

A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO VIOLÊNCIA: A INSCRIÇÃO DOS CORPOS AFROINDÍGENAS EM “POEMAS DA COLONIZAÇÃO”

Jorge Augusto de Jesus Silva*

Resumo

Esse estudo busca discutir, através das relações entre literatura e história, aspectos centrais da construção discursiva da nacionalidade brasileira. Para tanto, tomaremos a sessão, “Poemas da Colonização” do livro *Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade. Neste conjunto de poemas, a memória se instala como fissura no jogo de significados e silêncios que a história oficial faz funcionar como violência, através do poder dizer e do poder calar. Por isso, o aspecto fragmentário e fragmentado dos poemas, porque a memória evocada pelo poeta não busca estabelecer com a narrativa da nação uma continuidade, pretende antes funcionar como suplemento que, ao invés de estabelecer com o passado uma relação de contiguidade, quer marcar sua diferença. Assim, a leitura buscará identificar como na relação entre memória e história, a poesia oswaldiana, instaura fissura nas totalizações do enredo nacional, trazendo a tona o período colonial, recalcado na história e na história da literatura nacional, e com ele buscando através da representação contra-hegemônica do corpo afroindígena, desconstruir os estereótipos, e desfazer as interdições destinadas a esses grupos na narrativa oficial. A análise intenta evidenciar a visada desconstrucionista com que a memória e o corpo são acionados em relação a história oficial da nação. Para tanto, recorreremos as contribuições de Michel Foucault, Deleuze e Franz Fanon.

Palavras-Chave: Memória. História. Nação. Violência. Corpo.

Abstract

This paper deals with literature-history relations, and discursive aspects of Brazilian nationality formation. The paper focuses on *Poems gives Colonization* from Oswald de Andrade's collection of poems *Pau-Brasil*. Using the work written by Oswald de Andrade this paper aims introducing memory as

* Doutorando em Literatura e Crítica da Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: augustodamaya@hotmail.com.

a play of meanings. The article takes advantage of the theoretical frame offered by the French thinkers like Michel Foucault, Gilles Deleuze and Franz Fanon.

Keywords: Memory. History. Nation. Violence. Body.

Introdução

O processo de formação da história e da história da literatura no Brasil, enfrentou diversos desafios, pois, tinha a obrigação de resolver as diferenças socio-históricas e étnicas que caracterizavam a população brasileira com a construção de uma narrativa nacional que aplacasse as diferenças em discursos de harmonia e pertencimento. Mas, como sabemos, a formação dos estados nacionais modernos, foram forjados através das estratégias de exclusão das diferenças. Tudo que não se enquadrava na formulação social e étnica de uma nação ideal, e proposta pelo poder hegemônico, era rechaçado como inferior, apagado como inválido, ou silenciado como impróprio.

Foi o que ocorreu na construção dos discursos nacionais brasileiros no romantismo e no realismo, quando se buscou apagar o período colonial como início da história nacional, e dessa maneira, interditar no seu enredo, os corpos e a cultura afroindígenas. Nosso objetivo neste estudo é, portanto, discutir esses mecanismos de exclusão da diferença, e identificar como, através dos *Poemas da Colonização*, o poeta Oswald de Andrade, inscreve uma história colonial na história do Brasil, e ressignifica os corpos afroindígenas, para além dos estereótipos e interdições da narrativa oficial da história do Brasil.

Expressa pelos distintos grupos, classes, culturas e regiões, os aspectos plurais da realidade de um povo é sempre suprimido em detrimento da construção de uma representação singular da nacionalidade. No Bra-

sil o programa romântico, com sua imersão no que Benjamin (1994) chamou de “passado homogêneo e vazio”, buscou lançar a narrativa da nação para fora da memória recorrendo ao mito para apagar a história; já o programa realista/naturalista com sua vinculação ao evolucionismo histórico legitimou a diferença como inferioridade e atraso, tomando a nação pela parte e não pelo todo. Essas duas estratégias discursivas viviam em suma, o apagamento e a interdição do período colonial na história e na literatura nacional.

Se no romantismo o período colonial foi recalcado para remeter a memória à origem mítica da nação, e no realismo/naturalismo o evolucionismo condenava o período colonial como atraso e degenerescência, graças a mestiçagem, em ambos as consequências desses mecanismos narrativos são as mesmas: a interdição da personagem do negro, na história e na literatura nacional.

No intuito de dialogar com essa questão, esse trabalho discutir, também, como em *Poemas da Colonização* por meio de uma dialética antropofágica, Oswald de Andrade, busca uma representação do nacional que assumia a diversidade histórica e material de sua sociedade, não como síntese e sim, tensão. Pois, Visibilizando o período colonial na história nacional, o poeta modernista, descortina a presença do negro e do indígena na literatura e na história brasileira, e, sobretudo, evidencia a escrita da história e a construção da narrativa nacional como violência.

Formular uma representação homogênea da nação é um processo que se desenrola a partir de uma série de recursos discursivos empregues no intuito de recalcar a diversidade étnica e sociocultural de um povo. Assim, ganham força as hierarquizações, estereótipos, silenciamentos e apagamentos. Na construção do enredo da nacionalidade brasileira, nos projetos românticos e realista/naturalista, não foi diferente. Isso porque, na tentativa de negar o passado colonial como origem, remetendo para fora do tempo e da história os discursos de fundação mítica da nação, promoveu-se o apagamento do período colonial, que manchava a história com o trabalho escravo e com a subordinação e dependência da nação.

Essa tentativa de construir uma metafísica da origem, que negava a colonização como história material, acarretou uma representação da terra e do nativo, respectivamente relacionada ao sagrado e ao mítico, o que operou a interdição do negro, com já dissemos mas, também, da cultura indígena em sua potencia material através do canibalismo e da nudez, por exemplo.

Então, os estereótipos sobre o índio e a terra, o silenciamento quanto ao período colonial e a interdição do negro-mestiço, formam a teia discursiva do que foi recalçado na escrita da história oficial da nação nos primeiros projetos nacionais. Esses apagamentos são justificados no Romantismo pela necessidade de uma *origem*, ou *mito de origem* que anule o passado colonial, no Realismo por uma noção de *progresso* que congregasse todos numa trilha evolutiva comum. Mas, na escrita de *Pau-Brasil*, percebemos como Oswald relativiza ou distorce essas noções que instauravam a unidade como sonho da pureza e o evolucionismo como utopia do progresso.

As representações sobre a nação, construídas e legitimadas pela epistemologia da continuidade, presente tanto no projeto romântico, quanto no realista, transitam sempre entre a edenização e demonização do nativo e da terra. No primeiro, o discurso teológico justificou a violência colonial da catequese e do escravismo indígena e manipulou uma imagem da terra como paraíso. No segundo, a aculturação e a escravidão do povo negro, foram legitimados pelos pressupostos do evolucionismo científico, enquanto a terra era demonizada por seus aspectos naturais.

Se no início o desenho do homem autóctone como primitivo e bárbaro justifica a escravidão indígena, posteriormente, o postulado da inferioridade dará coerência a escravidão do negro africano. Assim, a visão da terra brasileira como paraíso terrestre, onde, após o descobrimento, aportou o imaginário edênico do velho mundo, era sempre contraposta a uma desumanização do nativo, que daria sentido e função à ocupação da terra; catequese e mestiçagem (branqueamento) fizeram, pois, cada uma em seu tempo, através da teologia e da ciência, a mesma violência contra o autóctone, a interdição da sua cultura, linguagem e corpo.

Uma violência duplamente inscrita

Essa violência que atravessa as construções das imagens representativas da nação deve ser compreendida em seu duplo aspecto. Primeiro, como a dominação pela força física, que foi exercida sem ressalvas durante séculos contra o povo indígena, e o negro africano trazido pelo tráfico negreiro. Depois, como apagamento das idiosincrasias de um, ou vários grupos, através da imposição dos valores sócio-históricos e culturais

de um grupo dominante, o que podemos chamar a partir de Bourdieu (2005), de violência simbólica. Ambas foram formas de dominação largamente exercidas na formação das identidades nacionais vinculadas ao surgimento dos Estados-nação, na modernidade. Por isso Ricoeur (2007), designa os “acontecimentos fundadores”, ou seja, aqueles que propõem uma origem para a narrativa da nação, como atos de violência que são institucionalizados pelo Estado.

Portanto, conforme pontua Helenice Rodrigues da Silva, no texto, *A violência na História e a legalidade da desobediência Civil*, “podemos afirmar que a violência na história faz parte da história da humanidade, estando intimamente associada à fundação das identidades de uma nação e as origens de uma comunidade” (2001, p. 59). A violência é o meio pelo qual se legitimam os aspectos homogêneos e hegemônicos das histórias nacionais. A homologia institui-se através do apagamento da diversidade étnica, social e cultural da nação, impondo-a uma representação única e totalizadora, enquanto a hegemonia corresponde à vinculação dessas representações a vontade de poder e de verdade da classe dominante que as legitima. A violência na história está, pois, vinculada e contígua a uma escrita da história como violência.

Essa dupla inscrição da violência na história do Brasil pode ser lida a partir da relação entre poder e saber. Essas relações têm sido evidenciadas pelos inúmeros episódios e perspectivas narrativas que aos poucos as novas propostas historiográficas vinculadas à micro-história italiana, a nova-história francesa, a história oral, vem visibilizando através de suas releituras históricas, a partir das quais podemos compreender a história como um saber produzido como poder.

Gilles Deleuze, em *Foucault* explicita a formação dos saberes através da relação en-

tre o “enunciável” e o “visível”. O primeiro corresponderia não a uma frase, palavra ou proposição, mas existiria na dimensão do discurso, um não-dito sempre já-dito. De maneira análoga, o segundo não se confunde com o visível, “As visibilidades não são formas de objetos” (DELEUZE, 2005, p. 62). Não se trata em ambos de um sentido oculto que se esconde atrás de um evidente, antes o sentido está já em funcionamento, mas não evidente, pois o enunciado deve ser apreendido a partir da relação descontínua e dispersa que mantém com outros enunciados e visibilidades.

Assim, de forma sucinta, poderíamos dizer que a escravidão, no Brasil colônia, corresponderia a uma ‘visibilidade’, enquanto a superioridade da raça ariana, o processo evolutivo retardado do negro africano e do indígena, e a ciência como lugar de verdade, seriam ‘enunciados’. Estes compreendem as formações discursivas, aquele as instituições, ou seja, enunciados não-discursivos. É nessa relação entre o ‘visível’ e ‘enunciável’ que se produz um saber sobre a história do Brasil. Um saber que, é claro, deve sua institucionalização a sua existência como poder.

É nesse sentido que não podemos fazer uma distinção arbitrária entre poder e saber. Por isso, Deleuze fala continuamente numa primazia do ‘enunciável’ sobre o ‘visível’, porque “não há nada antes do saber”, (2005, p. 62). É a partir dessa relação intrínseca entre os lugares de poder as instituições ou, seja, os ‘visíveis’ e o conjunto de enunciados que compõem um saber, ou seja, os ‘enunciáveis’ que podemos compreender a escrita da história como violência sendo contígua e inseparável da violência na história do Brasil. Ambos aspectos, os ‘visíveis’ e os ‘enunciáveis’, compõem um mesmo saber, a história nacional.

Nesse sentido, devemos compreender, por exemplo, como o genocídio indígena no Brasil, vinculado diretamente à expropriação da terra indígena pelo colono, sobretudo, a partir da Carta Régia que autorizou a guerra justa¹ e resultou no extermínio de grande parte da população indígena pela missão bandeirante, é, então, uma ‘visibilidade’, ou seja, lugar e forma de exercício do poder, diretamente vinculado a um saber histórico e literário que institucionalizou a representação do índio através da figura do bom selvagem de Rousseau, ou a partir das descrições demoníacas e inferiorizantes do nativo ameríndio.

Essa mesma conexão entre poder e saber é evidenciada quando relacionamos a violência do trabalho escravo, do castigo, da apropriação do corpo, do abuso sexual, sofridos pelo escravo e negro-brasileiro, com a representação do negro e do mestiço como raças inferiores, como também, da insistente comparação destes com animais.

A violência opera, dessa forma, sua dupla inscrição na história colonial, como exercí-

cio ou poder, e como regulamento, ou saber, ambos enunciados, discursos que constroem o saber histórico sobre o Brasil.

A história oficial continuava essa violência de modo paradoxal, à medida que expunha a violência do processo histórico, mas fazendo-o a partir de postulados de neutralidade e ciência, significando-a como mero relato de um passado estático, que faz os excessos e tensões figurarem algo distante, e quase sempre consequência inevitável do desenvolvimento histórico. Essa postura pode ser notada em diversos estudos efetuados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, logo após sua fundação no século XIX.

Havia, portanto, uma exposição dessa violência para em seguida naturalizá-la isolando-a num tempo longínquo, longe da memória e da prova. É dessa maneira que certa corrente hegeliana propõe “uma leitura da História, fundada na idéia da violência e nas relações de força. Kojève insistia, particularmente, na concepção da História como “lugar da violência”. Mais do que a razão, as lutas sangrentas fazem avançar a História em direção a um desfecho positivo” (SILVA, 2001, p. 47).

A escrita da história como violência não se caracteriza, então, pelo que ela narra e expõe como guerras, combates, heróis, batalhas épicas, conquistas enfim, mas pela perspectiva historiográfica que ela adota para efetuar essas narrativas. A história como campo de batalhas que é torna-se uma escrita de interditos, de mascaramentos e, principalmente, silenciamentos. Por isso, a violência da escrita da história manifesta-se apenas no momento mesmo de sua escritura, no gesto duplo e simultâneo de visibilizar e apagar as memórias da nação, do povo.

Pois, à medida que se escreve a história oficial, esta interdita todas as outras narra-

1 Se até o século XVIII, a transformação dos índios em mão de obra era a principal preocupação dos colonizadores, a partir do século XIX é a ocupação das terras que vai atrair a atenção da metrópole (AMANTINO, 2011), assim, após 1808, descreve a autora um fato que iria impactar a relação da colonização com o indígena, a saber, a “assinatura da Carta Régia autorizando a guerra justa contra os botocudos” (Idem, p. 37). Os Botocudos, assim, como os Aimorés, e outras etnias indígenas que eram hostis a catequização, ou praticavam a antropofagia, em suma, que negavam-se a passividade diante a violência colonial e sobretudo, não aceitaram a expropriação de suas terras de forma passiva. A Carta sendo revogada em 1831, teve validade de 23 anos, assim, como salienta a autora, “como vários índios eram identificados como parte desse grupo, inúmeros foram os casos de extermínio nas capitânicas de Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Goiás e Mato Grosso [...]. Nesses 23 anos, milhares de índios foram mortos ou escravizados em diferentes partes do país (Idem, p. 37).

tivas. Na história, falar é instituir silêncios. E antes da escrita o que há são memórias, dispersões, invenções, batalhas entre narrativas descontínuas e ideologicamente distintas, que se completam e contradizem, variando no espaço e no tempo, porque a memória está sempre em movimento, no seu gesto de significar o passado. Dessa forma, história, grafado no singular, só existe enquanto linguagem, ou melhor, deslocando Derrida, a história é a “violência originária de uma linguagem que é desde sempre uma escritura” (2011, p. 131).

Essa violência simbólica que caracteriza a escrita da história oficial, seus gestos de apagamento e interdição da alteridade, atravessaram na historiografia brasileira todo século XIX chegando ao XX. Se em 1832, Carl Friedrich P. Von Martius defendia, em sua obra *O estado do direito dos autóctones do Brasil*, uma tese que afirmava o caráter ainda infantil e primitivo dos habitantes da terra. Em 1844, o mesmo autor venceria o concurso “Como escrever a história do Brasil” do IHGB, com uma tese que já postulava a miscigenação como mecanismo de branqueamento da sociedade brasileira. Adentrando a segunda década do século XX, como nos relata Schwarcz (1996), a vinculação postulada pelas teorias evolucionistas entre raça, civilização e progresso, ainda povoavam as discussões e a práxis histórica da sociedade brasileira.

Do outro lado, todo o postulado teológico-metafísico da história, filiado à busca da origem no projeto romântico, fazia também seu percurso ao século XX, se “no primeiro quartel do século XVIII, Rocha Pita continuaria explicando teologicamente o descobrimento do Brasil” (SOUZA, 1986, p. 33), na década de 20 do século passado, a corrente do modernismo paulista representada pelo grupo Anta, defendia o caráter místi-

co da nação brasileira, falando inclusive na mestiçagem como processo formador de uma “raça cósmica”.

Portanto, a escrita da histórica como violência colonizadora não foi interrompida com a independência, já que a estrutura colonial se manteve, em parte, conservando as relações de poder do período anterior à república. As representações, românticas e evolucionistas, que estereotipavam a terra e o negro e interditavam a figuração da vida colonial, continuavam circulando no imaginário e nos discursos da nova república.

Poemas da colonização e a memória da violência

“Poemas da colonização” é a segunda seção do livro *Pau-Brasil*, composto de 15 poemas, e traça um painel da sociedade colonial, buscando evidenciar como o regime de exclusões e privilégios dessa sociedade se produz e se conserva através de várias formas de violência cotidiana. Para Vera Lúcia de Oliveira (2001), Oswald privilegia, no seu painel da vida colonial, “momentos que a história oficial deixou de lado”. Mas é importante salientar, como em todo o livro, o poeta não vai buscar descrições de grandes acontecimentos históricos, nem heróis. Se no primeiro conjunto de poemas ele buscou dialogar com a história oficial a partir da textualidade desta, operando uma releitura dos textos quinhentistas e não promovendo uma narrativa de fatos históricos, dessa vez, ele busca situar-se à margem da história oficial, recorrendo justamente ao que essa narrativa exclui. A saber, a voz do povo negro, suas memórias que circulavam através da oralidade na vida diária da colônia.

Esse retrato do Brasil colônia é composto por fragmentos do cotidiano que juntos compõem uma espécie de etnografia da co-

lônia, na qual se descreve “a vida dos escravos, o seu cotidiano, o abuso as mulheres, os sentimentos, o desespero, os terríveis massacres contra os negros que conseguiam fugir das fazendas. São Flashes de vida real, cenas de uma história ainda não escrita, a da trágica epopeia negra” (OLIVEIRA, 2001, p. 133) Mas não só, além dessa existência concreta da vida da colônia, esse conjunto de poema põe em evidência aquilo que Foucault (1999), chamou de uma “reviravolta do saber”, referindo-se a uma crítica efetuada com base em sua localidade, ou seja, é a partir da realidade material da colônia que Oswald de Andrade buscará efetuar uma crítica à racionalidade histórica do ocidente.

Foucault anota que, a partir dessa “reviravolta dos saberes”, viu acontecer a insurreição dos “saberes sujeitados”, que, segundo o autor, tem duas dimensões: com a primeira quer “designar os conteúdos históricos sepultados e mascarados em coerências funcionais, ou em sistematizações formais”; em segundo lugar, por saberes sujeitados, o autor entende “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais” (1999, p. 12). Os primeiros corresponderiam a um conhecimento metódico, erudito e organizado, enquanto outro se referia aos saberes locais, das pessoas sem senso comum, um saber que tinha sido deixado de lado.

Para o francês, foi justo nessa intersecção entre a erudição dos saberes dominantes e dos saberes subalternos que a crítica de metade do século passado em diante construiu sua potência. Para Foucault, a intersecção entre ambos detinham o saber histórico das lutas.

No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida

sob tutela. E assim se delineou o que poderia chamar de genealogia, ou antes assim se delinearão pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas só puderam ser tentadas com uma condição: que fosse vergada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas (1999, p. 13).

Os saberes sujeitados são, portanto, a instauração da descontinuidade no movimento fluido de um conhecimento que se pretende unitário e verdadeiro. Por isso, esse acoplamento dos saberes eruditos e dos saberes locais instaura uma rachadura, põe em movimento em deslize, a unidade e a hierarquia constituída pelo discurso científico. É também esse procedimento que Oswald de Andrade instaura no conjunto de “Poemas da colonização” quando aciona as narrativas orais do povo negro da colônia e põe, através da memória, a história oficial em desordem.

Essa espécie fragmentada de genealogia, construída a partir do repertório da oralidade colonial, permite acessarmos, através da memória exposta em “Poemas da colonização”, a construção de um saber histórico das lutas, no qual a violência colonial aparecerá em suas múltiplas dimensões.

Através da memória, que evidenciará esses saberes desqualificados, a escrita da história oswaldiana irá opor à centralização da história oficial sua cientificidade e sua hierarquização, uma dispersão, e uma descontinuidade característica da oralidade e da memória, instaurando a polissemia no discurso denotativo da história oficial. Assim, por meio dessas narrativas sujeitadas, a história pode ser escrita em toda sua vitalidade sem a simplificação da homogeneização do enredo oficial da nação.

Com esse procedimento de escuta dos saberes sujeitados, a escrita da história oswaldiana não barateia a realidade sócio-histórica do Brasil colônia, construindo um binarismo que reduziria a vida colonial a uma relação de subalternidade entre senhor e escravo, e muito menos mitiga as relações tensas entre um e outro na ideia de um embricamento entre a casa grande e a senzala. Antes, os poemas estão sempre acentuando uma espécie de hostilidade que semantiza a vida colonial, mas que vai além disso, e mostra uma outra compreensão da história e da nação. Uma hostilidade, uma tensão que significa a história ao mesmo tempo em que é significada por ela e que percorre toda a seção de *Poemas da colonização*, como podemos ler no poema “Azorrague” que transcrevemos,

— Chega! Peredoa!
Amarrados na escada
A Chibata prepara os cortes
Para a salmora (ANDRADE, 2011, p. 88).

A visibilização da violência no regime colonial é o ponto no qual o poeta modernista fissa a pretensão de homogeneidade da história oficial, que emerge problematizada como *locus* de conflito e contradição, sem a harmonia e coerência que pretensamente norteiam as narrativas institucionais da nação.

É nesse intuito de fissurar que, a memória, nos *Poemas da Colonização* se instala no jogo de significados e silêncios que a história oficial faz funcionar como violência, através do poder dizer e do poder calar. Por isso, o aspecto fragmentário e fragmentado dos poemas, porque a memória evocada pelo poeta não busca estabelecer com a narrativa da nação uma continuidade, pretende antes funcionar como suplemento que, ao invés de estabelecer com o passado uma relação de contiguidade, quer marcar sua diferença.

A memória diferente da história estabelece com o passado uma relação de dinamismo, de movimento, “Para a memória, a ideia de passado ganha dimensão do presente; no entanto, para a consciência histórica, o passado é passado” (TEDESCO, 2004, p. 58). No segundo capítulo de *Pau-Brasil*, a memória opera seus deslocamentos, colocando-se sempre à margem da história instituída. A periferia da escritura torna-se o lugar de negociação da história e da identidade da nação, como pontua Homi Bhabha: “O ato da rememoração (seu conceito de criação da memória popular) transforma o presente da enunciação narrativa no memorial obsessivo do que foi excluído, amputado, despejado, e que por esta mesma razão se torna um espaço *unheimlich* para a negociação da identidade e da história” (2001, p. 275).

Essa espécie de ‘etnografia poética’, que Oswald empreende em *Poemas da Colonização*, só foi possível pela sua estratégia de recorrer deliberadamente a uma memória não institucionalizada e que só pode ser acessada graças ao repertório oral do povo negro da sociedade colonial brasileira, uma memória que, tecida num esquecimento dissimulado pelo silêncio, pode reinventar cotidianamente sua relação com o passado. A memória e sua potência criativa tiveram, nas sociedades coloniais, o papel fundamental de impedir no colonizado a interiorização de sua não-humanidade, sempre afirmada por uma metafísica, ou uma ciência de matriz etnocêntrica, e reafirmada pelo poder oligárquico, ou monárquico vinculado a metrôpole. A criação e a invenção da memória, enfim, mantinham sempre viva a dignidade do humano.

Escritas da violência

A violência como signo do regime colonial, percorre os *Poemas da Colonização*, veja-

mos seus desdobramentos no primeiro poema da série, “A Transação”:

O fazendeiro criava filhos
Escravos escravas
Nos terreiros de pitangas e jabuticabas
Mas um dia trocou
O ouro da carne preta e musculosa
As gabiobas e os coqueiros
Os monjolos e os bois
Por terras imaginárias
Onde nasceria a lavoura verde do café (ANDRADE, 2000, p. 85).

O poema inicia uma descrição sucinta do ambiente rural do período da colonização, enumera seus elementos e indica a transação sugerida no título, a saber, a chegada do plantio do café, que, como sabemos, remete ao ambiente republicano e às imigrações de europeus que vinham substituir os negros na lavoura cafeeira. O texto se refere, então, a uma época em que ocorre uma mudança do regime político nacional e a mudança do modo de produção com o fim da escravidão. Em suma, a transação ganha no poema uma múltipla dimensão, pois se refere ao próprio momento de transformação que a sociedade brasileira atravessava.

Essa leitura, ainda que pertinente, boia sobre a superfície do discurso, tentaremos avançar e atravessar a opacidade da interpretação dada como evidência. Nosso interesse é buscar nas suas elipses e fragmentos os sentidos em jogo na escrita da história de Oswald de Andrade.

Assim, chamamos atenção para o fato de que os únicos verbos de ação no poema predicam o fazendeiro, os demais elementos enumerados parecem ser um a um inclusos num mesmo campo semântico, objetos igualmente dispostos como adornos da paisagem colonial. Vejam que os “Escravos e escravas” do segundo verso, no quinto, já se misturam à paisagem, “As gabiobas e os

coqueiros”, perdendo o resquício de humanidade que lhe significava no verso anterior, e reduzindo-se a simples “carne preta e musculosa”. Decerto o poema expõe como a personagem do negro colonial foi apagado no relato dos processos de transações que envolveram a passagem da monarquia à república, ou seja, apagado, silenciado e ignorado em meio às transformações políticas da sociedade brasileira.

Ainda no “A Transação”, e creio ser essa a leitura que mais nos interessa, a mutação na figura do escravo, do segundo para o quinto verso, alude ao processo de desumanização operado nas representações do negro presentes na história e na literatura brasileira. Uma “carne preta e musculosa” envolvida no processo de troca da sociedade como os “coqueiros”. Essa desumanização é artifício antigo na dominação colonial brasileira e americana. Desde os primeiros relatos, a negação da humanidade do autóctone autoriza a consciência europeia a pilhar suas terras e explorar sua natureza.

Em Gandavo, no que se refere aos indígenas, lia-se: “mui desonestos e dados a sensualidade”, “como se neles não houvesse razão de humanos”. Essa mesma negação da plena humanidade do outro chegaria a 1888 quando Nina Rodrigues propõe em *As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil* um código jurídico específico para as raças, negra e branca, devido ao acentuado nível de diferença no desenvolvimento de ambas, com vantagens para a raça branca.

Como alertou Sartre no famoso e polêmico prefácio ao livro *Os Condenados da Terra* de Franz Fanon, “A violência Colonial não se atribui apenas o objetivo de controlar esses homens dominados, ela procura desumanizá-los” (SARTRE, 2010, p. 33). É essa crítica à escravidão que atravessa o poema. A máquina colonial, para justificar seu meio

de produção e legitimar a arbitrariedade das suas hierarquias, desautoriza a alteridade como humanidade e significa a diferença como monstruosidade.

O corpo como escrita de resistência

Há dois momentos centrais em *Poemas da Colonização* que evidenciam o corpo afroindígena como *locus* de escrita de uma resistência aos processos de violência física e simbólica a que eram submetidos os nativos americanos. Em relação ao corpo como signo de aquilombamento do negro, tomaremos para leitura o poema “Medo da senhora”, quanto ao corpo indígena e sua produção insubordinada de sentidos dissidentes aos empregados pela representação eurocêntrica, tomaremos o poema, “As meninas da Gare”.

Em “Medo da senhora” a violência colonial aparece dramatizada em sua potência trágica e humana, na qual, quiçá reencena a clássica personagem de Eurípedes (1980), mas como uma Media africana que não comete o infanticídio para atingir apenas o pai, mas o patriarcado, ou seja, ao invés de um homem, um sistema falocentrico inteiro é desafiado pela assunção do corpo e da vida que a negra escrava executa no poema.

A escrava pegou a filhinha nascida
Nas costas
E se atirou no Paraíba
Para que a criança não fosse judiada (ANDRADE, 2000, p. 87).

Acumula-se, num só gesto, um infanticídio e um suicídio. A mãe não queria ver a filha escrava passar pelo mesmo sofrimento que ela passara durante toda vida e resolve pela morte, para as duas, como estratégia, concomitantemente, de fuga e enfrentamento do regime escravo.

Se analisarmos, por exemplo, o gesto desesperado da mãe e sua significação no contexto colonial, veremos que ele se estabelece como contra-discurso em relação à negação de humanidade ao escravo no poema “A Transação”. Antes, é precisamente seu oposto. É a consciência e a sensibilidade do humano que se nega a legar para a filha a herança da escravidão.

A violência do suicídio, encena o empoderamento sobre a própria vida, negação fundamental do regime colonial aos não-europeus. Como propôs Antonio Risério (2007), citando Alípio Goulart, o suicídio pode ser classificado como uma das “pequenas sedições do cotidiano”, nas quais caberiam, ainda, segundo o autor, a fuga, o aborto, a mentira, a sabotagem, entre outros. Sobre a mentira afirma Risério, “O escravo era um especialista em simulações. Por necessidade. Mas também, porque mentir era afirmar uma verdade própria” (2007, p. 327). Essas transgressões, nem sempre pequenas violências cotidianas, indicam que “O homem colonizado se liberta na e pela violência” (FANON, 2010, p. 104), ou melhor, como propôs Risério, após essas infrações “não estava mais ali a mera máquina produtiva, o animal de trabalho, a coisa possuída. Brilhava assim, em cada mínimo momento de transgressão, o diamante da pessoa humana” (2007, p. 329).

Assim, a violência contra si era também uma violência que auto-significava o sujeito da ação enquanto humano, mas que buscava concomitante ao gesto extremo de erradicar a própria vida, sabotar as engrenagens do funcionamento colonial. Era, sobre esse ponto de vista, uma revolução pessoal, a absoluta contrariedade em ser algo que não fosse um homem, livre. Nesse sentido o corpo ganha significados densos, pois é o que constitui parte importante de sua identidade.

de, ao mesmo tempo em que é propriedade do senhor. O suicídio é a negativa em dar o corpo como força de trabalho e significá-lo apenas como máquina produtiva, como afirma Risério (2007, p. 328),

O suicídio escravo foi, antes de mais nada, expressão de um mal estar essencial. De um desajuste de base — o do ser humano submetido ao sistema social reificador por excelência. Fruto da depressão, do medo ou do ódio, sim. Mas fruto sobretudo, de uma violência sistêmica. Durkheim fala, a propósito, de suicídio “fatalístico”. E é também nessa direção que Ortiz pode definir o suicídio escravo como um *último medio de emanciparse*. De uma parte, este suicídio era recusa. De outra, como aborto voluntário, representava prejuízo para as finanças e a produção do sistema senhorial.

Como citamos, são muitas as sedições do cotidiano pelas quais o negro escravo buscava sabotar a vida e o funcionamento da fazenda, mas como mostra “Medo da Senhora”, algumas transgressões (como engravidar do Senhor de engenho e ficar a mercê da vingança da sinhá) não comportam mais válvula de escape, não podem ser resolvidas por uma fuga, ou uma mentira. Nesse momento o escravo tem que decidir, entre continuar resistindo ou entregar-se ao castigo. Os escravos e escravas dos *Poemas da Colonização*, negando a subordinação, fazem do próprio corpo seu último locus de resistência, e transmutam-se em corpo-quilombo, rasurando as representações passivas e subalternas que compõem a figura do negro na história oficial.

Esses corpos-quilombos, em *Poemas da Colonização* devem ser compreendidos a partir da proposta de Henrique Freitas em seu texto, *Quilombos Pós-Modernos*, pois semiotiza o corpo como discurso de resistência. Assim, “os quilombos pensados metaforicamente como essa força de resistência ne-

gra aos processos de subalternização, devem operar a partir de um logos que favoreça a escrita ininterrupta de uma outra História a partir do presente” (FREITAS, 2009, p. 95).

O outro momento decisivo em que o corpo aparece como contra-discurso em relação a dominação sócio-cultural do europeu, agora, relacionado ao corpo indígena, é no citado poema, “A meninas da Gare”. Poema dos mais conhecidos de Oswald de Andrade, mas que devido a uma série de interpretações apressadas deixou-se muitas vezes escapar a dimensão do ‘corpo-quilombo’, também relacionado ao corpo indígena.

Em três ou quatro moças bem moças e bem gentis

Com cabelos e suas vergonhas tão altas e tão saradinhas

Que de nós as muito bem olharmos

Não tínhamos nenhuma vergonha (ANDRADE, 2000, p. 71).

Oswald de Andrade recorre a Paul Cézanne, e retira de uma de suas obras o título com o qual vai rasurar a textualidade da Carta de Caminha. A Gare é uma estação de trem na França daquela época onde ocorria a prática da prostituição pelas mulheres. A partir dessa relação Sant’anna (1985), destaca que “as índias do texto original se misturam as meninas expostas na gare de uma sociedade moderna e industrial”, o autor sugere uma continuidade entre a situação das índias e das meninas da Gare, mesmo quase 500 anos depois. Por fim, diz; “As moças da gare, em seu primitivismo, lembram ao poeta aquelas índias” (1985, p. 82).

Oliveira (2002), dialogando com a leitura de Sant’anna, coaduna com a ideia de uma continuidade entre o texto original e o texto rasurado, ou seja, entre a carta de caminha e o poema de Oswald haveria um diálogo que se resumiria em superpor um título moder-

no a um texto antigo e assim, através do primeiro texto, remeter “ao contexto atual, ou seja, ao processo de exploração da mulher, praticamente iniciado com a colonização e nunca mais interrompido no país”, conclui Oliveira, a realidade que Sant’anna pretende explicitar permaneceu substancialmente a mesma, apesar dos quinhentos anos.

Essa é a leitura normalmente veiculada sobre o poema, mas creio que ela mitiga a potencia da paródia inscrita na duplicação do texto de Caminha, além de marginalizar um aspecto central do poema, que foi questão tabu no contato do europeu com o ameríndio: a nudez do indígena. Márcia Amantino, em *História do Corpo no Brasil*, diz que grande parte dos problemas que perturbavam a relação do indígena com os padres jesuítas “eram decorrentes, direta ou indiretamente, dos usos que os indígenas faziam de seus corpos e dos alheios. O corpo indígena nu, e praticante de atos considerados pelos religiosos como ofensivos a Deus, precisava ser domado” (2011, p. 18).

Se a poligamia, o canibalismo e a nudez foram os atributos pelos quais a alteridade indígena foi sempre animalizada e demonizada é preciso compreender aí o papel decisivo que o uso do corpo ganha na significação da especificidade indígena. É muito ilustrativo a esse respeito que o padre Manoel da Nóbrega tenha identificado que a nudez indígena deveria ser combatida urgentemente, e mais ainda, conta-nos Armantino que os índios aceitavam as roupas dadas como presentes, mas a usavam como queriam, “Para desespero do Padre Anchieta, em um dia saíam com alguma peça na cabeça e mais nada; em outro, apenas sapatos” (2011, p. 18).

Decisivo a esse respeito é a discussão empreendida por Schwarcz, quando descrevendo o famoso elogio feito por Montaigne, em os “Canibais”, à guerra na sociedade Tu-

pinambá. A autora mostra como a visão do francês era em vários aspectos positiva considerando, inclusive, certa relativização do canibalismo. Mas a frase final do ensaio é lapidar, transcrevemos: “Tudo isso é verdade interessante, mas, que diabo essa gente não usa calças” (MONTAIGNE, 1971 apud SCHWARCZ, 1996, p. 80).

Essa nudez, portanto, era sempre relacionada a não consciência moral, a não cristandade. Marca suprema da diferença, a nudez denuncia uma alteridade quiçá, irrevogável. Graças ao que Viveiros de Castro chamou de a inconstância da alma selvagem, em livro homônimo, a catequese não conseguiu aplacar a nudez do índio.

Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem (CASTRO, 2011, p. 186).

Assim, a nudez não era a patologia de uma animalidade, ou efeito colateral de uma inferioridade, era um traço constituinte da cultura ameríndia. Porém, era justamente o contrário que sugeria a representação do indígena na história e na literatura brasileira. A nudez surgia como traço de irracionalidade e animalidade, à medida que depunha contra todo o senso de civilização. A nudez pertencendo só ao reino animal, desumanizava e, de certa forma, infantilizava o indígena, dando um caráter de inocência ao uso do seu corpo.

É justamente essa aleatoriedade no significado do corpo nu, essa inocência e essa gratuidade por parte do indígena, que Oswald ressemantiza, no “As meninas da

Gare”. O corpo indígena no poema, não é o corpo da inocência, da infantilidade, como querem muitos relatos dos cronistas, sobretudo, a própria carta de Caminha, mas não é também, marca de animalidade e selvageria. É um uso racional do corpo, claro, de outra razão que não a europeia, mas há uma lógica particular e consciente do uso do corpo indígena, e ela aparece no poema através da rasura do título.

As meninas da Gare na estação francesa, ainda que por necessidade socioeconômica, ou quaisquer outros motivos, tinham a propriedade e a consciência no uso do seu corpo. E por isso usavam o corpo para significar certa liberdade, ou melhor, utilizavam o corpo como mercadoria e moeda de troca. Ora, não foi outra coisa que sugeriu Oswald. As índias não estavam como quis fazer parecer Caminha, inocentes em relação ao próprio corpo, elas estavam, quiçá, e porque não, negociando.

Dessa maneira existe de fato uma continuidade entre as representações das garotas da estação francesa e as ameríndias, mas ela é inversa à que propuseram Sant’anna e Oliveira, não correspondem a uma vitimização das mulheres, mas ao contrário, a uma afirmação de sua força e consciência no uso do corpo como signo na comunicação com a alteridade. Não havia, pois, inocência.

Como propôs em outro poema Oswald, “quando o português chegou /debaixo de uma bruta chuva / vestiu o índio / Que pena /Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / o português”. Onde a história quis ver inocência e subserviência no primeiro contato, o poeta viu o acaso. E em relação às meninas da Gare dos trópicos, onde a literatura e a história quis enxergar inocência Oswald de Andrade viu, como veria Claude Levy Strauss², negociação e troca de senti-

dos, na ausência da língua, a linguagem do corpo fez funcionar os sentidos. O que Oswald recusa é a superioridade da racionalidade europeia, nada além do acaso norteou o primeiro contato, o que houve foi negociação e não inocência e dominação. Assim, também a nudez não era sintoma de uma falta, de uma ausência, de um vazio, era antes o próprio significado, ou seja, a nudez indígena não estava no plano da natureza, e sim, no da cultura.

Outro aspecto se faz necessário ressaltar, como vimos, ao longo desse texto, Oswald de Andrade busca as representações materialistas da história em detrimento do mítico. Por isso o índio que interessa ao poeta, não é o do romantismo nem o dos cronistas, é antes, o índio nas suas formas concretas de existência, o canibalismo, a poligamia, a nudez. É isso que ele nos diz no manifesto antropófago, “Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz”. E quando Oswald, rasura o texto de Caminha e põe na cessão “História do Brasil” o índio nu, é de novo, a afirmação do indígena desmitificado, sem os estereótipos e interdições da catequese, que ele quer escrever na sua história do período colonial.

O que os corpos afroindígenas operam nos “Poemas da colonização” é portanto, o funcionamento de narrativas contra-hegemônicas que desconstroem a violência da representação do outro, efetuada pela escrita da história pelo colonizador. O corpo afroindígena, semiotiza a diferença e escreve no corpo de discursos da história nacional a violência de sua exclusão, de sua estereotipação, de seu silenciamento, propondo uma nova leitura da história brasileira, que

Tristes trópicos que “o encontro de dois grupos, quando pode desenvolver-se de forma pacífica, tem por consequência uma série de presentes recíprocos; o conflito cede lugar a negociação.

2 Claude Levy Strauss (2000, p. 322) afirma em

não apague o período colonial nem mitigue a violência de seu pretense “processo civilizatório”.

Considerações nada finais

Portanto, em *Poemas da Colonização* Oswald de Andrade vai expor a violência na história nacional, visibilizando as tensões e hostilidades que caracterizaram a sociedade colonial. A violência contra a escrava, a apropriação e coisificação do corpo, o apagamento das memórias, a desumanização do negro, as resistências, os suicídios, compuseram a paisagem hostil do período colonial. Apresentada por Oswald por meio de uma estética do fragmento, a dispersão e descontinuidade deste conjunto denuncia, em sua técnica dadaísta, uma forma de falar da violência, através da própria violência da forma³.

A violência em “Poemas da Colonização” é signo de uma escrita que luta contra a história oficial, à medida que traz a alteridade para o centro da narrativa reconfigurando desenhos instituídos, fazendo com que os corpos afroindígenas outrora dóceis, porque apagados, em grande parte da narrativa nacional, figurem como *lócus* de deslocamento do poder, quando seus corpos aparecem significados por uma semiótica da resistência.

Se a história evolutiva e linear buscou descrever sempre a continuidade do mesmo, enquanto a história mítica ou metafísica buscava na origem sua unidade e verdade, Oswald de Andrade, de novo, escreve a diferença na história, evidenciando o recalque do enredo da nação em relação a violência colonial, e o apagamento dos corpos afroindígenas da história nacional.

3 Deslocamos aqui uma citação de Lucia Helena, em *Uma Literatura Antropofágica: o dadaísmo enquanto negação da arte é “uma forma onde se fala da morte, através da morte da forma”*.

Portanto, contrapondo, as representações da história oficial às figurações dos personagens negro e índio na escrita oswaldiana, buscamos expor como violência a representação instituída a estes personagens por meio dos estereótipos na história oficial, que por sua vez reproduzia a violência do processo de colonização. Percebemos que, essas figurações do afroindígena, quando subvertidas pela escrita oswaldiana propõem outra leitura da história, dos corpos e das personagens do período colonial no Brasil, mostrando as relações de poder e a violência da representação do outro, que nortearam a escrita oficial da história nacional.

Referências

- ANDRADE, Oswald. *Pau-Brasil*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: Id. *Obras Escolhidas*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: Id. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: Id. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DERRIDA, Jaques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: Id. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- EURÍPEDES. *Medeia*. São Paulo: Abril, 1980.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UEJE, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Aulas de 7 de janeiro de 1976. In: Id. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREITAS, José Henrique. Quilombos pós-mo-

dernos: saberes anticoloniais e representações étnicas contradiscursivas na cultura de Massa. In: GRAMACHO, Derval Cardoso. (Org.). *Comunicação e cultura*. Salvador: Scortecci, 2009.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

HOBBSAWN, Eric. *Nações e nacionalismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

OLIVEIRA, Vera Lucia de. Oswald de Andrade: história e anti-história, uma releitura crítica do passado. In: Id. *Poesia, mito e história no modernismo brasileiro*. São Paulo: Ed. UNESP: Blumenau: FURB, 2002.

PAIVA, Eduardo França. Corpos pretos e mestiços no mundo moderno: deslocamento de gente, transito de imagens. In. DEL PRIORE, Mary;

AMANTINO, Marcia. *História do corpo no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2011.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RISÉRIO, Antonio. Movimentos negros ontem. In: Id. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

SILVA, Helenice Rodrigues da. A violência na história e a legitimidade da desobediência civil. *História: Questões e Debates*, n. 35. Curitiba: Ed. UFPR, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo da miscigenação. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, 1994.

Recebido em: 30/01/2015
Aprovado em: 18/03/2015