

Subalternidades no(s) Atlântico(s) Sul

ROBERTO VECCHI

O(s) Atlântico(s)¹ Sul não são apenas uma localização geograficamente múltipla e historicamente determinada, são, antes de tudo, do meu ponto de vista, um espaço conceptual significativo que induz a repensar, porventura de modo radical, muitas das cartografias teóricas e culturais da experiência colonial e imperial portuguesa. Na figura do(s) Atlântico(s) Sul projectam-se, de facto, traços profundos do que foi o ultramar do ponto de vista da subjectividade portuguesa na época moderna. Espaço complexo e difícil de circunscrever, desde logo pela sua composição terrestre e marítima, o Império, por inúmeras circunstâncias que não cabe aqui examinar em pormenor, foi sempre marcado por assimetrias, contradições, distorções – contingentes e tácticas – que minaram na raiz a co-extensividade entre espaço e poder. Esta circunstância serviu de fundamento à construção imaginária, simbólica, idealizada de um império de dimensões universais a que correspondia uma soberania territorial bem mais exígua. O(s) Atlântico(s) Sul confirmam, assim, a modernidade do processo eminentemente simbólico de construção de um edifício imperial, que podemos sintetizar como uma não coincidência entre corpo político e corpo biológico, entre povo e população do sistema metrópole-colónia (Vecchi, 2006: 181), e que muito deve ao movimento complexo bifronte de desterritorialização e reterritorialização simbólicas combinadas. Neste sentido, é compreensível que o(s)

¹ Uso o termo simultaneamente no singular e no plural não só para evidenciar a sua complexidade incontornável através de uma forma linguisticamente congruente. Numa primeira versão do texto, tinha usado o termo em registo conceptual no singular, mas a redução à unidade da constelação de multiplicidades envolvidas era uma operação que sacrificava quase por inteiro a genealogia dispersa do(s) Atlântico(s) Sul. Julgo que a coexistência de singularidade e pluralidade que a forma escolhida proporciona consegue dar conta, mesmo que de maneira icónica e numa fase ainda incipiente de aglutinação do conceito, da aporia implícita na opção histórico-conceptual do(s) Atlântico(s) meridionais.

Atlântico(s) Sul sejam, não um espaço de separação de mundos – o Velho e o Novo –, mas, como já foi observado, um espaço dinâmico que proporciona novos olhares (Naro *et al.*, 2007: 4-5). O(s) Atlântico(s) Sul são um sistema de periferias sem centro, ou com um centro deslocado (uma imagem forte e sugestiva que, aos brasileiros, lembra uma imagem fundadora de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*), um sistema onde as periferias se hierarquizam e se articulam na dimensão do periférico. O(s) Atlântico(s) Sul comunicam, pelas margens ainda por definir criticamente da diáspora negra (sendo o Brasil o país das Américas que recebeu mais escravos africanos), com o espaço a que Paul Gilroy, no seu ensaio seminal, chama «Black Atlantic», isto é, «um sistema de interacção e comunicação histórica, cultural, política e linguística que foi originado pela própria escravatura» (Gilroy, 2003: 18).

Transnacional, hipernacional e ultranacional em simultâneo, sempre do ponto de vista metropolitano, o(s) Atlântico(s) Sul impuseram outras narrativas da nação imperial. Espaço também de forte figuralidade em que se inscrevem precocemente os *topoi* de reconfiguração da subjectividade – a fronteira, o barroco e o Sul – teorizados por Boaventura de Sousa Santos no âmbito da transição paradigmática (Santos, 2000: 319-352), o(s) Atlântico(s) Sul demarcam-se pela multiplicidade de temporalidades que contêm, a disseminação de história que, de acordo com o ponto de observação, pode ser resgatada e, portanto, re-narrada por uma estratégia crítica assente na atenção aos vestígios. É esse traço de heterogeneidade que vale a pena frisar e que aproxima, numa constelação criticamente fértil, o(s) Atlântico(s) Sul do Sul da Itália, o *Mezzogiorno* da «*questione meridionale*» de Antonio Gramsci. De facto, num texto fragmentário de 1930, provavelmente já em fase de elaboração em 1926, «*Alcuni temi della questione meridionale*», Gramsci oferece uma conhecida definição do *Mezzogiorno*, observando que «o *Mezzogiorno* pode ser definido como uma grande desagregação social» (Gramsci, 1971: 15), a qual pode ser assumida, em sede crítica, como um atributo de uma condição múltipla marcada por um défice de organização política (Baratta, 2007: 92). É justamente pelo elo trópico de desagregação – se bem que muitos outros elementos, objectivos e simbólicos, sejam aqui também relevantes – que o espaço do(s) Atlântico(s) Sul pode conectar-se com a questão da subalternidade. De facto, no número 25 de 1934 dos *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, intitulado *Ai margini della storia – Storia dei gruppi subalterni*, a história das classes subalternas é definida como «desagregada e episódica» (Gramsci, 1975: 2283). O que aqui busco é, assim, a sugestão de uma leitura «gramsciana» da subalternidade do(s) Atlântico(s) Sul, um espaço desagregado para uma história contingentemente desagregada, por analogia com o *Meridione*

italiano. É certo que a subalternidade, a partir da definição fundadora de Gramsci como categoria dialéctica que se opõe a «dominante» ou «hegemónico» e que, nas primeiras notas, é conjugada com classe – uma categoria dialéctica, assim como dialéctico é o termo *subalternus* («em baixo do outro») –, perde, nos *Cadernos especiais*, a conotação dialéctica, tornando-se «*gruppi sociali subalterni*» (Baratta, 2007: 86). Considero, assim, o(s) Atlântico(s) Sul como um agregado de poder, dentro da soberania «imperial» produzida pela condição ultramarina de Portugal. Em *Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, Luiz Felipe de Alencastro define de modo muito claro o emaranhado de forças, em parte distintas inclusive da hegemonia metropolitana, que caracterizam esse espaço:

A complementaridade sul-atlântica baseava-se na articulação de modos de exploração distintos que engendravam relações de subordinação e de troca desigual entre as duas colónias: a única utilidade de Angola consistia em fornecer escravaria para assegurar a prosperidade do Brasil. Dessa assimetria nascem os condicionantes da presença portuguesa na África central e as singularidades da colónia americana e da futura nação brasileira. (Alencastro, 2000: 330)

O que dá espessura crítica ao dispositivo engenhoso que se reproduz no(s) Atlântico(s) Sul é, portanto, matriz de uma subalternidade, dentro do espaço geográfico atlântico meridional, entre Angola e Brasil, por sua vez em relação (subalterna) com Portugal. É este o espaço que se concentra na produção de uma tipologia própria de subalternidade: o escravo deportado de África pelo canal atlântico cuja contribuição vai desempenhar um papel básico para a formação económica, cultural, social do Brasil. Mas como é que o escravo, enquanto subalterno nesse contexto particular, vai construir a sua representação dentro do novo mundo em que é colocado? De que modo é que a cultura brasileira o incorpora como portador de uma memória recalcada que apaga qualquer origem dispersa de um espaço inenarrável e de que nenhuma revisão da história «nacional» poderá resgatar os rastros para sempre perdidos? Nisto surge o traço peculiar de um subalterno do(s) Atlântico(s) Sul, cuja perda de voz marca fortemente os silêncios da história do Brasil.

Talvez só hoje seja possível perspectivar pela primeira vez o tema da escravatura, sobretudo porque está a emergir nos nossos dias a consciência da presença de uma África no Brasil, resultante dos efeitos históricos do(s) Atlântico(s) Sul, de uma história que exige ser recordada e respeitada. Mas por que razão é tão difícil a afirmação do óbvio? E que resta do(s) Atlântico(s) Sul? Restam o escravo e a sua

representação interdita, resta um silêncio oficial que abafa vozes, línguas, barulhos, desprovidos de registo histórico.

A escravatura não é apenas a forma histórica fundamental para compreender a formação do Brasil. É igualmente uma *figura* conceptual decisiva para interpretar a contemporaneidade brasileira. Não só porque a abolição mais tardia de todas da ordem escravocrata do Ocidente, em 1888, ocorre na proximidade do século XX, projectando neste as suas consequências muito para além da história imediata, mas também, e sobretudo, de modo menos visível, porque a formação da cultura nacional, do século XIX em diante, numa realidade mantida pelo trabalho escravo, provoca uma cisão originária entre realidade e representação, cisão talvez ainda não colmatada e ainda hoje activa no imaginário e nas práticas sociais do Brasil.

Tal característica também pode ser relacionada com a centralidade que a categoria da formação ocupa – até aos dias de hoje – nas ciências humanas e sociais brasileiras. Aliás, tal traço fundamental – o fantasma ainda vivo da escravatura – era já bem visível numa reflexão da metade da década de 30 de Sérgio Buarque de Holanda. Nas *Raízes do Brasil*, não só a abolição, em 1888, era indicada como linha de divisão, como única verdadeira «revolução» a abalar o país – ainda que se trate de uma revolução oximoricamente estática, «horizontal», como a define o autor (Holanda, 1986: 134) –, mas também era evidenciado como, justamente, a experiência histórica do sistema escravo funda a modernidade e se confunde com esta, uma visão recolhida por Buarque de Holanda em torno da imagem potente da persistência do personalismo na sociabilidade moderna, enquanto «moral da senzala que invade a cidade» (*ibid.*: 55-56).

Tal como os Estudos Subalternos ambientados no Brasil puseram em evidência na última década, os grandes processos culturais de reflexão sobre a identidade foram sempre promovidos e produzidos pelas elites dominantes. Esta circunstância faz que o negro seja parte constitutiva fundadora e fundamental da *formação* nacional multirracial – do mesmo modo que o branco e o índio –, mas sempre como componente móvel de um dispositivo idealizado e não historicizado – sobretudo do ponto de vista da subalternidade produzida por domínios e hegemonias em última análise brancos – no qual os traumas históricos, em primeiro lugar do escravo e, num segundo momento, do subalterno, não são de modo nenhum elaborados.

Desta forma, emerge um elemento interessante a ser evidenciado e que permite esboçar uma genealogia resumida mais complexa, indispensável para a compreensão dos fenómenos de racismo disseminados pelo Brasil e que desmentem o velho mito inicialmente alimentado pelos famosos estudos dos anos 50 encomendados

pela UNESCO (Corrosacz, 2005: 66-73). Devem assinalar-se, ainda que esquematicamente, dois factores neste âmbito. O primeiro é que a abolição formal da escravatura no Brasil é a mais tardia do Ocidente (1888). Ou seja, o sistema escravocrata chega praticamente ao fim do século XIX, condicionando inevitavelmente a modernidade política, social e cultural do País. O segundo elemento a ser acentuado, também ele parte daquela longa, lúcida e complexa auto-análise sobre a formação nacional que se desencadeia com a maturação da consciência modernista a partir dos anos 30 do século XX (Gilberto Freyre, mas também Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, para citar apenas os fundadores), é que a absolutização impossível de um divisor biológico entre colonizador e colonizado, na época da colónia, ou seja, desde o início da colonização quinhentista portuguesa até à Independência de 1822, é ligada justamente ao facto de que os colonos portugueses não podiam alegar um primado de pureza racial.

Por um lado, tal particularidade é depois mitologizada (nomeadamente por Freyre) através da idealização do luso-tropicalismo como excepção, de um Atlântico «pardo» não específico, mas especial (Almeida, 2002: 31-32), ou seja, de um «modo português» de colonização «confraternizadora» em relação aos dominados – na verdade um dos principais apoios ideológicos do Salazarismo português, ou seja, do regime que se obstinará em manter viva a ideia obsoleta de um Império europeu em África, ao longo da maior parte do século XX. Por outro lado, contudo, ela motiva um aspecto muito mais interessante a ser acentuado: como é impraticável uma disjunção racial no contexto da colonização portuguesa, a hierarquização da raça ocorre através da sua sociologização, colocando em primeiro plano o nexu estruturador de raça e classe. Sérgio Buarque de Holanda, no clássico *Raízes do Brasil* de 1936, observa esse aspecto com extrema lucidez:

[O] exclusivismo «racista», como se diria hoje, nunca chegou a ser, aparentemente, o factor determinante das medidas que visavam reservar a brancos puros o exercício de determinados empregos. Muito mais decisivo do que semelhante exclusivismo teria sido o labéu tradicionalmente associado aos trabalhos vis a que obriga a escravidão e que não infamava apenas quem os praticava, mas igualmente seus descendentes. A esta, mais do que a outras razões, cabe atribuir até certo ponto a singular importância que sempre assumiram, entre portugueses, as habilitações *de genere*. (Holanda, 1986: 25)

Torna-se visível, nesta perspectiva, a forma como o limite do divisor biológico, próprio da particularidade colonial portuguesa, se reforça através da função social

e, sobretudo, a sua distância do universo do «trabalho», manual e material. Num certo sentido, a invisibilidade máxima do universo do trabalho é a contrapartida da visibilidade máxima dada à condição de pobreza e de exclusão.

Tal genealogia tornou possível a substancial sinonímia entre raça e classe com base na qual negro e pobre são, na realidade, condições coincidentes e a massa de excluídos é constituída por negros, mulatos ou também por brancos a quem a condição social escurece a pele, assimilando-os no preconceito de raça que é, como facilmente se deduz, sobretudo um preconceito de classe. É difícil fazer um esquema sumário, também porque as causas e as suas origens dispersas são múltiplas e combinadas com numerosos factores históricos que remetem uma vez mais para os problemas da *formação* do Brasil, em particular para a passagem incompleta – ainda hoje – de colónia a nação, que não foi capaz de dar cidadania plena à totalidade dos mais de 180 milhões de brasileiros.

Na raiz do *apartheid* social que absorve também as problemáticas questões dos divisores biológicos dentro de uma cultura colonial misturada, ainda que problemáticamente, existem, seja como for, factores históricos fundamentais que constituíram verdadeiramente causas eficientes de tal processo. Esses factores poderiam circunscrever-se através de algumas figuras conceptuais como, por exemplo, «modernidade excludente», «modernidade arcaica», «modernização autoritária», disseminadas nos estudos interpretativos sobre a história social da nação. Mas a verdade é que nenhuma dessas figuras é efectivamente capaz, por si só, de explicar por completo o funcionamento de um dispositivo de biopoder que se reconverte constantemente dentro de diversas circunstâncias históricas, no momento em que não opera exclusivamente com cesuras de ordem biológica, tal como nos *apartheid* consagrados, mas com um refinado sistema jurídico normativo: o *apartheid* social torna-se, assim, um *nomos* específico, construído sobre um retículo de variáveis e constantes da história brasileira.

Na múltiplice cadeia de eventos, articulados entre si, através dos quais se constitui o dispositivo de produção do subalterno conotado ao mesmo tempo nos planos racial e social, pode escolher-se um evento exemplar deste ponto de vista, confinado numa história só aparentemente remota em relação a hoje. Trata-se de uma concomitância altamente significativa: no momento em que foi aprovada, em 1850, a Lei Eusébio de Queirós, que, inspirada no *Aberdeen Act* de 1845, decreta o fim oficial do tráfico de escravos² como tinha sido imposto pelos Ingleses, é

² Mas não da escravatura: na prática, abole o tráfico, mas, deste modo, intensifica o mercado interno da mão de obra escrava.

promulgada também a lei das terras, ou seja, o acto que tornava acessível a propriedade de terras públicas unicamente através de um registo escrito de aquisição. Esta lei, aparentemente virada para a modernização do sistema fundiário, funcionava, na realidade, como um instrumento perverso de concentração das terras, ou seja, do principal factor de produção do país, nas mãos dos latifundiários, destruindo, portanto, as perspectivas distributivas das pequenas propriedades, para além de promover as bases para um domínio monopolista sobre as terras brasileiras. A combinação das duas normas, aliás na perspectiva de substituição do escravo pelo imigrado europeu, reconfigurava o *apartheid* social, no sentido em que concentrava a terra em poucas mãos e libertava na lógica abolicionista consideráveis massas de trabalhadores sem terra, ex-escravos desprovidos de meios, criando um excedente fundamental para o crescimento concentrado de riqueza. Destruía-se um sistema, criava-se um outro, mas sem nenhuma troca de actores ou alguma, ainda que mínima, reforma social.

Este não é, porém, senão um dos inúmeros exemplos possíveis. Na verdade, encontraremos uma combinação semelhante, sofisticada e bem engendrada, em múltiplas outras conjunturas históricas de modernização social, sobretudo nas suas articulações urbanas ao longo do século XIX, em que as periferias, os guetos, das metrópoles brasileiras se tornarão as bolsas demográficas excedentes – portanto, administráveis, imunizáveis ou, se for o caso, também amputáveis – do corpo biológico, ou seja, do corpo político – também democrático – da nação exclusiva e excludente.

A escravatura, assim, longe de ser apenas o resíduo sobrevivente de uma estrutura arcaica, é, pelo contrário, uma das múltiplas origens vivas e activas da modernidade brasileira, com efeitos de modo nenhum extintos ou remotos, mas ainda disseminados – de forma aliás visível – no nosso presente. O(s) Atlântico(s) Sul, portanto, estão ainda vivos no Brasil contemporâneo.

Outro elemento a ser evidenciado *in limine* é o «vazio de representação», que poderia combinar-se com o elemento, inteiramente foucaultiano, de «ausência de obra» (Foucault, 1992: 479). A pergunta que deve formular-se, em vista da importância histórica fundadora da escravatura no Brasil, é por que razão ela só problemáticamente encontra representação – e refiro-me aqui a representações de ordem cultural, não apenas literária.

Aqui entra em jogo o conceito de subalterno, que gostaria de utilizar a propósito do escravo e do vazio de representação que o circunda. O âmbito crítico a que me refiro é o dos *Subaltern Studies*, mais em particular, e de modo explícito, da

versão de 1988 do famoso e polémico ensaio de Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?».

Para o grupo dos *Subaltern Studies*, o tema do subalterno inspira-se na reflexão dos *Quaderni del carcere* de Gramsci sobre as classes subalternas, mas o aparato conceptual da leitura é depois reelaborado por grelhas próprias pelo grupo de estudos constituído em Deli em torno de Ranajit Guha, a partir de uma crítica aos modelos historiográficos tanto de matriz colonialista como de matriz nacionalista que tinham excluído, por razões diversas, as tentativas de insurreição das massas rurais (Di Maio, 2004: 489). Edward Said observa, ao prefaciar a primeira antologia de escritos subalternos, que a lição principal derivada da leitura gramsciana é que onde existe história, existe classe, e que o subalterno nasce não como um absoluto, mas de uma articulação histórica – ou seja, de uma relação de dominação, coerciva ou ideológica – em relação à classe dominante ou hegemónica (Said, 2002: 20).

Além dos problemas filológicos que foram assinalados na assunção e no uso do conceito gramsciano de subalterno (Buttigieg, 1999: 30-31), esta abordagem inaugura, de todo o modo, uma perspectiva «trágica» sobre a história, ou seja, a necessidade de proceder ao resgate – talvez impossível – de narrativas não-hegemónicas que não deixaram rasto nos registos historiográficos e, simultaneamente, não possuem também pontos de apoio documentais ou testemunhais sobre os quais possam construir-se como contranarrativas. Deste ponto de vista, é nítida nos estudos subalternos a preocupação meta-histórica com a qual redefinir, através de um forte índice de contaminação interdisciplinar, um paradigma indiciário capaz de dar conta, de modo desconstrutivo, das histórias submersas não narradas e muito difíceis de narrar. Em suma, tal como observado por Said, trata-se de um conhecimento integrativo que preenche os vazios, as omissões e a ignorância de toda a experiência da resistência dos indianos ao colonialismo (Said, 2002: 24), preenchendo, portanto, parte dos silêncios e das lacunas das narrativas coloniais ou nacionais.

Deste ponto de vista, a contribuição de Gayatri Spivak, que pode resumir-se na pergunta provocatória e trágica do título, «pode o subalterno falar?», na sua mais radical versão originária define um conceito operativo extremamente interessante que diz respeito ao subalterno a partir do silêncio que o institui como «ausente da história». De facto, para Spivak, a categoria do subalterno, de qualquer modo heterogénea e diferencial, não pode falar, é como que silenciada em todos os discursos, no quadro dominante da violência epistémica (Spivak, 1988: 280-281).

Neste registo, é interessante notar como o subalterno se define ontologicamente por um vazio de representação, pelo seu silêncio entre as vozes da história. Aliás, poderia até observar-se que, se o subalterno falasse, de algum modo cessaria a sua condição, saindo do estado de objecto de uma representação vicária construída pelos aparelhos de dominação. Aqui, são as mesmas categorias de representação a serem discutidas e postas novamente em jogo, num exercício próximo da crítica trágica da testemunha post-*Shoah*, que radicaliza a reflexão sobre a mesma possibilidade de representação da experiência historicamente destrutiva do trauma extremo.

A migração, ocorrida nos anos 90, dos *Subaltern Studies* para a América Latina, e em particular para o Brasil, com contribuições locais relevantes, fez distinguir imediatamente os traços do subalterno no afro-brasileiro, como exemplo macrocópico do vazio de representação, da irrepresentabilidade, ainda que com uma deslocação significativa do eixo do silenciamento para o da escuta, ou seja, da resistência da cultura fundada no mitologema da nação a escutar os excluídos, os que não podem ser submetidos ao filtro da idealização em sentido nacionalista (Peres, 1994: 114-115).

O vazio de representação, do escravo em primeiro lugar ou do negro alforriado depois, é cheio de sombras, no sentido de que as suas representações atravessam toda a história cultural, mas numa posição encoberta (sobretudo se se considera apenas uma parte de um todo muito mais vasto e complexo: a literatura, cuja visão «institucionalizada» no entanto desempenha uma função de certo modo «sacralizadora» que justifica os apagamentos).

Tal como diz Antonio Candido, a «língua do pê» tem origens antigas, mergulha na plena época colonial, quando um cronista não desinteressado como o jesuíta italiano Giovanni Antonio Andreoni (André João Antonil), em *Cultura e opulência do Brasil* (1711) observa, parafraseando um passo do *Eclesiastes* referido aos animais de carga, «no Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, Pau, Pão e Pano». Esta frase vulgariza-se no Rio de Janeiro do final de Oitocentos, em registo proverbial e lusofóbico, na forma «Para português, negro e burro, três pê: pão para comer, pano para vestir, pau para trabalhar», evidenciando, sempre de acordo com Candido, não só a degradação antropológica, mas também o desprezo pelo universo do mundo de trabalho e as relações por este implicadas (Candido, 1993a: 128-129).

Na literatura do século XIX que constrói as fábulas da identidade nacional podemos apreciar pelo menos três tendências que, de modo esquemático e no plano

da representação, emudecem o escravo ou, depois de 13 de Maio de 1888, ou seja, após a abolição, também o subalterno dentro da igualmente importante temática negra do romantismo: a ocultação do negro concomitante com a invenção do índio romântico como garantia da narrativa de nação como em José de Alencar (Bernd, 1995: 53); a representação velada e estereotipada do escravo (Macedo, Bernardo Guimarães); o uso ideológico-reivindicativo, como figura instrumental e disjuntiva do escravo na poesia abolicionista (Castro Alves) ou na prosa naturalista (Aluísio Azevedo e outros) ou nos gestos também subversivos que emergem, ainda que esporadicamente, como o de Gonzaga Duque, em 1898, de fazer começar a história republicana, no manual de cidadania republicana, *Revoluções brasileiras*, pela insurreição do Quilombo dos Palmares, no século XVII.

Resumindo, em todas as circunstâncias encontramos-nos completamente no silêncio que institui o subalterno de que nos fala Spivak, onde o «ventriloquismo» – aliás postição, ou melhor dizendo, fetichista – como ela o define com uma bela imagem (Spivak, 1988: 277), praticado também pelos intelectuais do «humanitarismo anti-esclavagista», se torna arma de outras classes e discursos. Isto descende essencialmente da própria ambiguidade da representação, que remete sempre Spivak para um duplo significado. De facto, todas as representações, para produzirem os efeitos esperados enquanto «acto performativo» (Iser, 1987: 218-219), devem sempre reflectir sobre si próprias, devem ser meta-representativas. Sendo assim, o duplo jogo resvaladiço, retomado do alemão, é entre a representação em sentido político («falar em nome de» – *vertreten*) e a representação em sentido estético como re-presentação («falar de» – *darstellen*). E a confusão entre os dois campos aprofunda o silenciamento do excluído, fazendo assim da representação, também para os seus autores munidos das melhores intenções, representação de «si próprios em transparência» (Spivak, 1988: 279), isto é, inexorável amplificação do silêncio do subalterno.

Um extremo trágico desta aporia representativa é dado pela lírica daquele que pode, com toda a razão, ser considerado o maior poeta simbolista brasileiro, Cruz e Sousa. Filho de escravos depois libertados, o poeta mostra num grau máximo a dissonância entre significante e significado da representação, entre a intenção de representar as vozes submersas da senzala através de uma estrutura poética antimimética que, para além da mestria versificatória, confere à dicção preciosa o tom esvaziado da declamação romântico-social sobre um tema tão obsessivamente cultivado por um poeta que deve ser colocado nos ápices do simbolismo – como

Roger Bastide assinala no seu estudo fundamental sobre a poesia afro-brasileira (Bastide, 1973: 73). Um exemplo:

Da senzala (O livro derradeiro)
 De dentro da senzala escura e lamacenta
 Aonde o infeliz
 De lágrimas em fel, de ódio se alimenta
 Tornando meretriz
 A alma que ele tinha, ovante, imaculada
 Alegre e sem rancor;
 Porém que foi aos poucos sendo transformada
 Aos vivos do estertor...
 De dentro da senzala
 Aonde o crime é rei, e a dor – crânios abala
 Em ímpeto ferino;
 Não pode sair, não,
 Um homem de trabalho, um senso, uma razão...
 E sim, um assassino!

Da perspectiva do carácter perigosamente bífido da representação, muito mais significativos do que a voz residual e sobrevivente dos escravos são os olhares etnográficos dos «viajantes» estrangeiros não comprometidos com o sistema de produção biopolítica, social e simbólica do escravo, ou pelo menos exteriores a ele. Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas limito-me aqui a dois, um muito conhecido e o segundo apenas recentemente recuperado.

O primeiro e mais famoso é o pintor francês, bonapartista, Jean-Baptiste Debret que, inicialmente a convite da corte portuguesa e depois ao serviço da corte imperial brasileira, no âmbito da Missão francesa, permanece no Brasil dezasseis anos desenhando um extraordinário repertório de «cenas naturais e familiares» colhidas na sua longa viagem por terras brasileiras e reunidas depois no célebre *Voyage pittoresque et historique au Brésil* (1834-1839). O olhar de Debret é atraído não tanto ou não apenas pelo propósito de representar os escravos, mas sobretudo pela relação muito particular entre senhores e escravos – retratados como uma espécie de pequena, submissa corte ao serviço do senhor (sempre com o séquito de escravos, com actividades de trabalho executadas unicamente por escravos, etc.). Aliás, quando, em 1840, a comissão encarregada de avaliar o seu trabalho artístico lhe tece um elogio, considerando-o mesmo digno de figurar na biblioteca do Instituto Histórico

Geográfico Brasileiro, não deixa de dirigir a Debret uma censura em relação a algumas imagens – duas, em particular, que reproduzem *O mercado da rua Valongo* (onde estão amontoados os escravos provenientes de África) e os *Feitores castigando os negros* (no qual se reproduzem os escravos submetidos a vergastadas), consideradas «falsamente» representativas da realidade brasileira da época, fixadas pelo «ingênuo», por assim dizer, pintor etnográfico francês.

Assim como – e é o segundo exemplo – em 1862, o geógrafo anarquista Élisée Reclus publica, na *Revue des Deux Mondes*, um estudo comparativo entre a escravatura nos Estados Unidos e no Brasil («Le Brésil et la colonisation»), sublinhando as suas diferenças irredutíveis: a maior crueldade da exploração do escravo nas plantações norte-americanas contrasta com o modelo de vida patriarcal da Casa Grande, mas – atenção – à aparência de uma maior «moralidade» da instituição servil nos Estados Unidos contrapõe-se uma imersão de tal modo profunda da sociedade brasileira na escravatura que a torna incapaz de julgar o que é justo e o que é iníquo. A observação é muito aguda e revela, ainda que apenas num instante isolado, o perfil do subalterno incapaz de testemunhar, para além da contradição violenta do personalismo macroscópico que disciplina as relações entre senhor e escravo. Cito um passo:

Que o senhor seja um patriarca ou um tirano, não é menos o possuidor de outros homens de que usa a seu bel-prazer e quanto aos quais a sua própria justiça é arbitrária. Se julga adequado, pode bater e torturar; pode acorrentar, algemar, prender o escravo à goliha ou empregar qualquer outro instrumento de suplício. Esta senhora fina, que, por vaidade, acaba de cobrir suas negras de suas próprias jóias para dar aos estrangeiros uma idéia elevada de sua riqueza, um instante depois pode mandar açoitar as mesmas escravas, ainda ataviadas de seus colares de ouro ou pérolas. Este proprietário empobrecido, que sempre usara da maior brandura com seus escravos, vende uma parte deles para pagar suas propriedades hipotecadas: separa o amigo do amigo, talvez o filho do pai e o deixa ser levado por algum ávido estrangeiro a uma fazenda distante. Semelhantes dramas provocam uma desmoralização tanto maior quanto mais íntima parecia ser a familiaridade entre o senhor e o escravo. As alegres explosões de riso dos negros e negras ecoam com frequência nas ruas da Bahia e do Rio de Janeiro; mas, se se passa diante das casas de correcção, em que os açoitadores pagos pelo Estado flagelam os escravos ante o simples pedido do proprietário, escutam-se gritos de dor ecoar pela ruidosa hilaridade das ruas. (*Apud* Lima, 2005: 17)

Se é a interdição que domina e anula a voz do escravo, do qual se sente um resto quase irreconhecível e flébil de voz nas palavras dos viajantes não brasileiros, pode então compreender-se melhor – ainda que no seu valor subterraneamente político – o gesto verdadeiramente fundador de Machado de Assis, ou seja, do principal romancista brasileiro de Oitocentos, mulato epiléptico, fundador da Academia Brasileira de Letras, cuja obra maior foi por muito tempo interpretada (por críticos como Sílvio Romero ou Gilberto Freyre) na óptica do desinteresse pela «cor local» ou pela realidade social de que era parte, como o resultado de um complexo de culpa racial que teria induzido o autor a remover da sua obra as referências explícitas ao negro e à experiência histórica da escravatura numa cidade como o Rio de Janeiro que prosperava com base no trabalho escravo. Na realidade, e os estudos de Roberto Schwarz e de John Gledson a partir dos anos 70-80 demonstraram-no muito eficazmente, Machado representa conscientemente vazios de representação, ou seja, as suas são omissões significativas, até pelo efeito bizarro ou grotesco que provocam os seus romances, lidos do ponto de vista de uma dialéctica entre local e universal, ou seja, do modo como certos temas universais encontram uma sua disparidade lógica na evidência do plano concreto da representação local. Assim, o choque entre o idealismo declamatório liberal e a realidade, nos antípodas, de uma sociedade esclavagista, dá conta de modo extraordinariamente incisivo, quase por antífrase, nas suas lacunas e silêncios, das relações sociais dominantes e subalternas, através da forma literária (Schwarz, 1987: 166 e 170).

No limiar do século XX e da formação daquela ideologia moderna da cultura nacional (o Modernismo) que tomará corpo completamente do final dos anos 10 ao início dos anos 20, pode dizer-se que o silêncio do escravo na cultura oficial não é preenchido, mas que, num certo sentido, o problema é reinscrito numa outra topografia cultural, de algum modo já plena e precocemente moderna. A escravatura e os ex-escravos não são representáveis, não por uma distância abissal que os separa dos dispositivos de representação, mas sim, poderia dizer-se, por uma vizinhança excessiva. O negro, agora, está aqui ao lado, talvez esteja até dentro, e é isto que provoca a sua invisibilidade, certamente paradoxal.

Justamente neste registo, é necessário pensar numa obra que não fala do negro – aliás, critica de certo modo a mestiçagem racial do litoral, para a qual o ex-escravo contribui, considerando-a mais débil, a que contrapõe o mestiço da Terra ignota, do Brasil interno e profundo, da mistura entre branco e índio –, mas que fala do silêncio do excluído, do «outro» massacrado, que, por outro lado, é a rocha viva da nação: trata-se de *Os sertões*, de Euclides da Cunha (1902), narrativa

trágica da tragédia de Canudos em cujo sangue a República faz o seu banho lustral. Mas também, além de Euclides, um escritor dos subúrbios, mulato, alcoólico, colocado à margem das instituições literárias, internado num manicómio, como Lima Barreto, que, dando voz a si próprio, de certo modo subtrai o subalterno ao seu silêncio. Mas é justamente Lima Barreto que, na primeira anotação do seu *Diário*, no início do século XX, dando a sua identidade, a sua origem e a sua educação, declara como principal intenção literária, quase como que a identificar-se com esta, a de querer escrever uma «história da escravidão negra no Brasil» e da sua contribuição para a construção da nacionalidade, assim testemunhando o vazio e o silêncio ainda existentes.

No século XX, sob o impulso do Modernismo, que promove uma redescoberta do Brasil e da sua realidade, uma reinterpretação em sentido nacional da cultura desligada dos laços da experiência colonial, a paisagem, obviamente, transforma-se, mas em duas direcções ainda complexas do ponto de vista da representação das culturas subalternas.

Por um lado, o negro passa a fazer parte primitiva do ícone nacional que agora celebra a brasilidade da mestiçagem (Macunaíma, o herói sem nenhum carácter que exprime assim o excesso de caracteres da nacionalidade, na rapsódia de Mário de Andrade, submetido a uma metamorfose racial, para além de branco ou índio, é também «preto retinto»). Contudo, o negro é colocado numa perspectiva multirracial dinâmica tornando-se, por outras palavras, trânsito de um movimento, portanto não reconduzível a nenhuma genealogia do trauma que favoreça uma sua contra-historicização. De facto, a inclusão ocorre, como justamente os estudos subalternos brasileiros indicam, no âmbito de um conceito de nação elaborado totalmente dentro da elite, cuja exaltação dos valores nacionais uma vez mais deixa no silêncio os enormes vazios da história dos excluídos negros (Peres, 1994: 114).

Mas é o aprofundamento da consciência modernista que dá origem, nos anos 30, à contribuição mais importante, ainda que, em certos aspectos, ainda muito problemática. A reflexão sobre a «formação» nacional que deste momento em diante se torna central no debate crítico produz, em 1933, o ensaio fundador, *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, onde o negro é resgatado da sua condição de marginalidade histórica e historiográfica para se tornar a pleno título um dos pilares primordiais da nação. O ensaio é fundador por diversos motivos: antes de mais, pela radicalidade com que institui um novo discurso ensaístico, em que não só negro e mestiço são re-semantizados em sentido positivo, mas que, também de um ponto de vista formal, introduz elementos da história material e cultural

valorizando fontes novas e menores, o uso da história oral e, sobretudo, enfrentando temas excluídos do cânone historiográfico (a sexualidade, com a mulher negra no centro, a cozinha, os aspectos da vida material, o vestuário, etc.).

Do retrato monumental e encantador que daqui resulta emerge, todavia, também a nostalgia aristocrática do ex-senhor que vive melancolicamente o sentido de decadência presente da escravatura. Sobretudo, esse retrato oculta a violência das relações entre senhor e escravo através de uma mitologização do passado senhorial cujo declínio pode ser fixado unicamente – é esta a tentativa proustiana que Freyre opera em *Casa Grande & senzala* – numa vasta operação sentimental e memorialística no limiar da perda definitiva de uma civilização e de um universo cultural. É o culto do passado que eufemiza as relações entre senhores e escravos, fazendo emergir a índole plástica, confraternizadora, da colonização cordial portuguesa que, não por acaso, em seguida se cristalizará na mitopoética da exemplaridade lusotropicalista.

Resumindo, o negro encontra-se, depois do gesto ambíguo de Freyre – radical (Candido, 1993b: 82) e conservador (também porque ambígua é a escravatura brasileira, lacerada entre familiaridade e violência) –, revestido de uma cidadania abstracta, mais cultural do que real, que aprofunda a distância em relação à reconquista de uma voz, ainda que apenas residual, que diga a sua história.

Poderia então observar-se, do mesmo modo que Spivak na primeira versão do seu ensaio, que o escravo, o negro, o subalterno realmente não falam? A minha hipótese é que, em torno do Modernismo, pelo contrário, o subalterno consiga exprimir-se. Fá-lo de modo complexo, mas o seu silêncio emerge como presença sensível nos vazios de história e de representação.

Como se sabe, Spivak, na revisão do final do século XX do seu ensaio, retomado na sua *Crítica da razão pós-colonial*, inverte a tese originária com um exemplo concreto e mostra como, ainda que subsistindo todos os vazios de representação dos subalternos, o subalterno pode falar. Pode fazê-lo através de textos outros e complexos, escrevendo com o seu próprio corpo, falando para além da morte, tornando portanto o próprio corpo «grafemático», como nota Spivak (2004: 259), retomando o termo de Derrida. Depois de ter estudado no ensaio o ritual *sati*, ou seja, a auto-imolação da mulher – o subalterno por excelência por condição e sexo – que fica viúva na pira em que arde o cadáver do marido, Spivak evoca o suicídio em 1926, em Calcutá, de uma rapariga de 16-17 anos, Bhubaneswari Bhaduri, encontrada morta enforcada. Imediatamente, a sua idade e as circunstâncias fazem pensar num suicídio por causa de uma gravidez indesejada e ilícita, mas Bhubaneswari

suicida-se justamente no momento do ciclo menstrual. Anos mais tarde, a irmã da rapariga encontra uma carta na qual ela revelava a sua militância política na luta armada pela independência indiana: tinha-lhe sido ordenado que matasse um político, mas, não tendo levado a termo a missão, e para não pôr em risco os seus companheiros, decidira suicidar-se. Com o seu gesto, observa a crítica, Bhubaneswari rescreve o texto social do suicídio *sati* num registo de intervenção. Através do gesto da deslocação (o período menstrual que constitui a inversão do interdito, visto que a mulher não pode imolar-se neste momento impuro), subverte com o seu acto mudo os textos hegemónicos de exaltação do *sati* da tradição, e é esta circunstância que induz Spivak a rever a sua posição com uma inversão drástica e radical: o subalterno pode falar (*ibid.*: 317-318) e, ainda que apenas só de certo modo, a sua voz pode ser «interceptada».

Esta parece-me uma boa introdução a uma obra da qual, para concluir, gostaria de falar e que creio traz à luz também ela as vozes interditas dos subalternos escravos, no contexto oitocentista da Casa Grande antes da abolição. Trata-se de uma obra, *A menina morta*, publicada por um romancista anómalo como Cornélio Penna em 1954, não muito acessível nem sequer no Brasil (onde está esgotada há alguns anos depois de pouquíssimas reedições), traduzida em francês há já algum tempo e da qual, em 2006, saiu uma edição em Portugal.

Também em *A menina morta*, ainda que não no centro da «cena muda», existe o suicídio presumido de Florêncio, escravo mulato, filho do senhor e de uma escrava e que, por ocasião da morte do pai biológico, em vez de ser alforriado, é vendido por vingança pela mulher do senhor ao proprietário da fazenda que faz de pano de fundo principal do romance, o Grotão, nas plantações fluminenses. Aqui, é encontrado misteriosamente enforcado, mas, na verdade, aquilo que a narrativa deixa entender é que, pelo contrário, se tratou provavelmente de um assassinio, cujo motivo é completamente desconhecido. Isto porque o leitor desta narrativa melancólica e lutuosa sobre o patriarcado rural escravocrático, deste romance lento e aparentemente estagnado, se encontra imerso numa experiência comum aos outros habitantes da Casa Grande, ou seja, a interdição sistemática de qualquer tipo de informação. É a condição de domínio na qual se encontram colocados os familiares ou os *agregados* da Casa Grande, os escravos e, justamente, também o leitor, que não conseguirá obter mais do que fragmentos muito parciais de uma verdade sempre fugitiva e talvez definitivamente irrecuperável.

Mas este efeito de real que une o leitor à matéria narrada é apenas uma das múltiplas características do romance. A história, que parece bloqueada, repetitiva

em torno a um movimento cíclico, estagnada, roda em torno da elaboração de um luto, a morte da *sinhazinha* do Grotão, precisamente a menina morta. É um luto que parece aproximar todos, senhores e escravos, que parece possuir um «significado legalizado» (Lima, 2005: 133), ou seja, funcionar quase como um mito comunitário, holístico. Trata-se apenas de uma aparência, porque o clima opressivo da Casa Grande mostra a ameaça que paira de uma insurreição dos escravos.

O enredo é extremamente exíguo. Depois do funeral da *sinhazinha*, faz-se voltar da capital do Reino para a fazenda a outra filha, Carlota, que deve casar, por ordem paterna, com o filho da latifundiária vizinha e, deste modo, salvar a propriedade da crise. Mas a «substituição» não tem êxito. Carlota pronunciará um duplo não, um não ao casamento, ainda que tenha tentado aceitar as leis não escritas do patriarcado que a queriam noiva dócil às ordens do pai e do marido, e um não também à «propriedade» e ao patrimônio familiar, decidindo com um gesto surpreendente e autónomo, muito antes da Abolição de 1888, libertar os 300 escravos do Grotão.

Mas, além do enredo mínimo e disseminado por centenas de páginas, trata-se de um romance sobre o silêncio, aliás sobre os silêncios da Casa Grande (Miranda, 1983: 70). Não apenas sobre o silêncio autoritário do Comendador, o silêncio na relação entre ele e a sua mulher, entre ele e os filhos a quem pede obediência cega, entre ele e os membros da família patriarcal. Mas são sobretudo os silêncios dos subalternos, dos escravos, a emergir com força. E não é tanto ou apenas a representação do silêncio, mas é a representação das interdições, ligadas ao poder e ao exercício de uma soberania biopolítica plenamente em vigor no espaço asfíxiante e opressivo da Casa Grande, a definir-se também nos mecanismos recônditos de funcionamento do estado permanente de exceção que domina. Resumindo, uma narrativa sobre *como* o subalterno não fala. Como é evidente em algumas ocasiões extraordinárias (num romance que se abre com a voz de uma velha escrava negra), como na imagem fortíssima da velha escrava Joviana que fala à *sinhazinha* mostrando uma dupla boca, uma boca escondida atrás da boca silenciosa, ou melhor, emudecida:

Agora animada pelas recordações acudidas ao vivo, pelas cenas surgidas em sua mente, Joviana falava com firmeza e seus lábios negros deixavam transparecer os raros dentes ainda brancos e traços vermelhos que davam a impressão estranha de segunda boca, menor e vivamente colorida, escondida pelos lábios quando se calava. [...] Depois, tendo levado ao extremo o esforço exigido

de sua inteligência, ela dobrou-se ao meio e seu rosto quase encostou no chão. Começou a engrolar orações entrecortadas de palavras africanas e pareceu absorvida pelo encantamento, pelo feitiço de suas próprias invocações, e sentia-se nelas, evidente, o supremo esforço para não perder a razão. Quando sossegou e olhou de novo para a Sinhazinha, sua fisionomia voltara à expressão habitual, de primitiva e bondosa simplicidade. (Penna, 2006: 378 e 380)

Ou então nas frases desconexas entre sentimentos e quase razões da outra escrava, Libânia, cujas palavras precipitam no abismo do sentido da comunicação impossível:

Compreendia confusamente não poder ela própria explicar nada, pois não poderia tirar a verdade das coisas ouvidas, do visto e sentido guardados em sua memória, mas que se a Sinhazinha a escutasse tudo se tornaria claro e teria enorme significação, muito acima e além de suas forças. Estava pois diante do desconhecido, de abismo que ameaçava devorá-lo e não podia evitá-lo. E pôs-se a falar, deixando correr livremente o afluxo de lembranças vindas à sua boca em amálgama de coisas diferentes, ditas de forma incompleta e as mais das vezes sem coesão. (*ibid.*: 425)

Portanto, a representação vai além dos limites ligados à duplicidade escorregadia da representação do excluído e torna-se, assim, *representação dos vazios da representação*. Com a imagem fortíssima e surpreendente que nos pode parecer paradoxal, mas é o resultado, pelo contrário, de um exercício testemunhal sutil e profundo do terror – literalmente – que atinge os escravos – emudecidos, assustados, com os olhos escancarados e desconfiados – no momento em que Carlota lhes dá uma liberdade absolutamente inesperada, que transforma o contexto já por si tenebroso das senzalas, arquitetonicamente contíguo às salas de tortura onde a menina morta «pedia negro», numa paisagem fosca de ruínas.

O romance torna-se o instrumento que traz à luz contra-histórias subalternas que podem, assim, encontrar voz nos corpos ou nos silêncios dos escravos. Configura-se, sobretudo, uma contramitologia da *Casa Grande & senzala* de Gilberto Freyre, que se transforma numa *Casa Grande versus Senzala*, a conjunção torna-se disjunção e, como observa Luiz Costa Lima, ainda que distinguindo entre a especificidade de um ensaio e a de um romance, desarticula com um gesto forte a remitologização freyriana do mestiço como lugar de conciliação seminal da nação (onde o negro era uma parte construtiva fundamental) como produto do espírito

de plasticidade e confraternização do colonizador (Lima, 2005: 15-17). Tudo absolutamente falso, a ser desmitologizado, ainda que com uma outra criação mítico-histórica.

A possibilidade de testemunhar deriva, como se sabe, de uma tomada de acto autoral, de uma impossibilidade de testemunhar (tal como revelou Primo Levi evocando a testemunha integral do campo de extermínio, o «muçulmano», que não pode testemunhar a não ser através da voz substituta de um autor (Agamben, 1998: 140), e é isto que ocorre ao subalterno negro a partir de uma margem romanesca pós-modernista – aliás discriminada pelo próprio Modernismo. E é interessante lembrar como a justaposição entre a história da escravatura e a *Shoah* é produtiva e «provocatória», como nota Gilroy (2003: 351), que inscreve o terror indizível, ilimitado, das cicatrizes da história da diáspora negra dentro do ilimitado do sublime (*ibid.*: 311).

Talvez seja verdade que também por isto, depois da re-articulação do Modernismo, se verá, tal como sucede para os «muçulmanos» do campo, que testemunhas integrais tomarão a palavra: basta pensar nas narrativas da *favelada negra*, Carolina de Jesus, com *Quarto de despejo* nos anos 60, ou então nos anos 90, quando as periferias tomam directamente a palavra com a literatura (Paulo Lins, Ferrez, a *literatura marginal*) ou a música hip hop ou rap. Seja como for, o subalterno fala. A sua é uma história que, tal como escreve Gramsci nos *Quaderni*, se coloca à margem da história, uma história, a dos grupos subalternos, necessariamente desagregada e episódica (Gramsci, 1975: 2283). É nestes restos resistentes que o murmúrio vivo e palpitante das subalternidades silenciadas do(s) Atlântico(s) Sul ainda pode ser ouvido e interpretado criticamente. E assim, pela sua Voz feita de vozes, as suas contra-histórias não-hegemónicas podem começar a ser contadas.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Almeida, Miguel Vale de (2002), «O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”», in Miguel Vale de Almeida et al. (orgs.), *Trânsitos Coloniais: Legados Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: ICS.

- Baratta, Giorgio (2007), «Gramsci e i subalterni», in Sergio Adamo (org.), *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*. Roma: Meltemi, 83-99.
- Bastide, Roger (1973), «Quatro estudos sobre Cruz e Sousa», in R. Bastide, *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 61-93.
- Bernd, Zilá (1995), *Littérature brésilienne et identité nationale (dispositifs d'exclusion de l'Autre)*. Paris: L'Harmattan.
- Buttigieg Joseph A. (1999), «Sulla categoria gramsciana di “subalterno”», in Giorgio Baratta; G. Liguori (orgs.), *Gramsci da un secolo all'altro*. Roma: Editori Riuniti, 27-38.
- Candido, Antonio (1993a), «De cortiço a cortiço», in A. Candido, *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 123-152.
- Candido, Antonio (1993b), «Aquele Gilberto», in A. Candido, *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 82-83.
- Corosacz, Valeria Ribeiro (2005), *Razzismo, meticciano, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Foucault, Michel (1992), «La follia, l'assenza di opera», in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Rizzoli, 475-484.
- Gilroy, Paul (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi.
- Gramsci, Antonio (1971), *La costruzione del partito comunista 1923-1926*. Torino: Einaudi.
- Gramsci, Antonio (1975), «Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)», Quaderno 25 (XXIII) 1934, in A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. critica a cura di Gerratana V. Torino: Einaudi, v. III, 2277-2294.
- Holanda, Sérgio Buarque de (1986), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio [1936].
- Iser, Wolfgang (1987), «Representation: a Performative Act», in Murray Krieger (org.), *The Aims of Representation*. New York: Columbia, 217-232.
- Lima, Luiz Costa (2005), *O romance de Cornélio Penna*. 2.^a ed. revista e modificada. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Maio, Alessandra Di (2004), «Subaltern Studies», in Michele Cometa (org.), *Dizionario di studi culturali*. Roma: Meltemi, 488-496.
- Miranda, Wander Melo (1983), «A menina morta: a cena muda», *O Eixo e a Roda*, 1(1), 69-76.
- Naro, Nancy et al. (orgs.) (2007), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan.
- Penna, Cornélio (2006), *A menina morta*. Lisboa: Cotovia. [1954].
- Peres, Phyllis (1994), «Subaltern Spaces in Brazil», *Dispositio/n*, 19(46), 113-126.
- Said, Edward W. (2002), «Introduzione», in Sandro Mezzadra, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*. Verona: Ombre corte, 19-28.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Schwarz, Roberto (1987), «Duas notas sobre Machado de Assis», in R. Schwarz, *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson; Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi.
- Vecchi, Roberto (2007), «Império português e biopolítica: uma modernidade precoce?», in Paulo de Medeiros (org.), *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures*. Utrecht: Portuguese Studies Center Universiteit Utrecht, 177-191.

Título: GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

Organizadores: António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro

© 2016, Edições Afrontamento e Autores

Capa: Departamento gráfico | Edições Afrontamento

Edição: Edições Afrontamento, Lda

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt

memoirs.ces.uc.pt Centro de Estudos Sociais | Universidade de Coimbra

Colégio da Graça | Rua da Sofia, n.º 136

Apartado 3087 | 3000-995 Coimbra | Portugal

T: +351 239 855 570 | F: + 351 239 855 589 | memoirs@ces.uc.pt

ISBN: 978-972-36-1525-8

Colecção: Memoirs – Filhos de Império | 1

Depósito legal: 418142/16

N.º edição: 1746

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt

Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.
Comercial@companhiadasartes.pt

Novembro de 2016