será violento. Logo, pode ter duas consequências perversas: uma, ligada à explicação criminológica; outra, ligada às reacções criminais, de natureza político-criminal.

A primeira pode sugerir-nos que o problema é apenas do agente, ele é culpado, é o único culpado, logo a sociedade nenhuma culpa teria. Pois quem perceba que na base da violência está um problema de liberdade e de poder, facilmente compreende que o problema pode não ser apenas do agente, *sc.*, não só do *outro*, mas também do *eu*, de todos. O problema pode ser da sociedade. Mais, qualquer pessoa pode ser violenta.

A segunda vertente pode induzir a que a punição deva responder a exigências de expiação, apenas, ou pelo contrário, sendo um problema biológico, patológico, implicar a aplicação de medidas de segurança, terapêuticas ou de pura inoculação. Ora, uma visão assente na ideia de que qualquer pessoa afinal pode ser violenta, sobretudo por razões estranhas à própria natureza biológica da pessoa, ou pelo menos não explicáveis apenas biologicamente²³, como algo perfeita-

²² Nesse sentido, analisando em particular o fenómeno da violência na escola, veja-se Fortes de Oliveira/Rezende Guimarães, *op. cit.*, p. 5 e ss.

²³ Não estou a falar dos inimputáveis que, por razões biopsicológicas, devem ter um tratamento distinto. Estou a considerar, obviamente, os imputáveis.

mente humano, explicável por razões que afinal se ligam às relações que se estabelecem entre pessoas, tendo o poder e a liberdade como pano de fundo, levará a uma consciência colectiva inegável, de tal modo que as reacções – criminais ou não – jamais poderão deixar de ter em conta e reflectir que assim será.

Não facilitará uma tal visão o entendimento segundo o qual as reacções deverão procurar ressocializar, reintegrar e não apenas reprimir, punir? Afinal, para não entrar em mais delongas, não confirmará tal visão uma perspectiva preventivo-integradora que actualmente vem sendo defendida para orientação do paradigma jurídico-penal moderno²⁴, e relativamente à qual estou de acordo?²⁵ Digamos que foi com agradável surpresa que descobri no pensamento arendtiano, apesar dos seus aspectos controversos, e que aqui tentei enunciar, alguns contributos político-filosóficos para ajudar à compreensão da violência, enquanto fenómeno criminógeno, e do seu combate numa perspectiva preventivo-integradora, nem sempre compreendida.

Diria, pois, que nesta medida se impõe um aprofundamento da visão arendtiana de violência para explicação do fenómeno criminógeno e conseqüente responsabilização. Coisa diferente é saber se uma tal perspectiva implica a aceitação da teoria da banalidade do mal,

²⁴ É pelo menos assim que o entendo nas palavras e no pensamento de Figueiredo Dias (2004), *Direito Penal. Parte Geral. Tomo I. Questões Fundamentais. A Doutrina Geral do Crime*, Coimbra, Coimbra Editora, p. 75 e ss.

²⁵ Não poderei deixar de dizer, sem que o aprofunde agora, que tal hipótese também não me parece que colida com os resultados a que a visão teológica possa conduzir. É certo que se costuma explicar o pensamento retributivo, nas suas origens, a partir de «talião», expresso no princípio do Antigo Testamento «olho por olho, dente por dente» – cfr. Eduardo Correia, 1971: 46, nota, e Taipa de Carvalho (2003), *Direito Penal. Parte Geral. Questões Fundamentais*, Porto, Publicações Universidade Católica, p. 72. Mas não creio que fosse legítimo assumir uma perspectiva tão redutora, e de um tempo ido, mesmo teologicamente falando, para afirmar que a visão teológica conduz inevitavelmente à explicação ético-retributiva dos fins das penas. Afirmar isso pressuporia não perceber a própria evolução que a Sagrada Escritura sugere. A esse propósito, nada melhor que atentar nas palavras de Giovanni Papini, *apud* Taipa de Carvalho (2003: 28): «Nesses tempos em que por um olho se pedia a cabeça, por um dedo um braço e por uma vida cento e vinte, a Lei de Talião, que pedia apenas olho por olho e vida por vida, era uma assinalada vitória da generosidade e da justiça, embora, hoje, depois de Jesus, nos pareça pavorosa». A questão é exactamente esta: o Novo Testamento contém uma visão que abre outras perspectivas que em nada, pelo contrário, colidem com uma visão ressocializadora e reintegradora dos fins das penas, ainda que tal visão não tenha necessariamente de mergulhar nos fundamentos do cristianismo. O que se pretende dizer é tão-só que uma e outra coisa, embora possam não ter de estar entre si relacionadas, não são incompatíveis.

em todas as suas dimensões, para explicar certos factos criminosos, e sobretudo o juízo de culpa a eles subjacente, como aqueles que estiveram na base do julgamento de Eichmann e que levou Arendt a tomar uma posição, no mínimo, original, e que gerou, como se sabe, uma certa controvérsia²⁶, tendo sido mesmo incompreendida por grande parte de judeus, apesar de ser ela judia de origem²⁷. Mas essa é uma outra questão, cujo tratamento, não se podendo confinar neste espaço, não poderá aqui ser tratada.

É esta a reflexão possível, na perspectiva de um jurista, tal como me foi solicitada, para uma anunciada intervenção breve.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo (1990), *Confissões*, Livro VII, 7, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa.

ARENDRT, Hannah (1994), *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro, Relume Dumará (1969).

ARENDRT, Hannah (2003), *Eichmann em Jerusalém. Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, trad. de Ana Corrêa da Silva, Lisboa, Tenacitas.

ARENDRT, Hannah (2004), *Crises da República*, São Paulo, Perspectiva.

²⁶ Controvérsia, *rectius*, «pseudo-controvérsia», como a autora lhe chamou, que fez com que sentisse necessidade de escrever um «Pós-escrito» para a edição de 1964 do livro em questão (*Eichmann em Jerusalém*), mas também o ensaio *Verdade e Política*, como ela explica em nota de pé de página.

²⁷ É que, apesar de Eichmann ter sido julgado e condenado à pena de morte, Hannah Arendt (2003: 353 e ss.) detém-se naquilo que denomina «o fracasso de Jerusalém», invocando três razões substanciais para esse fracasso judicial, entre as quais, no que respeita à noção de mal, considera que Eichmann não poderia ter sido condenado pelas razões que foi, mas por outras que passavam justamente pela aceitação da ideia de «banalidade do mal», ou seja, não por ser o acusado perverso ou sádico, mas por ser assustadoramente normal. E, assim sendo, considera que «esta normalidade é muito mais aterradora do que todas as atrocidades juntas, pois ela implica (...) que este novo tipo de criminoso, sendo, na realidade, um *hostis humani generis*, comete os seus crimes em circunstâncias tais que lhe tornam impossível saber ou sentir que está a agir erradamente». É este pressuposto que a leva a formular (*op. cit.*, p. 357 e ss.) aquela que deveria ter sido a «sentença», em termos que fazem de Eichmann, não um monstro, mas um homem azarado: «foi unicamente a falta de sorte que fez de si um instrumento zeloso da organização dos assassinatos em massa». É evidente que tal visão das coisas, interessante mas não isenta de controvérsia, não foi aceite consensualmente, muito menos pela comunidade judaica. E seria interessante fazer a sua análise mais profunda. Mas compreender-se-á que isso seria tema para um outro aprofundamento, que, *brevitatis causa*, não posso fazer agora.

- ARENDT, Hannah (2005), *Verdade e Política*, Lisboa, Lisboa Editora.
- CARVALHO, Taipa de (2003), *Direito Penal. Parte Geral. Questões Fundamentais*, Porto, Publicações Universidade Católica.
- IGREJA CATÓLICA (1993), *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- CORREIA, Eduardo (1971), *Direito Criminal, I*, com a colaboração de Figueiredo Dias, Coimbra, Almedina.
- DIAS, Figueiredo (2004), *Direito Penal. Parte Geral. Tomo I. Questões Fundamentais. A Doutrina Geral do Crime*, Coimbra, Coimbra Editora.
- NEIMAN, Susan, «Entrevista», visitada em <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1763562,00.html>, a 15 de Novembro de 2006.
- OLIVEIRA, Fortes de / Guimarães, Rezende, «O conceito de violência em Hannah Arendt e sua repercussão na educação», in http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id_article=809, acedido em 20 de Novembro de 2006.
- PETRINI, João, «A banalidade do mal», in *Núcleo. Boletim do Núcleo Fé e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, n.º 4, Julho Agosto 2003 (disponível em <http://pucsp.br/fecultura/boo4petr.htm>).

Composto e impresso
nas Oficinas Gráficas
de Barbosa & Xavier, Lda.
Braga

Patrocínios:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

FUNDAÇÃO

LUSO-AMERICANA